

ГИНТЕР  
ШТЕМБЕРГЕР



УВОД У  
ТАЛМУД И МИДРАШ



ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ УНИВЕРЗИТЕТА У БЕОГРАДУ

*Библиотека*  
РЕТОРИКА И АНТИКА



ПБФ 

УНИВЕРЗИТЕТ  
у БЕОГРАДУ

ПРАВОСЛАВНИ  
БОГОСЛОВСКИ  
ФАКУЛТЕТ





ГИНТЕР ШТЕМБЕРГЕР

УВОД У ТАЛМУД  
И МИДРАШ

Девето, темељно прерађено издање

БЕОГРАД • 2014

Гинтер Штембергер  
УВОД У ТАЛМУД  
И МИДРАШ

---

*Наслов оријинала*  
Günter Stemberger  
EINLEITUNG IN TALMUD UND MIDRASCH  
Neunte, vollständig neubearbeitete Auflage  
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2011

*Издавачи*  
Фондација *Конрад Агенауер*  
Савез јеврејских општина Србије  
Православни богословски факултет Универзитета у Београду  
Правни факултет Универзитета у Београду

*За издаваче*  
Хенри Боне  
Др Рубен Фукс  
Проф. др Предраг Пузовић  
Проф. др Сима Аврамовић

*Уредник*  
Проф. др Родољуб Кубат

*Редакција*  
Јелена Јабланов Максимовић  
Исак Асиел  
Проф. др Драган М. Митровић

*Преводиоци*  
Оливера Копривица  
Весна Мајкић  
Бојана Никић

*Адаптација превода*  
Проф. др Јелена Костић-Томовић  
Ненад Божовић

## САДРЖАЈ

Предговор српском издању . . . . .	9
Предговор . . . . .	11

### Први део ОПШТИ УВОД

I. Историјски оквири. . . . .	13
1. Политичке и историјске прилике . . . . .	14
2. Почети рабинског покрета . . . . .	16
3. Извори . . . . .	17
4. Периодизација јеврејске историје. . . . .	19
II. Рабинско школство . . . . .	21
1. Основна настава . . . . .	22
2. Рабинско образовање у Палестини . . . . .	23
3. Рабинске академије у Вавилону. . . . .	24
4. Ученици . . . . .	26
III. Рабинска ерминевтика . . . . .	29
1. Седам Хилелових правила . . . . .	31
2. Тринаест мидота р. Јишмаела. . . . .	35
3. Тридесет два мидота. . . . .	37
IV. Усмено и писано предање. . . . .	46
1. Појам усмене <i>Торе</i> . Забрана записивања? . . . . .	47
2. Рабински докази о забрани записивања? . . . . .	48
3. Рабински докази о записивању усмене <i>Торе</i> . . . . .	49
4. Школе и усмена традиција . . . . .	53
V. О приступу рабинским текстовима: проблем метода . . . . .	62
1. Историја књижевности . . . . .	63
2. Историја културе и религије . . . . .	65
3. Историја облика, традиције и редакције. . . . .	67
VI. Рабини . . . . .	75
1. Наши извори . . . . .	75

2. Имена рабина као помоћ при датовану . . . . .	77
3. Проблеми рабинских биографија . . . . .	79
4. Најважнији рабини . . . . .	82
VII. Језици рабинске књижевности . . . . .	123
1. Јеврејски <i>Мишне</i> (мјевр. <sup>1</sup> ) . . . . .	123
2. Аморејски јеврејски (мјевр. <sup>2</sup> ) . . . . .	125
3. Галилејски арамејски . . . . .	126
4. Вавилонски арамејски . . . . .	126
5. Позајмљенице и туђице . . . . .	127
6. Лексикони и речници . . . . .	129

Други део  
ТАЛМУДСКА КЊИЖЕВНОСТ

I. <i>Мишна</i> . . . . .	131
1. Објашњења речи . . . . .	134
2. Грађа и садржина . . . . .	134
3. Настанак . . . . .	150
4. Текст: рукописи и издања . . . . .	166
5. Тумачење <i>Мишне</i> . . . . .	172
II. <i>Тосефѿа</i> . . . . .	176
1. Назив, грађа и садржина . . . . .	176
2. Настанак . . . . .	178
3. Текст <i>Тосефѿе</i> . . . . .	186
4. Коментари <i>Тосефѿе</i> . . . . .	190
III. <i>Палесѿински Талмуд</i> . . . . .	192
1. Појмови, назив . . . . .	193
2. Садржина и грађа . . . . .	194
3. Настанак према традицији . . . . .	198
4. Редакција . . . . .	198
5. Текст . . . . .	209
6. Коментари . . . . .	216
IV. <i>Вавилонски Талмуд</i> . . . . .	220
1. Грађа и садржина . . . . .	221
2. Настанак: традиција . . . . .	222
3. Редакција . . . . .	224
4. Текст . . . . .	239
5. Ауторитет <i>Вавилонској Талмуда</i> . . . . .	246
6. Коментари . . . . .	247
7. <i>Талмуд</i> у полемици . . . . .	254



V. Неканонски трактати .....	258
1. <i>Авоџ раби Наџана</i> (АрН) .....	258
2. <i>Соферим</i> .....	261
3. <i>Евел рабаџи</i> .....	262
4. <i>Кала</i> .....	263
5. <i>Дерех ереџ раба</i> (ДЕР) .....	264
6. <i>Дерех ереџ зуџа</i> (ДЕЗ) .....	264
7. <i>Перек ха-Шалом</i> .....	265
8. Остали мали трактати .....	265

### Трећи део МИДРАШИ

I. Увод .....	267
1. Појам .....	268
2. Почеци мидрашке егзегезе .....	270
3. Особености рабинског мидраша .....	272
4. Подела мидраша .....	274
5. Синагогални циклус читања .....	276
6. Синагогална проповед, петиха и хатима .....	279
II. Халахички мидраши .....	283
1. Општи увод .....	283
2. <i>Мехилџа раби Јишмаела</i> (Мех) .....	287
3. <i>Мехилџа раби Шимона бен Јохаја</i> (МрС) .....	294
4. <i>Сифра</i> .....	298
5. „ <i>Мехилџа</i> “ <i>Левийске књиге</i> .....	305
6. <i>Сифре Књиге бројева</i> .....	305
7. <i>Сифре зуџа</i> (СЗ) .....	309
8. <i>Сифре Књиге йоновљених закона</i> (СКПЗ) .....	310
9. <i>Мидраш Танаим</i> ( <i>МидТан</i> ) .....	314
10. <i>Сифре зуџа уз Књигу поновљених закона</i> (СЗ СКПЗ) .....	316
III. Најстарији мидраши тумачења .....	317
1. <i>Раба Књиге йосџања</i> (ПостР) .....	317
2. <i>Раба Плача Јеремијиноџ</i> (ПлачР) .....	325
IV. Омилитички мидраши .....	331
1. <i>Левийска Раба</i> (ЛевР) .....	331
2. <i>Песикџа рав Кахане</i> (ПрК) .....	336
3. <i>Песикџа рабаџи</i> (ПесР) .....	341

4. <i>Танхума Јеламдену</i> . . . . .	348
5. <i>Раба Књије йоновљених закона (ПонзР)</i> . . . . .	353
6. <i>Раба Књије изласка (ИзлР)</i> . . . . .	355
7. <i>Раба Књије бројева (БрР)</i> . . . . .	357
8. <i>Мањи омитички мидраши</i> . . . . .	359
V. <i>Мидраши пет Меїла</i> . . . . .	363
1. <i>Такозване Рабе</i> . . . . .	363
2. <i>Остали мидраши Меїла</i> . . . . .	369
VI. <i>Остали мидраши тумачења</i> . . . . .	373
1. <i>Миграш йсалама (МдПс)</i> . . . . .	373
2. <i>Миграш Мишле</i> . . . . .	374
3. <i>Миграш Самуила</i> . . . . .	376
4. <i>Миграш Јова</i> . . . . .	377
VII. <i>Остала хагадска дела</i> . . . . .	378
1. <i>Од мидраша до приповедне књижевности</i> . . . . .	378
2. <i>Етички мидраши</i> . . . . .	393
3. <i>Езотерички и мистички списи</i> . . . . .	397
VIII. <i>Зборници и коментари под називом миграш</i> . . . . .	405
1. <i>Јалкуџ Шим'они</i> . . . . .	405
2. <i>Јалкуџ ха-Макири</i> . . . . .	407
3. <i>Јалкуџ-Реубени</i> . . . . .	408
4. <i>Миграш ха-Гагол (МхГ)</i> . . . . .	408
5. <i>Пиџон Тора</i> . . . . .	410
6. <i>Береший Рабайи</i> . . . . .	410
7. <i>Леках Тов</i> . . . . .	411
8. <i>Сехел Тов</i> . . . . .	412
9. <i>Береший зуџа</i> . . . . .	412
10. <i>Други мидраши и сродна дела</i> . . . . .	413
<i>Апендикс</i> . . . . .	414
<i>Литература цитирана у скраћеном облику</i> . . . . .	415
<i>Скраћенице</i> . . . . .	420
<i>Остале скраћенице</i> . . . . .	422
<i>Регистри</i> . . . . .	426
<i>Регистар појмова</i> . . . . .	426
<i>Наслови књига</i> . . . . .	428
<i>Лична имена</i> . . . . .	433

## Предговор српском издању

Велика ми је част и задовољство то што ће *Увод у Талмуд и миграш* изаћи и на српском језику. Захвалност за то дугујемо Јеврејској заједници Србије и Православном богословском факултету у Београду, као и представништву Фондације *Конрад Аденауер* у Београду, које је подржало овај пројекат, и Правном факултету Универзитета у Београду, који је омогућио штампање књиге.

Сасвим је природно то што Јеврејска заједница, која у Србији има дугу и бурну историју, гаји интересовање за рабинску књижевност, јер су та дела обележила јудаистичку религиозност, и обележавају је све до данашњег дана. То се интересовање не може задовољити искључиво традиционалним посматрањем ових списа, већ је неопходан и модеран критички приступ тексту, који је у раном XIX веку засновала јеврејска интелектуална струја позната као *Wissenschaft des Judentums*.

Познавање рабинских текстова веома је, међутим, значајно и за хришћанску традицију. Уз критички приступ, ови су текстови изузетно важан извор за разумевање религијског окружења у коме је деловао Исус Христос, па тиме и за разумевање Новог Завета. За хришћанску егзегезу, а нарочито за спиритуално поимање Светог Писма, особито је поучан приступ библијским текстовима о којем сведочи рабинска књижевност. На основу ње можемо пратити и то како се након Исуса Христа јудаизам даље развијао из корена које дели с хришћанством. Тај начин посматрања хришћанима свакако помаже да боље схвате братску јеврејску вероисповест.

Рабински су текстови, коначно, великим делом и халахички, што ће рећи (религијско-)законског карактера. Захваљујући томе, они су веома важан извор информација о античком праву и о његовом утицају на јеврејско право, који се и данас осећа. Учешће Правног факултета у овом пројекту зато је добродошло и заслужује посебне похвале.

Књига која је пред вама има дугу предисторију. Њен зачетак био је чланак под насловом *Талмуд*, који је берлински стручњак за Стари завет Херман Л. Штрак (1848–1922) 1887. године написао за друго издање *Реалне енциклопедије јероисејанске теологије и цркве*.<sup>1</sup> Исте године чланак је објављен и засебно, као књижица, под насловом *Увод у Талмуд*,<sup>2</sup> и та је књига доживела више издања.

1 Hermann L. Strack, *Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*.

2 *Einleitung in Talmud*.

Пето издање из 1920. године проширено је целином посвећеном мидрашкој књижевности. За потребе ове нове целине Штрак је прерадио свој чланак *Миграш*, који је написао 1881. године, такође за *Реалну енциклопедију*. Ово допуњено, обједињено издање носило је наслов *Увод у Талмуд и миграш*. Репринт последњег издања *Увода у Талмуд и миграш* из Штраковог пера објављен је 1976. године, али је за ту прилику допуњен новим библиографским додатком.

Штракова књига била је први непристрасан кратак увод у целокупну рабинску књижевност, а о њој су високо мишљење имали чак и јеврејски стручњаци за јудаизам. О томе нарочито сведочи превод на хебрејски језик (Вилнус, 1911), као и енглески превод у издању Друштва за јеврејске публикације<sup>3</sup> (Филаделфија, 1931, неколико репринт-издања).

Након Другог светског рата, а и пре тога, Штраков *Увод* није више био у складу с резултатима најновијих истраживања рабинске књижевности, која су у међувремену доживела импресиван методолошки напредак, нарочито у Израелу и у Сједињеним Америчким Државама. Имајући то у виду, 1982. године објавио сам нову, знатно измењену верзију *Увода у Талмуд и миграш*, која се, континуитета ради, рачуна као седмо издање Штракове књиге.

Десет година касније, 1992, изашло је и наредно, знатно проширено и прерађено издање, сада под мојим именом. Муњевити се развој науке, међутим, наставио и у последњој деценији XX и у првој деценији XXI века. У том контексту особито велики значај припада критичким издањима текстова, дигитализацији рукописа, новим речницима палестинског и вавилонског арамејског, као и низу појединачних истраживања. Сва та достигнућа узета су у обзир у деветом издању из 2011. године.

Превод на српски језик, који је сад пред вама, заснива се управо на деветом издању *Увода у Талмуд и миграш*. У српско издање уврштени су, међутим, и подаци о још неколико значајних публикација, објављених између 2011. и 2013. године.

Надам се да ће ова књига и у Србији оживети интересовање за рабинску књижевност и за њено проучавање, али и да ће колегама које се баве појединим другим областима пружити неопходне, а проверене информације. Користим прилику да се од срца захвалим преводиоцима и свим другим појединцима и институцијама које су омогућиле објављивање *Увода у Талмуд и миграш* на српском језику.

## Предговор

Од објављивања осмог издања *Увода у Талмуд и миграш* 1992. године истраживање рабинске књижевности изнова је знатно напредовало. Сви рабински текстови сада су доступни у Академији за јеврејски језик, и то у најбољем рукопису (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il>). Јудаистичка библиотека Универзитета *Бар Илан* (це-де ром) садржи стандардна издања текстова, док су сви посведочени текстови *Тосефине*, *Мехиле* и *Левитске* рабе у слободном приступу на сајту Универзитета *Бар Илан*. Рукописи Бавлија доступни су у Банци талмудских текстова *Сол* и *Евелин Хенкинг* на сајту Либермановог института, а ту су и нова издања Палестинског Талмуда и Соколовљевог (*Sokoloff*) речника *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*. Ваља истаћи и повећано интересовање за касне фазе Вавилонског Талмуда и за његове редакције, као и проучавање мидраша, које не само да је још веома живо, него је у новије време усмерено и на поједине касне текстове који су дуго били занемарени (као нпр. *Миграш ва-Јоша*). Већ у тренутку када је припремано немачко издање ове књиге знало се и то да ће захваљујући иницијативи Шехтеровог института у Јерусалиму стручној јавности на располагању стајати чак и критичка издања *Миграша Меила*, што је пре тога дуго био болан недостатак.

С обзиром на то да је између објављивања претходног (осмог), и актуелног, деветог издања на немачком језику протекло готово двадесет година, читав је текст неопходно било темељно прерадити. Аутор се зато захваљује бројним колегиницама и колегама на сепаратима које су му доставили, а нарочито на рукописима доктората који у датом тренутку још нису били изашли из штампе.

У жељи да допринесе стандардизацији скраћеница, аутор је у немачком оригиналу све скраћенице за називе рабинских дела, изузев малобројних изузетака, прилагодио решењима која се користе у делу *Енциклопедија Библије и њене рецепције* (*Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Berlin – New York, 2009), а и принципе транскрипције највећим је делом преузео из тог извора. Сматрао је, међутим, да појмове и имена која су се у немачком језику

одомаћили у одређеном облику не би требало мењати, без обзира на извесну неуједначеност која је из тога произашла.

Аутор се захваљује др Штефану фон Лару и свом немачком издавачу, кући Ферлаг К. Х. Бек из Минхена, на изузетној бризи о рукопису, и нада се да ће и актуелно издање читаоцима бити од користи исто колико и претходна.

У Бечу, крајем децембра 2010. године

Гинтер Штернбергер

# ПРВИ ДЕО ОПШТИ УВОД

## I. Историјски оквири

*Литература: Палестина: G. Alon, The Jews; иџи, Studies; M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud, B 1962; Z. Baras, S. Safrai, M. Stern, Y. Tsafir, прир., Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest (јевр.), 2 тома, J 1982–1984: L.I. Levine (прир.), The Galilee in Late Antiquity, NZ-J 1992; A. Oppenheimer, Galilee in the Mishnaic Period (јевр.), J 1991; P. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, Tüb. 1981; иџи, (прир.) The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome, Tüb. 2003; иџи, Geschichte der Juden in der Antike, Tüb. 2010; E. M. Smallwood, The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian, L 1976; G. Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, M 2009; иџи, Juden und Christen im heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius, M 1987. – Вавилон: I. M. Gafni, Babylonia; иџи, Babylonian Rabbinic Culture. y: D. Biale (прир.) Cultures of the Jews, NY 2002, 223–265; иџи, The Political, social and economic history of Babylonian Jewry, 224–638 CE, CHJ IV 792–820; J. Neusner, Babylonia; A. Oppenheimer, Babylonia Judaica in the Talmudic Period, Wiesbaden 1983. – Унутрашња организација: M. Beer, Exilarchate; M. Gil, The Exilarchate, y: D. Frank, (прир.), The Jews of Medieval Islam. Community, Society and Identity, L 1995, 33–65; The Goodblatt. The Monarchich Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity, Tüb, 1994; L.L. Grabbe, Sanhedrin, Sanhedriyyot or Mere Invention, JSJ 39 (2008) 1–19; A. Grossman, Reshut ha-gola be-Bavel bi-tequfat ha-Geonim, J 1984; G. Herman, The Exilarchate in the Sasanian Era (јевр.), дисертација, J 2005; M. Jacobs, Die Institution des jüdischen Patriarchen, Tüb, 1995; L. I. Levine, The Jewish Patriarch (Nassi) in Third Century Palestine, ANRW II 19/2, 649–688; H. Mantel, Sanhedrin; A. Sivertsev, Private Households and Public Politics in 3<sup>rd</sup>-5<sup>th</sup> century Jewish Palestine, Tüb, 2002. – Почеци рабинској њокреџа: S. J. D. Cohen, The Significance of Yavneh: Phariasees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism, HUCA 55 (1984) 27–53; C. Hezser, The Social Structure; A. J. Saldarini, The End of the Rabbinic Chain of Tradition, JBL 93 (1974) 97–106; P. Schäfer, Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des „Lehrhauses“ in Jabne, ANRW II 19/2, 43–101.*

Рабинска књижевност коју разматрамо настала је током првог миленијума наше ере. Тај период трајао је, отприлике, од Титовог разарања Јерусалима и Храма 70. године до опадања гаонске академије у Вавилону око 1040. године, иако су последњи списи рабинске књижевности настајали и вековима касније.

## 1. Политичке и историјске прилике

Следи сажето подсећање на основне чињенице у вези с тим периодом јер не постоји књижевност која се може схватити без историјског контекста у којем настаје. Два најважнија средишта јеврејског живота у то време били су Палестина и Вавилон; рабинска књижевност готово се искључиво развила у тим центрима.

У Палестини су Јевреји 70. године хришћанске ере изгубили оно последње што им је преостало од политичке независности и Храм као религијско средиште и основу свештеничке моћи. Нова организација јеврејске самоуправе развијала се постепено, са извориштем у Јавнеу, новом центру религијске учености. Тамо је Јоханан бен Закај убрзо после 70. године почео да окупља јудејске зналце, пре свега из фарисејских и списатељско-учењачких кругова, али и из других важних јеврејских групација. На тим основама полако се развило ново вођство Палестине, које је у времену без Храма и државе могло да предводи Јевреје – предводничку улогу преузима патријархат са својом школом и судом, наследник Санхедрина из периода другог Храма.

Јевреји из Палестине нису учествовали у великим устанцима Јудејаца у расејању, вођених против римске власти од 115. до 117. године. Поједини аутори верују, додуше, да је и у Јудеји било макар мањих немира (*M. Pucci Ben Zeev, Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE, Leuven 2005, 219–257*). Ипак, под Бар Кохбиним вођством, учествовали су у другом великом устанку против Рима 132–135. године. До неке врсте помирења с Римом дошло је после Хадријанове смрти 138. године. Под Антонином и Севером отпочела је мирна обнова, што се окончало стварањем моћног патријархата Јехуде ха-Насија, званог једноставно Раби. После 135. године највећи део јеврејског становништва Палестине није више живео у Јудеји, већ у Галилеји. Средиште рабинског покрета после устанка под Бар Кохбом више није био Јавне, већ прво Уша (до око 170. године), потом Бет Шеарим и Сефора и, најзад, од средине III века Тиверија.

Трећи век донео је Јеврејима у Палестини јачање сопствене организације – вођство патријархата, с наследним учешћем у њему, као и успон рабината. Палестина је у том раздобљу имала удела и у политичким заплетима и опадању моћи Римског царства. Посебно су значајне две чињенице: од велике политичке и економске важности био је Каракалин едикт *Constitutio Antoniniana* из 212. године, који је (готово) свим житељима царства подарио римско грађанство, укључујући и Јевреје. На Јевреје у Палестини непосредније се одразила владавина Одената и Зенобије из Пал-



мире (260–273); они су владали великим делом римског истока, укључујући и Палестину.

Велики преокрет настао је с христијанизацијом Римског царства под Константином: захваљујући *Миланском едикћу* из 313. године, хришћанство је постало *religio licita*; с Константиновом самосталном владавином од 324. године то је постало значајно и за Палестину. Раздобље које је уследило донело је непрекидно продирање хришћанства, тако да је јудејство и у Палестини све више било у повлачењу. Владавина цара Јулијана (361–363), који је чак одобрио обнову Јерусалимског храма, значила је само краткотрајан предах. Након тога хришћанство је коначно тријумфовало. У спољашњем смислу то се, пре свега, показало 380. године, када је донет закон који је све поданике царства обавезивао на *Никејско исповедање вере* и који је тиме хришћанство *de facto* учинио државном религијом. Између 415. и 429. године укинута је институција јудејског патријархата. *Codex Theodosianus* из 438. и посебно *Codex Iustinianus* из 529/534. године коначно су учинили правни положај Јевреја неповољним. Због тога није чудно што су Јевреји у Палестини очекивали много од владавине Персијанца (614–628). Њихова ишчекивања, међутим, још једном су била изневерена, а поново успостављена византијска власт одржала се све до арапске најезде – Јерусалим је запоседнут 638. године – која их је коначно ослободила хришћанске владавине.

*Вавилон* – од егзила 586–538. године пре Христа стално се диште најзначајније јеврејске групације – постао је значајан за рабинско-јудејску историју с Бар Кохбиним устанком. Многи рабини склањали су се из Палестине у Вавилон, а многи су ту и остали и када су се прилике у Палестини поново нормализовале. Око 226. године Парћане су на власти у Вавилону сменили сасанидски Персијанци, који су покушали да уведу зороастријско веровање као државну религију. У почетку то је стварало тешкоће јеврејском становништву, али је око 250. године, под Шапуром I, њихова аутономија у потпуности поново успостављена, док су они заузврат признали државне законе. Из овог периода потичу и прве потврде о егзиларху као вођи јеврејске самоуправе, иако је та функција вероватно постојала и раније.

Дужи период стабилности и напретка нагло је окончан у другој половини V века низом прогона Јевреја (и хришћана). Ти прогони достигли су врхунац око 468. године: јеврејска самоуправа била је укинута, егзиларх смакнут, синагоге су затворене, а многобројни рабини поубијани. Иако се стање нормализовало у првој половини VI века, установа егзиларха није била обновљена. Јевреји у Вавилону, као и они у Палестини, остали су тако без било каквог снажног централизованог руковођења.

У Вавилону је прекретница наступила са арапским преузимањем власти око 640. године. Оба велика јеврејска средишта први пут су се тада нашла под заједничком политичком управом. Главни град прво је био Дамаск, под династијом Омајада, па је Палестина била ближа центру моћи. Потом, од 750. године, под династијом Абасида главни град постаје Багдад, што је међу Јудејцима довело до превладавања вавилонског јудејства. Обновљена је установа егзиларха, па он и вође великих рабинских академија Суре и Пумбедите – тада обе у Багдаду – постају признати заступници Јевреја из Вавилона, као и оних из расејања, па чак и Палестине, мада уз извесна ограничења.

Политички пораз калифата ипак је донео и поступно премештање тежишта у оквиру јеврејског становништва. Египат, северна Африка и Шпанија постали су много значајнији него до тада, док је установа егзиларха изгубила на важности, а гаонске школе су пропале. Крсташки ратови – крсташки су освојили Јерусалим 1099. године – означили су крај те епохе и света јудејства у којем је настала рабинска књижевност. Иако је књижевна делатност у рабинском духу постојала још неко време, било је јасно да је то раздобље окончано. Тада су сами рабински списи постали предмет тумачења и разматрања, то јест они су постали примарна литература.

## 2. Почети рабинског покрета

С данашње тачке гледишта, година 70. представља непорециву прекретницу у јеврејској историји. Да ли је и за савременике то био такав рез, који је јасно одвојио време Храма и фарисеја од времена након 70. године, доба без Храма и с рабинима? Увођење назива *раби* (што треба разликовати од ословљавања са *раби*, у значењу *мој јосифодар*, *мој учитељ*) означава нарочиту свест новог времена. То се огледа у ТЕд III, 4 (Z., 460): „Онај који има ученике што сами, опет, имају ученике назива се *раби*. Ако су његови ученици заборављени, назива се *рабан*; ако су и ученици његових ученика заборављени, назива се (само) по имену.“ Терминологија коришћена у овом тексту не указује само на спољашњу промену након 70. године већ показује ново саморазумевање. То се није догодило изненада и неочекивано, што је јасно већ из осврта на другу половину II века.

Та промена у саморазумевању рабина показује се и у традицијском низу у *Авоџу* и АрН. У овим списима дају се прво спискови „парова“ до Хилела и Шамаја, оних који су, уназад све до

Мојсеја, међусобно повезани примањем и предајом *Торе*. После Хилела и Шамаја настаје прекид: само је за Јоханана бен Закаја примењена традиционална терминологија (*кибел – масар*), док се у додатим списковима патријараха и приликом набрајања других рабина типична терминологија не појављује. То показује настојање да се Јоханан повеже с „паровима“ и да се тиме рабинска традиција споји с фарисејском (*Saldarini*).

Као што *J. Neusner* истиче (на пример, *Phar.* III, 228, 282 и даље), та тежња још није изражена у доба рада у Јавнеу: тада се још није осећао прекид с временом пре 70. године. Она се запажа тек у Уши, када је постало јасно да се у ближој будућности неће поново успоставити претходно стање и да Храм неће бити обновљен: „Прави прекид у историји фарисејско-рабинског покрета не збива се 70. године, са уништењем Храма, већ 140. године, с разарањем јужне Палестине и с поновним успостављањем рабинског покрета и владе патријараха на северу“ (*Phar.* III, 283). Тек тада је јасно дошло до изражаја то да су догађаји из 70. године изазвали непоправљив рез; тада се отпочиње са изразитим надовезивањем на раздобље пре 70. године, Хилел и Шамај и њихове школе смишљено се представљају као претече рабинског покрета и проучавају се преци из времена до Шимона Праведног и Езре (Јездре), а ради успостављања континуитета све до Мојсеја.

Приповест о бекству Јоханана бен Закаја из Јерусалима постала је темељна приповест рабинског јеврејства (уп. *Schäfer; D. Boyarin, Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity, Phil.* 2004, 151–201). Требало је, међутим, доста времена док у томе нису препознати одлучујући нови почеци. Тек је касније постало јасно да је губитак државности и Храма био предуслов за успон рабинског јудејства. Природно, било је потребно још више времена док се рабинат није поставио као нов руководећи друштвени слој јудејства и док се разноликост јудејства из времена пре 70. године није свела на извесну једнообразност. Рабинско јудејство вероватно никад није представљало једини израз јудејског живота и тек је с вишевековним развојем постало *нормативно* јудејство, онакво какво се сматра да је било током целокупног тог раздобља.

### 3. Извори

Извори значајни за рабинско доба толико су једностранни да на основу њих створена историјска слика остаје у великој мери непоуздана – сам појам *нормативног* јудејства, на пример, потиче из тих извора. Политичке околности само су у општим цртама

приказане у нејеврејским изворима. Када је реч о унутрашњем развоју рабинског јудејства, међутим, у потпуности се морамо ослонити на сведочења самих рабина, то јест на књижевност једне једине групе унутар јудејства, пошто нам ниједна друга група унутар тадашњег јудејства није оставила књижевна сведочанства. Додуше, та се слика може делимично преиспитати и исправити на основу археолошких налаза (само у Палестини), као и на основу текстова светих отаца Цркве и других нејеврејских списа. Ипак, чињеница је да зависимо од сведочанстава самих рабина и да нам ниједна друга групација унутар тадашњег јудејства није оставила своја литерарна сведочанства. Када гаони – на пример, у делу *Седер танаим ве-амораим* или у *Писму Шерире гаона* – сликовито описују стање у рабинско доба, и они то чине у интересу одређене групације; ту не постоји никаква корекција рабинских представа. Стварно значење рабинског покрета за Јевреје, пре свега у талмудском периоду, треба посматрати са опрезом. Извесно је да су се рабини полако уздигли до водећег слоја у јудејству и да је књижевност њихове групације мало-помало постала готово канонска књижевност јудејства.

*Седер танаим ве-амораим* (СТА) обједињује учење о методу – у књизи се говори о томе како се важећа халаха изводи из рабинске књижевности и о томе како се *Мишна* односи према барајтама и халахичким мидрашима. Том материјалу додаје се традицијски ланац по узору на *Авош*, али и под утицајем исламског метода *isnad al-hadith*. Даје се списак патријараха од Хилела и набрајају се рабини учитељи до краја саворејског периода. Као што је запазио Азарија деи Роси у делу *Меор енајим*, списак се завршава 884. годином (датом по селевкидском рачунању времена и од стварања света). Због тога се 884. година обично узима као година настанка списа, што никако не може бити тачно, пре свега зато што је спис сачињен од више различитих делова. Неки од њих могли су доћи из Израела, а други су, опет, настали у Вавилону; каснији су могли настати у северној Африци и Француској, где је, у спису *Махзор Виџри*, изложен најпотпунији текст. Критичко издање (*Махзор Виџри*, основни текст): К. Kahan, прир., *Seder Tannaim we-Amoraim*, F 1935 (са уводом на немачком); уп. J. E. Ephrati, *The Sevoraic Period*, 14–32; S. Abramson, *Le-toldot nusach „Seder Tannaim we-Amoraim“*, J3 E. Z. Melammed, Ramat Gan 1982, 215–247 (фрагменти из Генизе); R. Brody, *The Geonim* 274–277.

*Писмо Пав Шерире гаона* (Iggeret Rab Scherira Gaon, овде ПШГ): године 987. Шерира, гаон из Пумбедите (око 906–1006), написао је Јакову бен Нисиму ибн Шахину и заједници Кајрована одговоре

на питања у вези с редакцијом *Мишне*, *Тосефће* и *Талмуда*. Шерира обједињује опис рабинских списа с набрајањем најважнијих рабина и гаона до свог доба. Сачуване су две рецензије, једна француска и једна „шпанска“ (по *Schlüter*-у, та „шпанска“ заправо је пре ашкенаска прерада). *B. M. Lewin* даје предност „шпанској“ верзији, али се данас првенство даје француској, која је једина потврђена у Генизи (уп. *Epstein*, IAL, 610–615; *Brody*, The Geonim, 20–25). Критичко издање: *B. M. Lewin*, прир., Iggeret Rab Sherira Gaon, F 1920, репр. J 1972; *M. Schlüter*, Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon. Mit einem Faksimile der Handschrift Berlin Qu. 865 (Or. 160) und des Erstdrucks Konstantinopel 1566, Tüb 1993 (с коментарсаним преводом обе верзије). Уп.: *S. Assaf*, Geonim, 149–153; *M. Beer*, The Sources of Rav Sherira Gaons Iggeret (јевр.), Bar-Illan 4–5 (1967) 181–196; *Ephrati*, The Sevoraiic Period 1–13; *I. Gafni*, On Talmudic Historiography in the Epistle of Rav Sherira Gaon: Between Tradition and Creativity (јевр.), Zion 73 (2008) 271–296.

#### 4. Периодизација јеврејске историје

Периодизација рабинског доба, утемељена на изворима, у потпуности је усклађена с позицијама и интересима рабина. Од кључне важности за њих био је однос с традицијом и учењем, што се одражава и у подели на периоде. Тако од Хилела и Шамаја до почетка наше ере [по Јосефу ибн Акнину, ученику Мајмонидовом, од Шимона Праведног, око 300. године; по *Сефер ха-Кабали* Аврама ибн Дауда (1160/1161. године), од 70. године, то јест од Јоханана бен Закаја] до Рабија и његових синова, то јест до раног III века, траје време *шананија* (арамејски *шана*, од јеврејског *шанах* – *јонављајши*, *јодучавајши*, *учијши*; учитељи заговорници усменог учења, преношеног непрестаним понављањем, које је касније посматрано као ауторитативно) (в. *Vacher*, ET, I, 193 и даље; II, 241). Потом до око 500. године делују *амореји* (*амар* – *рећи*, *објашњавајши*; тумачи танаитских учења). Доба *савореја* (*савар* – *мислијши*, *држајши*; прерађивачи *Вавилонској Талмуда*) траје од VI и највероватније VII века и продужава се до периода *јаона* (*јаон* – *узвишени*, назив старешина школа у Вавилону), све до XI века.

Таква периодизација веома је стара; већ у *Гемари Талмуда* и мидрашима постоји разлика између танаита и потоњих учитеља. Само се учитељи из времена настанка *Мишне* означавају као *шана* у исконском смислу (за другачије значење в. стр. 25).

Њихове изјаве уводе се уз одговарајуће глаголске облике (*шѐну*, *шѐни* итд.). Слично томе, и примена термина *амар* у специфичном смислу већ је талмудска; употреба термина *савора* и *ѓаон* потиче из гаонског периода. Тако се уобичајена периодизација појављује већ у СТА и ПШГ. У потпуности ју је разрадио Аврам ибн Дауд; од њега потиче и данас прихваћена подела танаитског периода на пет генерација и аморејског на седам.

## II. Рабинско школство

*Литература:* B. S. Cohen, On Local Academies in Talmudic Babylonia (R. Ada bar Ahava, R. Sheshet, R. Hammuna I and II) (јевр.), Zion 70 (2005) 447–471; Z. Dimitrowsky, прир., Exploring the Talmud I: Education, NY 1976; J. Florsheim, The Establishment and Early Development of the Babylonian Academies, Sura and Pumbeditha (јевр.), Zion 39 (1974) 183–197; I. Gafni, Babylonia 177–236 (с додатном литературом); B. Gerhardsson, Memory and Manuscript; D. M. Goodblatt, Instruction; *исџиу*, New Developments in the Study of the Babylonian Yeshivot (јевр.), Zion 46 (1981) 14–38; S. *исџиу*, The history of the Babylonian academies, CHJ IV, 821–839; C. Hezser, Jewish Literacy in Roman Palestine, Tüb. 2001; J. N. Lightstone, The Institutionalization of the Rabbinic Academy in Late Sassanid Babylonia and the Redaction of the Babylonian Talmud, StudRel/SciRel 22 (1993) 167–186; B.-Z. Rosenfeld, Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70–400 CE. History and Geographic Distribution, L 2010; J. L. Rubenstein, The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence, JSIJ 1 (2002) 55–68.

*О рукојолајању:* W. Bacher, Zur Geschichte der Ordination, MGWJ 38 (1894) 122–127; E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und Urchristentum, Göttingen 1951; Y. Breuer, „Rabbi is Greater than Rav, Rabban is Greater than Rabbi, The Simple Name is Greater than Rabban“ (јевр.), Tarbiz 66 (1996) 41–59; E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und Urchristentum, Göttingen 1951; G. Stemberger, Die Ordination der Rabbinen – Idealbild oder historische Wirklichkeit? Trumah 15 (2006) 25–52 (= Judaica Minora II 187–215).

*О духовном следбенишћиву:* R. Kirschner, Imitatio Rabbinum, JSJ 17 (1986) 70–79; J. Neusner, Talmudic Judaism in Sassanian Babylonia, L 1976, 46–135.

*Sitz im Leben* рабинске књижевности, уз синагогалну проповед и у мањој мери правну науку, јесте школски систем у најширем смислу. Та школска делатност одражава се у рабинским текстовима и значајно олакшава њихово разјашњавање. Истовремено је рабински школски систем у највећој мери допринео ширењу рабинског идеала, све док он није мање или више овладао целокупним јудејством. Због тога треба укратко приказати развој тог школског система. Два његова суштинска аспекта – ерминевтика и усмено предање – биће обрађени у наредним поглављима.

## 1. Основна настава

Већ Библија обавезује оца да подучава синове у вери (Понз 11, 19). У СифреПонз 46 (F. 104) то се објашњава и наводи се да отац са сином треба да разговара на светом језику и да га поучава *Тори*. Девојчице углавном нису биле поучаване (уп. неслагање у Сота III, 4). Већина очева није себе видела у улози оних који би ту обавезу испуњавали сами, нити су могли да узимају приватне учитеље, па се рано показало да је неопходно основати школе за дечаке. Рабинско предање то приписује Шимону бен Шетаху (пКет VIII, 11, 32с). Вероватно је Јехошуа бен Гамала, велики свештеник у годинама које су претходиле устанку против Рима, проширио школски систем по свим градовима, па су сви дечаци од шесте или седме године живота могли да похађају школу (Бб 21а). У тадашњим политичким околностима, међутим, његова иницијатива тешко је могла имати дуготрајан успех: након поменутог устанка морало се поново отпочети са успостављањем школског система, као и после устанка под Бар Кохбом и након тешких година до Хадријанове смрти. Од III века у рабинским изворима налази се више потврда постојању школа за дечаке, које су се онда с временом потпуно и учврстиле. Тако је чак и у танаитско време учењаку било забрањено да борави у месту у којем, између осталог, није било учитеља за децу (Санх 17б). Идеализована представа према којој је сваки јеврејски мушкарац неизоставно знао да чита и пише не би смела да потисне свест о томе да је то била крајња тачка дуготрајног процеса, до које се у доба Талмуда није још могло стићи (исцрпније о томе *Hezser, Literacy*).

Основна школа (*бет сефер* – кућа књије) налазила се у учитељевој кући, а касније често у синагоги или у њеној непосредној близини. Дете је тамо прво учило да чита библијски текст. Почињало је са учењем слова на таблици (плочи) (АрН, А6, Sch. 29, Б. 80), потом је добијало мале одељке *Торе* исписане на свицима (пМег III, 1, 74а) и на крају вероватно целокупну *Тору* на свицима. Књига с којом се почињало била је *Левийска* (ЛевР 7, 3, М. 156). Требало је да дете с временом проучи целокупну Библију и таргуме (уколико су били на располагању). Методе учења којима је давана предност биле су гласно читање (Ер 53б–54а) и стално понављање (Хаг 9б).

Опште похађање школе завршавало се у узрасту од дванаест или тринаест година (ПостР 63, 9, Th.–А. 692; Кет 50а; Авот V, 21, део у којем се наводе године јесте каснији додаток тексту). Деча-



ци који су желели да наставе са учењем одлазили су код учитеља Мишине у школу (*бет миграш* или *бет талмуд*), где су усвајали основе јудејског предања и халахе. Додатно опште образовање изнад основношколског нивоа одвијало се путем проповеди и преношења знања у синагоги и училишту током Шабата.

## 2. Рабинско образовање у Палестини

У Палестини су и основне и више школе називане *бет ха-миграш*. Израз *јешива* или арамејски *метивџа*, касније коришћен за рабинске школе, није употребљаван у том смислу у танаитско доба. Тада је схватан дословно као *заседање*, а означавао је и предмет о којем се говорило на таквом заседању; такође је фигуративно коришћен за *судницу*. Будући да је суд био отворен за јавност и да су расправе служиле и за практично поучавање, то је могло да наведе на настанак значења *висока школа*, *академија*.

Готово да ништа није познато о претечама рабинске школе из времена Храма, без обзира на то да ли су постојале као устројство фарисеја или књижевника. *Бет ха-миграш* на Гори сликовито је описан у ТСанх VII, 1 (Z., 425), али тај опис садржи елементе који су барем делом анахрони. Поред тога, ту се не мисли на школу у уобичајеном смислу речи, већ на објашњавање халахе од стране Великог суда у *џравоујаоној соби* пред слушаоцима, што, наравно, подразумева извесно поучавање. Често се, по пШаб XVI, 8, 15d, тврди како је Јоханан бен Закај пре 70. године у галилејском селу Араб водио училиште, али то у тексту није изричито наведено (уп. *Neusner, Development*, 133 и даље). Осим тога, текст је настао релативно касно и има анегдотски карактер, па је историјски тек условно користан. Најзад, *домови Хилела* и *Шамаја* не могу се посматрати као организоване школе (против тога *Gerhardsson*, 85: „... две различите школе, а не само два различита усмерења“). Навод из Бб 134а, о томе да је Хилел имао осамдесет ученика, треба посматрати као легенду.

Податке о добу после 70. године пружа, пре свега, барајта у Санх 32b: „Правду, правду ишти“ (Понз 16, 20). Следе имена учењака при јешиви: р. Елиезер у Лоду, р. Јоханан бен Закај у Берор Хајилу, р. Јехошуа у Пекину, рабан Гамалил у Јавнеу, р. Акива у Бене Бераку, р. Матја у Риму, р. Хананја бен Терадјон у Сикнину, р. Јосе у Сефори, р. Јехуда бен Бетера у Нисибису, р. (Ханина, сестрић р.) Јехошуе у расејању (то јест у Вавилону), Раби у Бет Шеариму, учењаци при *џравоујаоној соби*.

Текст је настао на основу краће верзије у Санх 32b, где се наводи да се правилан суд може наћи само само код р. Елиезера у Лоду и рабана Јоханана бен Закаја у Берор Хајилу, вероватно у вези с питањем Гамалиловог наслеђивања Јоханана у Јавнеу. Текст је касније преображен у списак школских центара вероватно из времена непосредно пре 200. године, када Раби још делује у Бет Шеариму, а не у Сефори (уколико намера није била да се Сефора не помиње два пута, јер је већ наведена у вези са р. Јосеом из претходне генерације).

Наше знање о раду школа, нарочито у танаитском периоду, врло је ограничено. У раном периоду организована школа вероватно је постојала само у седишту патријарха, где је била повезана са судом (не са Санхедрином у изворном смислу: в. *Levine, The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, J 1989, 76–83). Друге школе биле су заправо мале групе ученика које су настајале на местима где су живели познати учитељи; оне би постојале до учитељевог одласка или његове смрти. Од III века постоје већи рабински центри ван патријарховог седишта; у текстовима се стално помињу једноставно као „рабини Кесарије“ или „рабини с југа“ (вероватно из Лода). Најважније школе Галилеје у аморејско доба налазиле су се у Сефори (и након одласка патријарха у Тиверију) и у Тиверији; претпоставља се да је у Тиверији предавао р. Меир (пХаг II, 1, 77b), а захваљујући р. Јоханану бар Напахи (који је, по Шерири, умро 279. године), та школа стекла је велики углед. Основана је пре него што је патријархат ту премештен, а остала је значајна и када је он престао да постоји, чак и у исламском добу, све до времена када је Јерусалим поново постао средиште образовања.

### 3. Рабинске академије у Вавилону

Историја ових школа наведена је само у гаонским изворима из IX и X века (*Танхума*, СТА и, пре свега, ПШГ). Научници из XIX и XX века следили су Шеририне податке готово без изузетка, допуњујући их само талмудским материјалом. По тим подацима, велике вавилонске школе настале су у III веку. Рав, млађи Рабијев савременик, основао је академију у Сури на Еуфрату и био је њен први управник. Његов савременик Мар Самуил водио је академију у Нехардији; Нехардију је 259. године уништио Оденат, али је школа касније обновљена. Коначно, сматра се и да је Јехуда бар Јехезкел (Језекил) основао школу у Пумбедити како би заменила ону у Нехардији.

Гаонски извештаји, међутим, не могу се посматрати као поуздани архивски записи о академијама. Ти текстови заправо су засновани на извесним политичким тежњама – у ПШГ тежи се да се спречи оживљавање школе у Сури наглашеним понављањем тврдње да само Пумбедита има непрекинуту традицију. Када се гаонски наводи упореде са вТ, за који се сматра да је дело помених академија, ништа не указује на постојање великих рабинских академија у Вавилону у аморејском добу, као што је показао *D. Goodblatt*. У вТ термин који се користи за школу није *ješiva* или *mešivta*, већ *beit rab*, *učišteleva kuša*, с тим што се обично додаје рабиново име (места у Бавлију где би *ješiva* могла да означава школу припадају каснијем, анонимном слоју: *Rubenstein*). Поред других талмудских података, то показује да су вавилонски рабини у својим кућама или у својим школама подучавали групе ученика; те групе нестајале су по учитељевој смрти. Успешни учитељи понекад су окупљали веће групе ученика; тада су морали да поставе и помоћне учитеље и да тако организују рад школе. Ипак, јасно је да су гаони говорили о сопственим приликама описујући тај период. Када је реч о академијама Суре, Нехардије и Пумбедите у талмудско доба, то су заправо били многобројни значајни учитељи с групама својих ученика у тим градовима; тек у каснијој традицији почиње да се говори о великим академијама. Такве академије, у свом потоњем облику, ипак су настале тек у раном исламском добу и вероватно по исламским узорима.

Када је реч о *metodeama učenja*, између Палестине и Вавилона вероватно није било значајних разлика. Чак и на том ступњу образовања учење напамет, путем непрестаног гласног понављања градива, попут кантилације (Мег 32а), имало је апсолутну предност. Било је важно да се нешто научи, чак и кад се то није разумело; о смислу текста могло се размишљати касније (Аз 19а; Шаб 63а). У свим местима у којима је било довољно ученика постојао је учитељ, *šana*, који је морао да зна напамет највећи могући део предањског материјала и да га преноси ученицима путем непрестаног понављања. Иако су ти учитељи били незаменљиви јер су знали напамет многе текстове, рабини су их, с друге стране, често потцењивали због таквог механичког знања: „Маг мрмља и не зна шта говори. Тана подучава и не разуме оно што говори“ (Сота 22а). Упркос тој критици, улога тана остала је значајна и у гаонско доба – тана је био повезан с ритуалом учења, па његова улога није могла бити лако занемарена.

Већ у талмудско доба, тачније у гаонском периоду, поред вавилонских школа које су подразумевале рабине и њихове групе ученика (касније академије), појављују се и институције *širka* и *kala*.

Етимологија речи *кала* (такође *калах*, уп. и јеврејски *невесџа*) није разјашњена, мада се најчешће повезује са значењем *Торе* као невесте; *Gafni*, који је проучавао статуте хришћанских школа Нисибиса, предложио је извођење од грчког *kella* – *келија*, *собница за учење* [Tarbiz 51 (1981) 572 и даље]. Та институција, коју је исцрпно описао Натан ха-Бавли, била је нека врста вишедневне скупштине ученика и оних који су завршили рабинске школе. У гаонско доба такви скупови одржавани су током месеца елула, у лето, и адара, у зиму (*месеци кале*). Ова окупљања, која се први пут помињу почетком IV века, значајно су допринела настанку рабинских академија. Број учесника био је прилично велики: било је потребно да их се окупи најмање десет да би заседање могло да се води (Бб 12b). Тема кале био је трактат из рабинског предања (касније из *Талмуда*), чији је текст испитиван пре него што би се прешло на посебна питања. Та окупљања сигурно су имала посебан значај за коначно уобличавање вТ (в. *Goodblatt*, *Instruction*, 155 и даље; *Gafni*, *Babylonia*, 213 и даље).

*Пирка* (*одељак*, *џолавље*), која се такође помиње од IV века, јесте засебно предавање, делом с халахичком тематиком, а делом с хагадском, пред многобројном публиком, која је могла да обухвата и обичан народ. У гаонско доба *џирка* је редовно одржавана на Шабат у синагогама рабинских академија; предавање је држао вођа школе или егзиларх. Тако је *џирка* умногоме допринела ширењу рабинске духовности у народу (уп. *Goodblatt*, *Instruction*, 171 и даље; *Gafni*, *Babylonia*, 204 и даље).

#### 4. Ученици

Поред школског вида образовања који су пружали рабини, исто тако важан сегмент школовања било је и духовно следовање учених људи, *служба* ученика (*џалмид хахам*) код рабија. Та служба трајала је по неколико година и најчешће је подразумевала заједнички живот у истом домаћинству. Ученик је једино таквим школовањем могао постати значајан чинилац у рабинском друштву; без њега, упркос свем знању, остајао би необразован, *ам ха-арец* (Сота 21b–22a). Од учитеља је ученик сазнавао како да исправно поступа и угледао се на њега у свим видовима свакодневног живота: у одевању, начину говора итд. То је водило израженом традиционализму и свести о припадности одређеном слоју, а често и до наслеђивања положаја рабина, иако је тако нешто повремено и критиковано (на пример Нед 81a).

Циљ образовања било је оспособљавање ученика да самостално и слободно доноси одлуке у области религијског права. Традиционално је то било повезано са *семихом*, која је омогућавала право да се носи звање *рабина*. Од Рашија се среће мишљење према коме је у Вавилону, уместо назива *раби*, употребљавано звање *рав*, јер тамо *семихе* није било.

И тамо су, међутим, (упркос Бик 3,3,65d; Санх I 4a) постојале утврђене форме постављања на дужност, док је разлика између назива *раби* и *рав* у почетку била искључиво дијалекатске природе и тек се касније одразила и на значење (в. Y. Breuer). Свеукупно посматрано, реконструкција *семихе* веома је проблематична. „There is no evidence that *semikhah* was ever practiced in amoraic Palestine“ (C. Hezser, Social Structure 93).

Према традиционалном схватању, рабинска је семиха (јеврејски *наслањање*, одатле *рукополагање* као гест преношења службе) примаоца имала да оспособи за то да аутентично преноси традицију и да на тај начин осигура непрекинут традицијски низ од Мојсеја до одговарајућег актуелног тренутка. Називи семиха или *лисмох* нису, међутим, потврђени у Палестини. Уобичајан назив у Палестини гласио је *минуј*, односно *лиманой*, што значи *именовање* тј. *именовајти*. И рукополагање, односно гест полагања руке, изведен од назива *семиха*, помињу искључиво вавилонски текстови, и то уз свест о томе да гест није неопходан, већ да је довољно изговорити име учесника (Сан I 4a). Не може се, коначно, доказати ни то да је процедура настала по узору на Мојсејево рукополагање Исуса Навина. Нум 27,23 у том се контексту цитира тек у Санх 13б. Не постоје потврде о томе када је непрекинути низ у служби постао значајан. Повезивање семихе с традицијским низом према М Авот најраније се може доказати у АрН В (Sch 2; В 317). Санх 5a за рукоположење наводи формулу: „Сме ли да поучава? Сме. Сме ли да суди? Сме. Сме ли да одобрава (мисли се на разрешавање завета)? Сме“ (Санх 5a). У таквом развијеном виду рукополагање је омогућавало дотадашњем ученику да самостално поучава и одлучује у питањима халахе, да суди, одобрава профану употребу првенаца, разрешава завете, учествује у одређивању преступног месеца и изриче забране, при чему је учешће у утврђивању календара било могуће само у Палестини.

Постављање рабина, названо *минуј*, тј. вавилонски *семиха* односно *решуџа* (*ауџоритет*, *ауџоризација*), могло је пре свега означавати рукополагање рабина које је обављао његов властити учитељ, а у вези с тим, као што је и раније напоменуто, стицање права на учење и на одлучивање у халахичким питањима (али

не у истој области у којој је деловао учитељ). Оно се, међутим, могло односити и на право на учествовање у рабинском суду, а пре свега на одређивање календара, било на основу раније помениуте квалификације, било на основу именовања које је обавио патријарх. У другим текстовима под тиме се првенствено подразумева постављање на положај судије и сл., које би обављали патријарх или заједница, па чак и именовање на одређене функције на патријарховом двору, традиционално називано *Санхедрин*. Ограничење броја именовања објашњава се традиционалним бројем чланова тог тела или прагматичним побудама у вези са ослобађањем од одређених пореза, на која је права имао само ограничен круг људи.

Све те различите могућности за именовање Санх 1, 3, 19а систематично приказује као историјски процес: „Р. Ба рече: На почетку свако рукополагаше своје ученике... Али онда указаше част овој кући. Рекоше: рукоположи ли суд без патријархове сагласности, његово рукоположење није никакво рукоположење. А рукоположи ли патријарх без сагласности суда, његово рукоположење јесте рукоположење. Затим ипак одлучише овако: нека суд не рукополаже без сагласности патријарха, и нек патријарх не рукополаже без дозволе суда.“ Најкасније с крајем патријархата у периоду пре 429. сигурно се, међутим, поново прешло на децентрализоване облике рукополагања. И у Вавилону се, по свему судећи, правила разлика између дозволе за учење коју додељује властити учитељ и именовања на одређени положај које обављају заједница или егзиларх.

### III. Рабинска ерминевтика

*Литература:* P. S. Alexander, Quid Athenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Graeco-Roman World, у: P. R. Davies – R. T. White, прир., A Tribute to Geza Vermes, Sheffield 1990, 101–124; W. Bacher, ET; D. Daube, Alex. Methods; *учџџџ*, Rabb. Methods; *учџџџ*, Texts and Interpretation in Roman and Jewish Law, Jewish Journal of Sociology 3 (1961) 3–28 (перп. у Fischel, Essays 240–265; Daube, Collected Works 173–204); L. Finkelstein, Sifra I 120–191; M. Gertner, Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics, BSOAS 25 (1962) 1–27; A. Goldberg, Rede und Offenbarung in der Schriftauslegung Rabbi Aqibas, FJB 8 (1980) 61–79 (= Studien I 337–350); I. Heinemann, Darkhe ha-Aggada, J 1970; D. Instone-Brewer, Hermeneutics, Theology of, EMidr 292–316; L. Jacobs, Studies in Talmudic Logic and Methodology, Lo 1961 (уп. E. Wiesenberg, Observations on Method in Talmudic Studies, JSS 11, 1966, 16–36); R. Kern-Ulmer, Hermeneutics, Techniques of Rabbinic Exegesis, EMidr 268–292; S. Lieberman, Hell.; St. J. Lieberman, A Mesopotamian Background for the So-Called Aggadic „Measures“ of Biblical Hermeneutics?, HUCA 58 (1987) 157–225 (пре свега о нотарикону и гематрији); R. Loewe, The „Plain“ Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis, Papers of the Institute of Jewish Studies, Lo 1 (1964) 140–185; F. Maass, Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung, ZThK 52 (1955) 129–161; D. Patte, Early Jewish Hermeneutic in Palestine, Missoula 1975; G. G. Porton, Exegetical Techniques in Rabbinic Literature, RRJ7 (2004) 27–51; *учџџџ*, Hermeneutics, A Critical Approach, EMidr 250–268; A. Samely, Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah, O 2002. (уп. M. I. Gruber, RRJ 8, 2005, 301–314); G. Stemmerger, Hermeneutik der jüdischen Bibel, у: C. Dohmen, G. Stemmerger, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart 1996, 23–132; W. S. Towner, Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look, HUCA 53 (1982) 101–135; G. Vermes, Studies 59–91; J. Weingreen, From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition, Manchester 1976, 1–76; A. Yadin, Scripture as Logos. Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash, Phil. 2004; S. Zeitlin, Hillel and the Hermeneutic Rules, JQR 54 (1963) 161–173. Даља литература наведена је уз појединачне одељке.

Рабински списи настали су највећим делом из покушаја да се *Тора* као правило јеврејског живота прилагоди променљивим животним условима. Та актуализација *Торе* збивала се у *усменој Тори*, чији је развој пре свега повезан с библијским тумачењем, без обзира на то да ли је реч о непосредном извођењу новог одређења, о представљању из библијског текста или о каснијој одбрани предањског израза помоћу неког библијског места. Однос рабина према Библији често изгледа као вишеструко



самовољан, али је он заправо био одређен појединим правилима (*мидои*). Та правила рабинска традиција сврстала је с временом у групе: седам Хилелових правила, тринаест Јишмаелових правила и тридесет два правила р. Елиезера (бен Јосе ха-Гелилија).

Наравно да је и пре формалног одређивања тих група правила постојала методологија библијског тумачења, блиско повезана с настојањима да се текст тачно преда. Рани проучаваоци Библије називају се *соферим*, од *сефер*, *књија*, али је тај назив повезан и са значењем глагола *бројаји*, пошто је један од најважнијих њихових задатака било пребројавање речи у сваком библијском спису, као и утврђивање учесталости појаве појединих речи, па чак и слова (уп. Кид 30а). Они су такође правили спискове израза који се у Библији појављују једном или двапут. Такви спискови олакшавали су објашњавање текста на основу паралела и уопште на основу библијског контекста, што је битан принцип библијског тумачења – *Тору* тумачити *Тором* (по пМег I, 13, 72b, већ је Ноје тако чинио). Постојање различитих рецензија библијског текста у Кумрану може говорити против тога да је овакав приступ рано уведен. Ипак, ти текстови сведоче и о труду уложеном у утврђивање текста, што је у рабинској традицији постојало од најранијих почетака.

Једноставно објашњење речи извођено је на основу њихове опште употребе и на основу поређења са страним језицима. Уводило се формулом *ен ... ела*, што значи *нишија друјо до* оно или ово. С друге стране, тај израз често је примењиван и када објашњење никако није произлазило из значења речи, већ је пре било теолошко тумачење или чак алегоријско преобликовање дословног смисла (што не мора неизоставно бити плод каснијег развоја). Таква објашњења постојала су можда у глосама текста повезаног с Библијом или чак у посебним збиркама. Уп. *W. Reiss, Wortsubstitution als Mittel der Deutung. Bemerkungen zur Formel ein... ela*, FJB 6 (1978) 27–69.

У вези с применом правила тумачења треба доследно разликовати халаху и хагаду. Халаха је у начелу утврђена већ својом библијском утемељеношћу: тумачење Библије тако је више или мање ограничено задатком да се постојећа халаха библијски утемељи и подупре. Утолико је халахичка егзегеза више везана за традицију него што је то хагадско тумачење. С друге стране, халаха се мора прилагођавати променљивим околностима; у свакој таквој ситуацији настоји се да се оствари у што већој мери јединствена халаха. То има за последицу стално прилагођавање. Хагада, насупротив томе, нема непосредног утицаја на практичан живот и поштеђена је тог непрестаног прилагођавања, чак и



онда када је у служби неке полемике или се користи ради одбране од појединих идеја у датој епохи. Тако је хагада постојанија од халахе, иако није тако строго принципијелно одређена као она.

## 1. Седам Хилелових правила

*Литература:* A. Schwarz, Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur, Karlsruhe 1897; *устџи*, Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur, W 1901; *устџи*, Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Litteratur, W 1909; *устџи*, Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur, W 1913; *устџи*, Die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen Literatur, W 1916; J. Bergman, Gezera shawa mahi?, Sinai 71 (1972) 132–139 (разлика у односу на *хекеи*); M. L. Chernick, Hermeneutical Studies in Talmudic and Midrashic Literature (јевр.), T-A 1984 (о *Kelal u-ferat u-kelal* и *Ribbui u-mi'ut*); *устџи*, Internal Restraints on Gezerah Shawah's Application, JQR 80 (1989) 253–282; *устџи*, Gezerah Shavah: Its Various Forms in Midrashic and Talmudic Sources (јевр.), Lod 1994; M. Kahana, Qawim le-toldot hitpathutah shel middat kelal u-ferat bi-tequfat ha-Tannaim, у: M3 T. Lifshitz 173–216; M. Weiss, The Gezera Shava and the Kal Va-Chomer in the Explicit Discussions of Bet Shammai and Bet Hil-lel (јевр.), Sidra 6 (1990) 41–61.

Седам Хилелових *мигоџа* није установио сам Хилел, већ су то сабрани уобичајени основни начини извођења доказа из тог доба. Увођење правила у фарисејско тумачење списка обично се повезује са одломком пПес 6, 1, 33а: на питање о томе да ли се пасхална жртва сме припремати у суботу која се поклапа са 14. нисаном Хилел је одговорио потврдно. То заснива на закључивању од мањег ка већем (дневна жртва потискује Шабат, иако се у Библији не налаже принос под претњом прогона; још је јасније да пасхална жртва потискује суботу јер је прописана под претњом смрти), уз закључак на основу аналогije (дневна жртва, као и пасхална, треба да се принесе у тачно одређено време – *бе-моадо*: Бр 9, 2; 28, 2; тако је пасхална жртва изједначена с дневном жртвом у томе да потискује суботу) и уз предметну аналогiju (у оба случаја реч је о општој жртви). Сва Хилелова логичка извођења нису могла да убеде племе Батире, његове слушаоце, све док се он није позвао на своје учитеље Шемају и Авталиона, тако заснивајући своје тврдње на традицији. У истој приповести (краћа је у бПес 66а) у верзији ТПес 4, 13 (L., 165с) не помиње се племе Батире, нити Шемаја и Авталион као Хилелови учитељи. У Т се не појављује ни полемички исказ о томе да је тек позивање на традицију било доказ (уп. *Neusner*, Phar. I, 231–235, 246–251). Контекст у Т указује на то да се Хилелово позивање на

учитеље односило само на халаху, а не и на правила тумачења (*Liebermann, Hell.*, 54). Блискост Хилелових правила са уобичајеним правилима тумачења у јелинистичкој реторици, која су такође ушла у римско тумачење права (уп. *Daube, Rabb. Methods*), не треба, дакле, објашњавати тиме што су Хилелови учитељи Шемаја и Авталион следили прозелитску традицију и учили и подучавали у Александрији (против тога: *Daube, Rabb. Methods*, 241). Непосредно преузимање правила из јелинистичког света није могуће доказати, па чак ни онда када се укупни поредак и терминологија правила могу довести у везу с јелинистичким утицајима.

ТСанх VII, 11 (Z., 427), где се набрајање седам правила уводи реченицом: „Седам речи је стари Хилел испред старца Патире протумачио“, не односи се на приповест из ТПес, где се племе Патире/Батире не помиње. У приповести се не помињу околности које су довеле до увођења правила, она није успостављена као илустрација за то, нити се из ње изводи списак; у приповести се помињу само закључак од мањег ка већем и закључак на основу аналогije (у Т уопште не изричито), а додаје се и предметна аналогija (*хекеиш*), која се не налази на списку. Историјски посматрано, повезивање седам правила с Хилелом не може бити потврђено.

Осим у ТСанх, текст Хилелових правила наведен је и у уводу *Сифре* (F. 9 и даље), као и у АрН, А37 (Sch. 110). У *Сифри* је припојен тумачењу тринаест Јишмаелових правила; правила 3 и 4 су спојена: *убинјан ав ушне кеишувим*; она заиста иду једно уз друго, али су раздвојена да би се добило њих седам (другачије мисли *Finkelstein*, који *ушне кеишувим* сматра 13. Јишмаеловим правилом). Списак је у АрН наведен с другим списковима са седам тачака; *Neusner*-ова тврдња да је у АрН он копиран из Т (Phar. I, 275) не може се доказати. Такође, чини се да се списак у Т појављује као накнадни додатак поглављу, вероватно да би се добило седам тврђења. Тај текст био је општепознат у школама и, према потреби, коришћен је у различитим списима.

1) *Кал вахомер* (тачније: *кол – лакоћа*: на пример, почетак *Сифре*, *Cod. Assemani* 66; у уобичајеном изговору избегава се мешање са *кол*, *џлас*. Закључивање *a minori ad maius*, од лакшег (мање значајног) ка тежем (значајнијем) и обратно. Према Јишмаелу, већ се у *Тори* то правило примењује десет пута, на пример Пост 44, 8 (ПостР 92, 7, Th.–A. 1145). Пример који се не налази у Библији јесте Кет 111b: „*кал вахомер* пшеничног зрна: оно бива погребено неодевано, а потом излази као одевано. Колико више то треба очекивати за праведнике, који бивају погребени као одевени.“ Правило се не сме примењивати да би се оправдала

тежа казна: „Довољно је када је оно што следи из реченице која се тиче права истоветно са оним из чега је следило“ (Бк II, 5).

2) *Гезера шава*, дословно *истиа одлука* или *одреџба*. По *Liebermann*-у (Hell., 58 и даље), овај израз нејасне етимологије настао је по аналогiji с термином *synkrisis pros ison* из јелинистичке реторике (први пут се појављује код Хермогена, II век). То је закључивање на основу аналогije. Строго узевши, примењује се само када се у двома (поређеним) реченицама из *Торе* појављује исти израз и када се, по могућству, он појављује само на тим местима; осим тога, ти изрази на којима се заснива закључивање по аналогiji не би требало да буду неопходни за разумевање реченице, тако да се може претпоставити да су већ у самој Библији изречени с обзиром на ту аналогiju (Шаб 54а). Поред тога, правило *гезера шава* треба примењивати с крајњим опрезом и само онда када то подржава традиција: „*Гезера шава* не треба да примењујеш површно“ (Кер 5а), „Нико не закључује по аналогiji на основу сопственог ауторитета“ (пПес VI, 1, 33а). Само под тим условима, касније не тако строгим, законски пропис (по правилима) поменут на једном месту у *Пейшокњижју* важи и за друго место. На пример, у Лев 27, 7, каже се да то што неко има шездесет и више година при испуњавању завета има одређен значај. У Ар IV, 4, то „и више“ примењује се као важећи исказ и када се на другим местима наводе године без јасног одређења (Лев 27, 3 и 5): произлази да се увек мора полазити од навршених година живота, и када је то отежавајућа околност, и када је олакшавајућа; реч *година* увек треба тумачити исто (*шана, ли-гезера шава*). Блиско повезан с правилом *гезера шава* јесте тзв. *хекеш*, не тако строга предметна аналогija (на пример, Хилел у пПес VI, 1, 33а).

3) *Бинјан ав ми-кайув ехад*, дословно *оснивање йородице* (ав као скраћено за *бей ав*), на основу једној библијској *местиа*. „На основу ове егзегетске нормe, посебно правило које се налази у једној групи повезаних библијских места примењује се на све њих. Тако главно место повезује сва остала и даје им заједнички карактер“ (*Bacher*, ET, I, 9). У пСанх I, 1, 18, р. Елеазар бен Педат наводи: „На сваком месту где се каже: 'И Бог', мисли се на Бога и његов Савет. А то је *бинјан-ав*: на свим местима на којима стоји *ва-јомер*, 'и Он рече', изречена је невоља.“ СифреПонз §148 (F. 202) изводи се из Понз 17, 6: тамо где се израз *јимаце*, „он се среће“, изриче у одређеном контексту увек постоји захтев за постојање два или три сведока.

4) *Бинјан ав ми-шне кейувим* означава исто извођење засновано на два или три библијска места. Тако се, на пример, пропи-

си да роб мора бити ослобођен када му власник избије око или зуб (Изл 21, 26–27) уопштавају: за све оно што је ненадокнадиво робу следује слобода као обештећење (Мех Незикин, 9, Л. III, 72 и даље).

5) *Келал у-ферај у-ферај у-келал, ойишје и йосебно, йосебно и ойишје*, то јест ближе одређење општег на основу посебног и посебног на основу општег. Тринаест Јишмаелових мидота разлажу ово правило на осам правила (бр. 4–11). О паралелама у римском тумачењу права в. *Daube, Rabb. Methods*, 252–254. У уводу *Сифре* (Ф. 5 и даље) ово правило објашњава се на следећи начин: „Како се развија закључак од општег ка посебном? Прво се каже: 'Од домаћих животиња' (сме се приносити жртва: Лев 1, 2). Тај уопштени исказ укључује и оно што се потом подробно излаже: 'Од говечета и ситне стоке'. Како се долази до закључка од посебног ка општем? 'Ако неко да на чување магарца, говече, овцу': то је подробен исказ, а следи уопштавање: 'или било коју домаћу животињу' (Изл 22, 10). Закључак од посебног ка општем значи да општи израз додаје нешто појединим примерима.“

6) *Ке-јоце бо бе-маком ахер, слично на друјом месју. Daube* (Rabb. Methods, 260) тај израз (дословно *како из йоја йроизлази*) изводи из јелинистичког стручног израза *sybainein, йодугарайи се, йроисйицайи из закључној следа*. Ово правило слично је закључивању по аналогији, али није тако строго ограничено. Пример је почетак Мех (Л., I, 1–3), где се претпоставка да оно што је прво поменуто у Библији увек има првенство оповргава тако што се за сваки пример даје библијски стих с другачијим следом. У Изл 3, 6, каже се: „Бог Аврамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев“; у Лев 26, 42, насупрот томе, стоји: „Тада ћу се опоменути завета свога с Јаковом, и завета свога са Исаком, и завета свога с Аврамом опоменућу се.“

7) *Давар ха ламед ме-инјано, закључак на основу конйекстйа* библијског исказа. Ово правило је општепознато због своје логике. Акивина тврдња у СифреБр §131 (Н. 169) о томе да се „сваки библијски одељак треба тумачити у складу са оним који стоји уз њега“ изгледа да значи то исто; ипак, овај принцип не води природној егзегези из контекста, већ често понављаним тумачењима из (за савременог читаоца!) случајне подударности два израза. Пример за Хилелово правило: барајта у Санх 86а јасно се позива на извођење из контекста у тумачењу Изл 20, 15: „Не кради“. По мишљењу рабина, ту је реч о отимачини, али и о другим правилима у вези с људима. У Лев 19, 11, насуп-

прот томе, исказ „Не крадите“ у постојећем контексту односи се на крађу новца.

## 2. Тринаест мидота р. Јишмаела

*Литѝераѝура*: L. Finkelstein, Sifra I 147–191; A. Freimann, J3 A. Schwarz, B-W 1917, 109119; G. G. Porton, Ishmael IV 160–211. (списак јеврејских коментара тринаест мидота); G. G. Porton, Ishmael, IV, 160–211.

Р. Јишмаел, велики учитељ генерације пре Бар Кохбе, сматра се пре свега противником р. Акиве у области тумачења Библије. Насупрот чврсто утврђеном тумачењу појединих речи, а свакако и слова, он истиче принцип: „Тора говори језиком људи“ (СифреБр §112, Н. 121); тако он, на пример, одбацује значење апсолутног инфинитива *хикареѝ* испред свршеног глагола *ѝи-кареѝ*: „То су стилска понављања која се у Тори користе на свој начин“ (пЈев VIII, 1, 8 и даље); одатле даље разјашњавање таквих удвостручених израза није неопходно.

Јишмаелу је, као и Хилелу, приписан низ правила тумачења – тринаест мидота (број 13 је традиционалан, при уобичајеној подели било би их шеснаест; Арон ибн Хајим у коментару *Сифре* из 1609–1611. долази до седамнаест правила). Текст се налази на почетку *Сифре* (Ф. 3 и даље). Та правила веома су цењена у јудејству: она образују значајан део свакодневне јутарње молитве (тако је већ у најстаријем потпуном *Сидуру*, који је дело рав Амрама гаона). Од средњег века многи јудејски учитељи објашњавали су их оним што је предато на Синају [укупна поставка: G. Fischer, Jeschurun 7 (1860) 485–487]. МхГ Изл 21, 1 (М. 458) уводи текст мидота: „Р. Јишмаел каже: То је тринаест мидота којима се Тора тумачи, а који су предати Мојсеју на Синају.“ D. Hoffmann је тај текст унео у своје издање МрС; то се ипак не може потврдити налазима из Генизе, па се зато тај одломак не појављује у издању *Epstein–Melamed*. Текст мидота налази се и у МхГ Лев 1, 2 (S. 17), где је јасно цитиран из *Сифре*.

Тринаест мидота заправо су само проширена верзија седам Хилелових мидота: J. 1 = X. 1; J. 2 = X. 2; J. 3 = X. 3 и 4; J. 4–11 настали су разлагањем X. 5; J. 12 = X. 7; у Хул 63а каже се да је овај мидот један од „тринаест мидота по којима се Тора тумачи“, али се Јишмаел не помиње. X. 6 је испуштен.

J. 13 је нов: „Два стиха у спису међусобно су противречна, док је трећи стих тај који одлучује између ова два.“ Пример је Мех *Писха* 4 (L., I, 32): „Акива указује на то да према Понз 16, 2,

пасхалну жртву треба приносити од ситне стоке и говеда, а по Изл 12, 5, од оваца и коза. Како та два места у библијској књизи разумети на прави начин? Говори: Ово је правило (тумачења) *Tore* – два стиха у спису међусобно су противречна. Она остају на својим местима, док трећи стих одлучује између њих. У Изл 12, 21, помиње се само ситна стока за пасхалну жртву; на основу тога јасно је да је само ситна стока подесна за пасхалну жртву, а не крупна.“ в. *D. Henschke*, *The Rabbis' Approach to Biblical Self-contradictions* (јевр.), *Sidra 10* (1994) 3955; *A. Yadin*, *Shnei Ketuvim and Rabbinic Intermediation*, *JSJ 33* (2002) 386–410.

Веродостојност приписивања тринаест мидота Јишмаелу исто се тако тешко може доказати као и када је реч о приписивању седам правила Хилелу. *G. G. Porton* (*Ishmael*, 2, 65) на основу стила показује да је списак у *Суфри* текст састављен од других списа. Стога нема разлога „да буде приписан једном аутору који није редактор или чак једној школи“. Анализа Јишмаелових егзегетских предања у танаитским збиркама показује следеће: „Јишмаел никада не користи већину својих егзегетских метода. Он најчешће примењује аргумент *a fortiori* и *їезера шава*, исте принципе који су били уобичајени у нејеврејском свету његовог времена“ (исто, 6). Када пратимо принципе које он примењује у тим текстовима, видимо да је могао знати у највећој мери за пет правила. Такође, не треба се строго држати разграничења између Јишмаелових и Акивиних метода: „Акива често примењује технике које се обично приписују Јишмаелу, а Јишмаел користи методе које се обично приписују Акиви (*Ishmael*, IV, 208). У Јишмаелово време, дакле, нису постојале две егзегетске школе с јасно раздвојеним методама; када се у рабинским текстовима прави разлика између Јишмаеловог и Акивиног метода, реч је обично о палестинској *Гемари*“ (*Ishmael*, IV, 209); „Изгледа да је уобичајена слика Јишмаелове егзегетске праксе у најранијем виду аморејска конструкција“ (*Ishmael*, II, 7).

Караит Јехуда Хадаси у представљању караитског веровања *ешкол ха-кофер* (издање Eupatoria 1836, проширени репр. Lo 1971, 124b), започетом 1148. године, изјаснио се против ових мидота и, уз то, указао на њихову сличност са дванаест грчких правила *ergasiai kai epicherēmata*. При томе се позива на средњовековну схолију Хермогеновог списа *Peri heureseōs*. Непосредне паралеле с правилима *ergasiai* постоје само код прва два Јишмаелова и прва два Хилелова правила; извесна сличност, међутим, постоји с неким од тридесет два Елиезерова правила, која је Хадаси такође цитирао (уп. *Lieberman*, *Hell.*, 56).

## 3. Тридесет два мидота

*Литература*: H. G. Enelow, прир., The Mishnah of Rabbi Eliezer or the Midrash of Thirty-Two Hermeneutic Rules, NY 1933, репр. 1970 (текст са уводом на енглеском језику); V. Aptowitzer, Das Alter der Baraita der 32 Normen J3 A. Schwarz, B-W 1917, 121–132; Albeck, Derashot 434–436; L. Bardowicz, Die Abfassungszeit der Baraita der 32 Normen für die Auslegung der Heiligen Schrift, B 1913; J. N. Epstein, On the Mishna of R. Eliezer Son of R. Jose the Galilean (јевр.), Tarbiz 4 (1932) 343–353; *исџи*, Mishnat R. Eliezer, HUCA 23/2 (1950Q) део на јеврејском 1–15 (репр. Studies II 221–247); M. Moreshet, The Language of „Mishnat R. Eliezer“ (јевр.), Bar-Ilan 11 (1973) 183–223; M. Zucker, Le-pitron ba'ayat l'“b middot u-mishnat Rabbi Eliezer, PAAJr 23 (1954), део на јеврејском 1–39.

Тридесет два мидота добила су назив по Елиезеру бен Јосеу ха-Гелилију (генерација после Бар Кохбе). Све до XIX века тај текст, цитиран први пут код граматичара Абулвалида ибн Ганаха (XI век), био је познат само на основу *Сефер Керијуџа* Самсона Хинонског (1260–1330) (издање J. M. Sofer, J 1965), а у караитској традицији захваљујући Јехуди Хадасију. У верзији текста МхГ Пост (М. 22 и даље) појављују се тридесет три мидота (подела 29. мидота); Enelow у студији помиње тридесет три мидота, али набраја само тридесет два. Показало се да је извор МхГ *Мишнат* р. Елиезера, дело које се назива још и *Миграш Ајур* или *Миграш тридесет два мидота*.

Датовање мидраша је спорно. Enelow тај рад, у којем се не цитирају учитељи после III века, сматра „плодом танаитске традиције“ (59), „насталим свакако до краја IV века“ (60). С друге стране, већ је Bardowitz предложио датовање у вези са Саадјом. То прихвата и M. Zucker, по коме су тридесет два мидота избор из четрдесет девет правила Самуила бен Хофнија, који је, опет, стварао пре свега на основу Саадјиног дела. За нешто раније датовање залажу се Epstein (Ираклијево време) и Albeck (VIII век). Moreshet на основу језика рад датује у време између 600. и 800. године. У сваком случају, касно датовање важи само за последњу верзију списка, који ипак није једнообразан и чије традиције сежу до талмудског доба. Ипак, у *Талмуду* се тридесет два правила још не помињу. У Хул 89а цитира се р. Јоханан: „Тамо где у хагади чујеш речи Елиезера бен Јосеа ха-Галилија изоштри свој слух држећи се тог места.“ Елиезерова слава као хагадисте могла је учинити да се правила доведу у везу с њим. У неким издањима *Талмуда* она су одштампана после трактата *Берахой*. Раши, Аврам бен Давид и Закуто у наслову барајте не ишчитавају „тридесет два правила којима се тумачи хагада“, већ *Тора*. S. Krauss одатле



закључује да ови мидоти важе и за халахичко тумачење (J3 A. Schwarz, 572). То важи за поједина правила, док су друга недвосмислено хагадска.

1) *Рибуј, увећавање, укључивање, убрајање*, када се у Библији користе речце *аф* и *іам* (*іакође*) или акузативна партикула *еіі*. Тако се у ПостР 1, 14 (Th.-A. 12) тумачи Пост 1, 1 („Створи Бог небо и земљу“, у јеврејском двапут заступљена акузативна партикула *еіі*) на следећи начин: „Небо: то су Сунце, Месец и сазвезђа; земља: то су дрвеће, трава и Еденски врт.“ Халахичка примена: по Ар I, 4, одлаже се погубљење на смрт осуђене прељубнице која је трудна док се не породи. У Ар 7а то се темељи на Понз 22, 22: *у-меішу іам шнехем*, „нека се (прељубници) погубе обоје“, човек и жена са зачетим дететом. Уп. М. Chernick, *Hermeneutical Studies in Talmudical and Midrashic Literature* (јевр.), ТА 1984; *исіи*, Hitpatchut, tsura u-mibne ba-draschot schel ribbujim u-mi'utim, PAAJR 49 (1982), јеврејски део 105–122.

2) *Миуіі ах, оіраничавање, искључивање, умањење*, приказа-но речима *ах*, *рак* (*само*) и *мин* (*од, из*). Пост 7, 23: „само (*ах*) Ноје оста“. По ПостР 32, 11 (Th.-A. 298), то треба овако разумети: „*ах* значи ограничење: такође је пљувао крв због хладноће“, дакле није прошао без штете. Халахичка примена: „и буди (*ах*) весео“ (Понз 16, 15). Према Сук 48а, то укључује вече последњег дана празника Сукот, но не и први дан: тај први дан овим *ах* је искључен.

3) *Рибуј ахар рибуј, укључивање на основу укључивања*, повезивањем две партикуле поменуте под бројем 1. У МдСам 20, 5 (В. 54а) тумачи се 1Сам 17, 36: „И лава (*іам еіі ха-ари*) и медведа (*іам еіі ха-доб*) убијао је твој слуга“, у име р. Натана: он је убио четири лава (додатно по једног за *іам, еіі* и члан). Другачије је у халахи, где важи: „Укључивање на основу укључивања значи умањење“ (СифраЦав 11, W. 34d). Када се у Лев 7, 12, за захвалну жртву два пута захтева да буде „са уљем“, за то се користи само пола ина уља, а не цео ин, као код обедних жртава (уп. Мен 89а, где се то мишљење приписује Акиви). У СифреБр §124 (Н. 155 и даље) примењује се иста кључна реченица као правило р. Јишма-ела за спаљивање црвене јунице (у Бр 19, 5, двапут се каже *сіа-лиіи*): узима се само онолико дрва колико је неопходно. Р. Јехуда, с друге стране, то тумачи на сасвим другачији начин: не треба штедети, дакле у удвострученом *рибуј* види појачавање израза.

4) *Миуіі ахар миуіі, повезивање две ограничене или изузете партикуле*: „Искључивање по искључивању значи закључивање.“ Тај принцип р. Меир халахички примењује у Мак 9б: и слепац који је ненамерно ударио некога мора отићи у град предвиђен за



уточиште јер два искључивања – „нехотице (да не види)“ (Бр 35, 23) и „нехотице (без намере)“ (Понз 19, 4) – значе закључивање. Овај аргумент ипак није општеприхваћен. Још један пример је хагадска примена у 1Цар 8, 9: „У ковчегу не беше ништа осим две плоче камене.“ Двоструко ограничавање *en ... rak* води до претпоставке да су ту били свитак *Торе* (Бб 14b) и/или комади првих таблица.

5) *Кал вахомер мефораиш*. Јасно дат закључак *a minori ad maius*, и обратно. Уп. Хилелово прво правило.

6) *Кал вахомер саїјум*. Назначен закључак *a minori ad maius*, и обратно.

7) *Гезера шава* и 8) *бинјан ав*. Уп. Хилелово друго и треће правило.

9) *Дерех кецара*. Скраћени или елиптичан начин изражавања. У Понз 21, 11: „И угледаш у робљу лепу жену“ (*ешетї је-файї ѿоар*). Из *status-a coniunctus ешетї* наместо *иша* следи већ у Сифре Понз §211 (F. 245): „и када је она удата жена“ (*ешетї иш*), неко се сме њоме оженити.“ Касни мидраш *Леках Тов* разјашњава то место: „Свуда где стоји *ешетї* мора да уследи и допуна, на пример *ешетї кесилуї* (‘жена безумна’, ПрС 9, 13). А зашто се овде каже (само) *ешетї*? Да би се поучавало: и онда када је она удата жена (*ешетї иш*).“

10) *Понављање* се користи за тумачење. У ПостР 89, 9 (Th.–А. 1098) Јехуда б. Илај каже: „Заиста им је требало да четрнаест година испуњених глађу дођу на Египат“ (Пост 41, 3 и 6: седам мршавих крава, седам штурих класова). Нехемија одговара: „Заиста је извесно било одређено двадесет осам година: четрнаест је фараон видео (у сну) и то рекао Јосифу“, тиме је, дакле, поновио број. А зато што и Јосиф понавља речи фараоново, морало би, по мишљењу рабинâ, бити речи о четрдесет две године. – У Санх I, 6, доказује се на основу двапут поменутог „збор“ у Бр 35, 24 и даље, да суд у ужем виду мора имати двадесет три члана: „збор“ = 10, како се изводи из Бр 14, 27, где се подразумева да „збор“ обухвата дванаест ухода, без Исуса Навина и Халева. На два пута десет додају се још три члана, потребна због других разлога. – Барајта у Хул 115b подразумева под троструким: „Немој да куваш јагње у млеку његове мајке“ (Изл 23, 19; 34, 26; Понз 14, 21), забрану јела, кувања и употребљавања. По Акиви, међутим, три пута поменута реч *јаїње* значи да се библијска забрана кувања у млеку не односи на птице, дивљач и нечисту стоку. – У трактату *Мех Вајаца* 5 (L., II, 119) Церика на основу три пута поновљеног „данас“ у Изл 16, 25 (о мани: „Једите то данас, јер је данас субота Господња,

данас нећете наћи у пољу“) закључује да се у суботњи дан морају држати три оброка (уп. Шаб 117b). – Јошија користи троструко *елохим* у Изл 22, 7, као доказ за то да у грађанским парницама које се тичу новца одлучују тројица судија: Мех *Незикин* 15 (L. III, 119); уп. Санх 3b.

11) Оно *шио* је заједничко, а раздвојено је (помоћу соф *йасук* или неког другог акцента који раздваја). У 2Дн 30, 18 и даље, подела стихова заправо ремети смисао, док се на другим местима преко тога прелази да би се представа библијски поткрепила. У Мак III, 10, повезује се *бе-мисйар* из Понз 25, 2, са *арбаим*, првом речју следећег стиха (број 40), како би се тиме засновало ограничавање казне батинањем на тридесет девет удараца: „*бе-мисйар арбаим*: број који је најближи броју 40.“ – У трактату Мех *Писха* 16 (L., I, 139) Јосе ха-Гелили повезује забрану „да се ништа квасно не једе“ (Изл 13, 3) с речју „данас“ у наредном стиху, што би значило да је Израел у Египту само тог дана јео бесквасно. – У *Сифри, Кедошим* 2 (W. 87d) на основу Лев 19, 10, изводи се пропис о томе да поседник не треба да даје предност једном сиромасу над другим тиме што ће му помагати дајући му да пабирчи: тако се оно: „Немој пабирчити, и немој купити“, везом и атнахом спаја с пратећим „сиромасу“ (уп. Гит 12a). – У *Сифри, Кедошим* 7 (W. 91a) Симеон бен Елеазар доказује захтев да старац не сме досађивати својим људима тиме што је у Лев 19, 32: „И бој се Бога свога“, атнахом раздвојено: „Старче, бој се Бога свога.“

У вези с том неграматичком поделом реченица која служи посебном тумачењу стоји и повремена нерешеност у погледу тога где одређена реч припада. Иси бен Јехуда у трактату Мех *Амалек* 1 (L., II, 142) каже да у *Тори* постоји пет речи због којих тас не би отишао на страну претходног или наредног (и у Јома 52a–b; о томе M. Breuer, *Biblical Verses of Undecided Syntactical Adhesion* [јевр.], 58, 1994, 189–199). Халахички пример јесте Сота VII, 4: по Понз 25, 9, удовица треба деверу који није спреман на деверски брак да изује ципелу, пљуне му у лице и каже: „Тако бива човеку који не гради кућу брату своме.“ Р. Јехуда дозвољава да „тако“ иде уз „каже“, као и уз „бива“; за паралеле у области јелинистичких мерила *synthesis* и *diairesis* в. *Daube*, *Alex. Methods*, 34–44.

12) Нешто се узима у поређење и тако се добија сасвим нов смисао (уп. Хилелово прво правило). У Санх 74a говори се о томе да претња смрћу може постојати за све грехе, изузев за идолопоклонство, родоскврнуће и убиство. У вези с родоскврнућем и убиством раби запажа: „То је исто као кад неко заскочи ближњег свoga и убије га“ (Понз 22, 26). Шта учимо из поређења са убицом? Оно што подучава такође прима поуку. Као

и у случају испрошене девојке (Понз 22, 25), тако је и у случају убице дозвољено њега (прогоњеног) спасти у замену за живот (прогониоца). А да се испрошена девојка (то јест њено напастовање) пореди са убицом, (показује следеће): као што човек треба радије да умре него да почини убиство (тако стоји у верзији Јома 28а), исто тако мушкарац треба радије да умре него да згреши с вереном девојком.

13) Ако радња следи иза оног што је опште, онда посебно припада ономе што је прво (уп. Хилелово пето правило). Пример је дат у списку тридесет два правила у МхГ Пост (М. 30): „И рече Бог: 'Нека буде светлост' (Пост 1, 3). Потом се опет каже: 'Нека буду видела на своду небеском' (Пост 1, 14). Ко то чује, могао би да помисли да је овде у питању неки сасвим други догађај. Но, ипак је посреди само појединост оног првог; јер тиме се поучава следећем: ово су иста видела која су створена првог дана, а ипак их је Бог поставио четвртог дана. С тим се подудара Пост 1, 27: 'И створи Бог човека по обличју својем.' Види, то је опште, а на крају Бог износи своја дела појединачно: 'А створи Господ Бог човека од праха земаљског' (Пост 2, 7). 'И Господ Бог пусти тврд сан на Адама, те заспа; па му узе једно ребро' (Пост 2, 21). Ко то чује, могао би да верује да је ово нешто сасвим друго у питању, а стварно је ово само појединост оног првог.“

14) Оно што је значајније пореди се са оним што је од мањег значаја да би се постигло боље разумевање. На пример, у Понз 32, 2, пореди се *Тора* са даждом. Ово мерило не примењује се за халаху.

15) = Јишмаелово тринаесто правило.

16) Јединствен израз на свом месту. СифреБр §110 (Н. 113): „При вашем доласку у земљу...“ (Бр 15, 18) Р. Јишмаел каже: „У Библији се овај *долазак* изражава другачије него сви други *долазици*“. Још каже: „А када дођете у земљу“ и „када те Господ Бог твој (у земљу) уведе“. Овде се, међутим, вели: „при вашем доласку“ да би те поучио како су Израелци, чим су ступили на земљу, били обавезни на принос теста“ (изведено из Бр 15, 20–21).

17) Неко стање које је нејасно описано на главном месту помиње се на неком другом месту. То је нарочито изражено у допуњавању неког места у *Пейокњижју* местом које *Пейокњижју* не припада. У МхГ Пост (М. 32) доноси се Пост 2, 8, као пример: опис раја треба допунити на основу Језд 28, 13, а Бр 3, где нема упутстава о редовима свештенства, треба допунити на основу 1Дн 24, 19.

18) Помиње се изразит случај извесне врсте чињеница, иако се мисли на целокупну врсту, на пример „ноћни догађај“ (Понз 23, 11), зато што се такви догађаји најчешће збивају ноћу. –

СифреПонз §194 и даље (F. 234 и даље) у вези са 20, 5 и даље: Ко је изградио нову кућу, а још се није уселио, може да се врати из рата. Овде је реч само о градњи, но мисли се и на наслеђивање, куповину, примање дара. Исто важи и за виноград: реч је само о садњи, али се мисли и на наследство, куповину, примање дара.

19) Исказ је начињен у односу на нешто одређено, али важи и у односу на нешто друго. У трактату Мех *Незикин* 6 (L. III, 53) за Изл 21, 18: „Када неко удари другога каменом или песницом“, р. Натан говори: „Он пореди камен с песницом и песницу с каменом. Како камен мора бити одговарајући за убиство, тако је и с песницом; а како песница може бити одређена као таква, то мора бити могуће и с каменом. Када је камен помешан с другим камењем (које су можда бацили други), починилац је ослобођен од кажњавања.“

20) Нешто се изриче о предмету, но не одговара томе, већ се односи на нешто друго. СифреБр §118 (H. 138 и даље) за Бр 18, 15, „Мораш да откупиш прворођеног од људи, и од стоке прворођеног треба да откупиш“: „Могло бих то да разумем тако да је укључена и сва нечиста стока. Ипак се каже у Изл 13, 13: 'А свако магаре првенче откупи јагњетом или јаретом', дакле магаре, а не другу нечисту стоку. Или се мора тумачити овако: све што је првоокоћено од магарца мора се откупити јагњетом или јаретом; сваку од осталих нечистих животиња одећом и оруђем. У Изл 34, 20, понавља се: 'Магаре које отвори материцу откупи јагњетом или јаретом'. Поновљено 'јагњетом или јаретом' учи да се откупљује само јагњетом или јаретом, а не одећом или оруђем. Зашто се онда у Бр 18, 15, каже: 'Нека се откупљује', сем ако значење није оно да се откупљује (прворођени) од нечисте стоке, тако да се оно односи на то да се нечиста стока помазује за унапређивање Храма и после тога се опет може откупљивати?“

21) Нешто се пореди с двама стварима и томе се придају само добра својства обеју. На пример, Пс 92, 13: „Праведник се зелени као палма.“ Могло би се рећи: као палма, он не нуди сенку, па ипак паралелни ред допуњује: „Као кедар на Ливану узвишује се“, а он пак не носи јестиве плодове, што је опет неприменљиво на праведника. – У Ар IX, 7 тумачи се Лев 25, 31: куће у селима посматрају се као куће у градовима без зидина, али и као поља. „Оне се одмах откупљују и откупљују се сваких дванаест месеци као градске куће, у опросној години враћају се у власништво поседника, а за време коришћења новац се одузима, као и за поља“ када се откупљују.

22) Реченица која мора бити допуњена паралелом. У трактату Мех *Касја* 2 (L., III, 161) р. Натан тумачи реченицу из Изл 23, 1:

„Не пружај руке своје преступнику да се како не нађеш лошим сведоком“: „Не пружај руке своје – не допусти да преступник наступи као сведок и не дозволи да се разбојник као сведок нађе.“

23) Реченица која важи при допуњавању паралелне реченице. Појављује се само у хагади. У СифреПонз §40 (F. 80), у вези са Понз 11, 12: „Земља којом се стара Господ Бог твој“: Бог се брине о свим земљама! Уп. Јов 38, 26: „Да би ишао дажд на земљу где нема никога, и на пустињу где нема човека.“ Шта онда значи: „Земља којом се стара Господ Бог твој“? Због тог старања Бог се стара и о свим другим земљама. Исто је тако и у вези са Пс 121, 4: „Где, не дрема и не спава чувар Израелов.“ Ипак, уп. Јов 12, 10: „Коме је у руци душа свега живог.“ Израз „чувар Израелов“, дакле, казује: старања овога ради, Он се брине о свему (његовом).

24) Нешто је садржано у општем и потом се из тога изводи да би се о њему самом нешто изрекло. У ИНав 2, 1, Исус Навин каже двојници ухода: „Идите, видите земљу и Јерихон.“ Јерихон је убројан у земљу, а ипак је изузет да би се показало да је једнак целој земљи Израела (МхГ Пост, М. 35, пример за ово правило).

25) Нешто је садржано у општем и потом издвојено да би се о томе нешто изрекло (блажа модификација Јишмаеловог осмог правила). Забрана да се у суботу запали ватра, дата у Изл 35, 3, садржана је већ у Изл 35, 2; онај који ради у дан суботњи треба да буде убијен. Ипак се истиче, поређења ради и да би се исказало: како човек због паљења ватре, што је основни рад, бива крив (приносећи жртву), тако он бива крив и због неког другог основног рада (Шаб 70а).

26) *Машал, њоређење*, алегоријско тумачење. Три места у *Пе-џокњижју* Јишмаел је протумачио алегоријски у сврху халахе: Изл 22, 2; Бр 21, 19; Понз 22, 17 (СифреПонз §237, F. 269 и даље). У трактату *Мех Незикин* 13 (L. III, 161), у вези са Изл 22, 2: „Ипак је сунце изашло поврх свега“, то јест након крађе; ако оштећени убије крадљивца, „онда настаје крвопролиће“. Р. Јишмаел сматра да се то „поврх“ (*алав*) не односи на дело, него на крадљивца, и пита: „Да ли онда сунце излази само изнад њега, а не и изнад целог света? Сунце за свет значи мир; исто је тако и овде. Када се зна да је провалник живео у миру с њим (оштећеним), а ипак га је овај убио, тада је овај крив.“

27) *Подударност*. Број одговарајућег значења. Тако се четрдесет дана у Бр 13, 25, подудара са четрдесет година у Бр 14, 34.

28) *Парономасија*, игра сродним коренима; на пример, у Бр 21, 9, *нахаш нехошеј*, „змија од мједи“, у Јер 23, 2, *ха-роим ха-раим*, „зли пастири“.

29) *Гематрија*, по *Bacher*-у, ET, I, 127, *grammateia*, од *grammateus notarius*, или непосредно образовано из *gramma*, уз слабију промену консонантских места. За извођење из *geometria* в. *Liebermann*, Hell., 69 (јелинистичке паралеле), и *S. Sambursky*, On the Origin and Significance of the Term Gematria, JJS 29 (1978) 35–38 [прерађено из: *Tarbiz* 45 (1975) 268–271]. Уп. и *R. Weiskopf*, Gematria. Buchstabenrechnung, Tora und Schöpfung im rabbinischen Judentum, дисертација, Tüb. 1978. Berechnung des Zahlenwerts der Buchstaben. У ПлачР 1, 1 (В. 21а) Бен Азај у првој речи *exa* као назначено види да Израелци не би били одведени у прогонство да су поштовали једног Бога, десет (*jog*) заповести, закон предат после двадесет (*каф*) генерација и пет (*xe*) књига *Tore*. Број од 318 слугу Аврамових у Пост 14, 14, у ПрК 8 (М. 139) указује на Елиезера; у Варнавином писму у вези с тим бројем наилази се на указивање на крст: Т = 300 и Исус, ИН = 18. У Јома 20а показује се нумеричка вредност *ха-саџан* = 364: 364 дана у години сагана има власт над Израелцима, но не и на Дан измирења. У Шаб 70а налази се у Изл 35, 1, *еле ха-деварим*, забрањених тридесет девет послова у суботу, оних који су на Синају наведени Мојсеју: множина *деварим* = 2, члан нешто додаје (дакле 2 + 1), а *еле* има бројчану вредност 36. Р. Матан изводи тридесетодневно трајање назирејства из Бр 6, 5: *кагош јихјех*, „треба да буде свет“; *јхјх* има бројчану вредност 30 (Наз 5а = Таан 17а; Санх 22б).

Правило које припада гематрији, али је понекад посматрано и као засебно, јесте *atbash*, према којем прво слово јеврејског алфавета одговара последњем, друго претпоследњем итд., тако да се *алеф* замењује *џавом*, *беј* *шином* итд. Тако се у таргуму о Јер 25, 26, на основу овог правила износи: „А напослетку фараон Шешонк мора пити“ уз „цара Вавилона“.

30) *Ноџарикон* (од *notarius*, *џисар*). Разлагање једне речи на две или више њих; осим тога, свако слово једне речи посматра се као почетно слово неке друге речи. У словима речи *нимрецеј* у 1Цар 2, 8, у Шаб 105а проналазе се наговештене погрдне речи које је употребљавао Симеј: *ноеф* – *џрељубник*, *Моавац*; *роцеах* – *убица*; *џорер* – *мучиџељ*; *џоевах* – *ужас*. У ПостР 90, 4 (Th.–A. 1103) на исти начин тумачи се име Цафанат панаех, које је фараон дао Јосифу у Пост 41, 45. – Разлагање једне речи на две: Мен 66б = Шаб 105а, на исти начин тумачи се Кармил, као *кар мале*, „пуно узглавље“ (тако је тамо класје напуњено зрнима пшенице); у ПрЕ 36 (L., 84а) име Рубец (Рувим) разлаже се на *реу бен*, „гле, син“.

Нотарикон важи и за краћи облик (изражавања) у којем се позитивна реченица (став) уводи негативном, на пример *Мех Баходеш* 8 (L., II, 259) стоји у вези са Изл 20, 12: „Када не по-

штујеш родитеље, биће скраћени твоји дани. Јер су речи *Торе* (за разумевање као) нотарикон.“

31) *Прейходно шїо се йостїавља иза*. Лев 1, 15: „И свештеник нека је метне на олтар, и главу нека јој засеке ноктом, и запали на олтару исцедивши јој крв на олтар са стране.“ У вези с тим стоји у Шев 65а: „Може ти доћи на ум да ју је он, већ након што ју је пропустио кроз дим, исцедио? Реченица говори много више: онако како се то пропуштање кроз дим одиграва на висини олтара, тако је и са цеђењем.“ – „Те се (мана) учрвља и усмрди“ (Изл 16, 20). По трактату *Мех Вајеце* 5 (L., II, 116), то је обрнуто постављен запис (*miqra mesuras*): исправно је да прво долази до смрада, па тек онда долазе црви. Повремено рабини и непосредно преокрећу библијски текст и тиме се он подудара с њиховим схватањем. Тако у Бр 9, 6, стоји: „И дођоше ... пред Мојсеја и пред Арона“, да би тиме био сачуван извештај о пропису. Изгледа да се претпоставља како се прво питао Мојсеј, па тек онда Арон, као да се одговор не може примити само од Мојсеја. Ипак то изгледа апсурдно: „Ако Мојсеј није знао, да ли би тад требало Арон да зна? То би било тако ако би се изрека вишеструко преокренула (‘дођоше пред Арона и пред Мојсеја’) и онда тако тумачила“ (р. Јошија у СифреБр §68, Н. 63). Овај метод тумачења има своје паралеле у јелинистичкој хомерској егзегези, где *anastrophe* одговара рабинском *seres* (уп. *Daube*, Alex. Methods, 27–34, и *Lieberman*, Hell., 65–67).

32) Понеки библијски одељци односе се на време пре оног које се помиње у претходном тексту и обрнуто. Бр 7 (освећени дарови) треба да стоји пре Бр 1. Та појава назива се и *ерув йарашїјої*, „стапање библијских одељака“: тако у Бк 107а Хија бар Јосеф утврђује такво стапање у Изл 22: речи „то је оно“ налазе се, додуше, у одељку о повереном добру, но иду уз оне о зајму (стих 24). Питање следа библијских израза уопштено објашњава *Јишмаелова школа*: „У *Тори* не постоји пре и после“ (СифреБр §64, Н. 61; Пес 6б). В. М. *Schlüter*, Kein „früher“ und „später“ in der Tora? Polemische Aspekte eines rabbinischen Prinzips, FJB 30 (2003) 1–38; *исїи*, The Creative Force of a Hermeneutic Rule: The Principle „there is no earlier and later in the Torah“ in Midrashic and Talmudic Literature, у: *R. Elijor – P. Schäfer*, прир., Creation and Re-Creation in Jewish Thought. J3 J. Dan, Tüb. 2005, 59–84.



#### IV. Усмено и писано предање

*Литература:* P. J. Achtemeier, Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity, JBL 109 (1990) 3–27; Ch. Albeck, Einführung 163–170; E. S. Alexander, Transmitting Mishnah; J. M. Baumgarten, The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period, JSJ 3 (1972) 7–29; *uciu*, Form Criticism and the Oral Law, JSJ 5 (1974) 34–40; R. Brown, Midrashim as Oral Traditions, HUCA 47 (1976) 181–189; N. Danzig, From Oral to Written Talmud: On the Methods of Transmission of the Babylonian Talmud and its Study in the Middle Ages (јевр.), Bar-Ilan 30–31 (2006) 49–112; Y. Elman, Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud, Oral Tradition 14 (1999) 52–99; *uciu* –1. Gershoni, прир., Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion, New Haven 2000; J. E. Ephrati, „But a man should quote his teacher verbatim“ (јевр.), Bar-Ilan 9 (1972) 221–238; J. N. Epstein, ITM 692–706; J. Faur, Golden Doves with Silver Dots. Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition, Bloomington 1986 (репринт издања 1999), 84–113; L. Finkelstein, The Transmission of the Early Rabbinic Traditions, HUCA 16 (1941) 115–135 (репр. у *uciu*, Sifra V, 224–244\*); J. M. Foley, The Theory of Oral Composition: History and Methodology, Bloomington 1988; S. Friedman, The Transmission of the Talmud and the Computer Age, у: S. Liberman Mintz – G. M. Goldstein, прир., Printing the Talmud; From Bomberg to Schottenstein, NY 2005, 143–154; B. Gerhardsson, Memory and Manuscript; I. Heinemann, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum, HUCA 4 (1927) 149–171; J. Heinemann, Aggadah 17–47; M. S. Jaffee, Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics, Journal of Jewish Thought and Philosophy 4 (1994) 123–146; *uciu*, A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: On Discipleship, Transformative Knowledge, and the Living Texts of Oral Torah, JAAR 65 (1997) 525–549; *uciu*, The Oral-Cultural Context of the Talmud Yerushalmi, у: P. Schäfer, прир., The Talmud Yerushalmi I 27–61 (и у Elman – Gershoni 27–72); *uciu*, Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE–400 CE., O 2001; S. Lieberman, The Publication of the Mishnah, Hell. 83–99; A. B. Lord, The Singer of Tales, C (M) 1960; J. Neusner, Phar III 143–179; *uciu*, The Written Tradition in the Pre-Rabbinic Period, JSJ 4 (1973) 56–65; *uciu*, Oral Tradition in Judaism. The Case of the Mishnah, NY 1987 (одражен материјал из. XXI; Phar. III); *uciu*, What, Exactly, Did the Rabbinic Sages Mean by „The Oral Torah“? An Inductive Answer to the Question of Rabbinic Judaism, A 1998; *Safrai* I 35–119; P. Schäfer, Das „Dogma“ von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum, у: *uciu*, Studien 153–197; Y. Sussmann, „Tora she-be'al pe“ peshuta ke-mashma'a, Talmudic Studies III/1 209–384; W. S. Townner, Form Criticism of Rabbinic Literature, JJS 24 (1973) 101–118.



## 1. Појам усмене Торе. Забрана записивања?

Идеја усмене Торе кључан је појам рабинског јудејства: Божије откривење на Синају не обухвата само *йисану Тору* у Библији већ и одговарајући збир предања. Тек захваљујући њему, Библија постаје у потпуности применљива, а божанска правила живљења могу се применити у свим посебним околностима (тако је, на пример, у учењу о две Торе у анегдоти о Хилелу и Шамају: АрН, В29, Sch. 61 и даље; Шаб 31а). Неоспорно је да је такво предање које је пратило Библију морало постојати већ у библијско време, а касније је свакако постојало. Овде је реч о практичном значењу појма усмена Тора (који, пре свега, обухвата рабинску књижевност): да ли је ту реч о начину предаје, то јест да ли се говори о усменом предању, оном које није у писаној форми? Или је реч само о разграничавању у односу на Библију, о указивању на то да је на Синају једна Тора предата у писменом облику, а друга у усменом?

О том питању расправљано је већ у средњем веку. Раши, на пример, у Шаб 13в, у вези са *Свиџком о йосџу*, пише: „Цела преостала *Мишина* и барајте нису записане јер је било забрањено да се бележе.“ Слично је у Ер 62b: „У то време није било писане халахе, ни једног јединог слова, изузев *Свиџка о йосџу*.“ Саадја, Мајмонид и други пак заступају гледиште да су рабини записивали своја учења, као и да је Раби записао своју *Мишну*. То супротстављање између француске (Раши) и шпанске традиције (Мајмонид) показује се у ПШГ: у француској рецензији у више наврата наводи се да у талмудско доба ништа није било записано, док се у шпанској верзији наглашава да је Раби записао своју *Мишну* (уп. ПШГ, *Lewin*, XLVI–II и даље; *Sussmann*, Tora, 231, примедба 19а, сматра да иза сефардског наглашавања писане форме стоје антиклерикалне тежње).

У XIX веку било је усрдних бранитеља обе претпоставке. Нису се само заступници конзервативне оријентације држали тврдње о усменом начину предаје халахе (или и хагаде) током талмудског или, у најмању руку, танаитског доба (тако се у усменом предању видела гаранција да је халаха могла да одговара приликама дате епохе). Често се тврдило да је записивање халахе, па чак и хагаде, у потпуности било забрањено. И поред свега тога, ипак се претпоставља да је рабински материјал *de facto* веома дуго усмено преношен пре него што је био записан. Тако, на пример, *Bet-Arié* (Codicology, 10, нап. 2) сматра да недостатак рукописа који су настали током векова између кумранских текстова и најстаријих рабинских рукописа није условљен тиме што

су сви они изгубљени, већ тиме што је „у то доба превлађивало усмено преношење јеврејске књижевности“ (зашто онда нису сачувани библијски рукописи из тог периода?).

## 2. Рабински докази о забрани записивања?

Класичан доказ јесте Тем 14b (делом паралела са Гит 60b): р. Дими ( $A_1$ ) није имао никог ко би однео писмо; да је било другачије, он би рав Јосифу написао писмо у вези с халачким питањем (жртва у виду налива). Да ли му је то, међутим, било дозвољено? „Заиста, рече р. Аба, син р. Хије бар Абе, рече р. Јоханан ( $A_2$ ): Бележити халаху јесте као чинити нешто што сажиге *Тору*, и ко одатле учи, не завређује плату. Р. Јехуда бар Нахмани ( $A_2$ ), тумач Реш Лакиша, овако је објашњавао: На неком библијском месту каже се: 'Запиши себи ове речи', и потом се на том месту каже: '... сходно (*ал њи*, дословно *усџима*) овим речима' (Изл 34, 27), да би се научио следећем: Оно што је усмено (предато) не смеш излагати из списка (*ле-омам ми-кејав*); што је написмено (предато) не смеш усмено (то јест напамет, по сећању) излагати. Поука из школе р. Јишмаела: 'Запиши себи ове речи', значи да то смеш да пишеш, но не и халахот. Каже се: можда је с новим приступом другачије: Тако су р. Јоханан и Реш Лакиш настојали да у суботњи дан спознају значење књиге хагаде и тако су тумачили Библију: 'Време је да Господ ради; оборише закон твој' (Пс 119, 126). Говорили су: Боље је да се једно слово *Торе* поништи него да (цела) *Тора* у Израелу падне у заборав.“

Текст је композитан:

а) Став Јехуде бар Нахманија треба раздвојити од Јохананових исказа, чиме он престаје да буде тако апсолутан. Он не сме бити схваћен као одбацивање сваког записа усмене *Торе*, већ се њиме осуђује коришћење писаних таргума у синагогалном читању; Јехуда бар Нахмани био је *мејшуріман* (*преводилац*) (уп. *Epstein*, ИТМ, 697). Р. Хагај ( $A_4$ ) приповеда како је р. Самуил бар Исаак ( $A_3$ ) видео у синагоги учитеља Библије „који је предавао таргум служећи се књигом. Рекао му је: То је за тебе забрањено. Оно што је усмено изречено, усмено и даље треба преносити, а оно што је писано – у писаном облику“ (пМег IV, 1, 74d). Овај текст исто се тако може односити на рад школе у синагоги као и на богослужење; „књига“ је или писани таргум или јеврејска Библија којом се учитељ помаже при превођењу (преношењу) –

али и то је забрањено, „тима не говоре да и превод (по)стоји у Тори“ (Мег 32а).

б) Р. Јоханан не прихвата бележење халахе, што се једино може чинити за званичну школску наставу („ко из њих учи“). У сваком случају, сведочанства о таквим схватањима потичу тек из III века и, како произлази из полемичких бележака, нису опште-прихваћена.

в) *Записивање хајаге* такође се повремено осуђује. То чини и р. Јехошуа бен Леви: „Ко записује хагаду, нема учешћа (у свету који долази)“ (пШаб XVI, 1, 15с). Други, насупрот томе, цене књиге хагаде (пБер V, 1, 9а), тако да ни у вези с тим питањем нема једнодушног става.

Једино изричито сведочанство неког нејудејца из тог доба јесте Августиново у делу *Contra adversarium legis et prophetarum*, II, 1, 2 (CCSL 49, 87 и даље): „Nescit autem habere praeter scripturas legitimas et propheticas Iudaeos quasdam traditiones suas, quas non scriptas habent, sed memoriter tenent et alter in alterum loquendo transfundit, quas deuteriosin vocant.“ Ипак, Августин је исувише удаљен од рабинског света да би се могао сматрати поузданим сведоком [у вези са овим текстом *Epstein* (ITM, 698) сматра да Августин не познаје чињенице].

Јосифов исказ о фарисејима не може се узети као доказ да је забрана записивања усменог предања постојала већ у I веку. По том тексту, фарисеји предају извесна упутства (правила), *haper ouk anagegraptai en tois Moysēōs nomois*, док се садужеји држе искључиво писаних упутстава (*nomima ta gegrammena*). Неки истраживачи сматрају да се то односи на фарисејско разлучивање писане и усмене Торе (*Baumgarten*, *Unwritten law*, 12–14; *Schäfer*, *Dogma*, 190), док, на пример, *Neusner* (*Phar.* III, 163–165; уп. *Epstein*, ITM, 697) ту види само контраст између онога што је забележено и онога што је незабележено у Библији. У сваком случају, у тексту се не говори ништа о забрани записивања.

### 3. Рабински докази о записивању усмене Торе

Постоје многа рабинска указивања на писане текстове, како хагадске тако и халахичке садржине. То показује да учење о усменој Тори у рабинско доба није нужно прелазило у забрану писања и да га, пре свега, не треба сматрати безусловном „догмом“ спровођеном у пракси (тако мисли *Schäfer*).

а) *Књије хагаде*

Постојање књига хагаде у Палестини вишеструко је потврђено (пШаб XVI, 1, 15с; пБер V, 1, 9а; пКил 9, 4, 32b; пМас III, 10, 51а; Тем 14b; Бер 23а–b; Санх 57b); списи светих отаца (Ориген, Јероним) у вези с тим текстовима овде су применљиви само у извесној мери јер се не односе безусловно на рабинске кругове – палестинско јудејство тада је било још разнородније. У Вавилону се сличне књиге помињу у вези са учитељима из IV века (Бер 23b; Хул 60b; Бм 116а; Бб 52а; Шеву 46b; Шаб 89а не изричито).

б) *Сјиси йоменуџи йо називу*

*Мејилај џаанијџ*, Таан II, 8; Ер 62b и на другим местима: *Свиџак о йосџу*. Овај списак из времена Другог храма (из макевејског доба и периода римске владавине) описује тридесет шест дана током којих се није постило због радосних догађаја који су се тада збили. Арамејски текст потиче из I и II века; јеврејски коментар („схолија“) постталмудски је. Он комбинује и проширује две раније верзије (*Freidman*: кратак коментар уз празнике коришћен је још у вавилонском Талмуду, на кога се ослањају и додатни коментари). Ту дугу верзију *V. Noam* сматрао је испрва ашкенаском обрадом из XII или XIII века (*Tarbiz* 62) се у међувремену, међутим, залаже за раније датовање, пошто се користи већ у Пијуту Менахема б. Макира из XI века, као и у Сеферу Јерушалим који је објавио *Sussmann*. Поред тога, он сматра да није искључено ни то да је настао на Истоку (*Tarbiz* 65; сажетак у *Melligat Ta'anit* 424–426). Од тога треба разликовати јеврејски *Свиџак о йосџу* (такође назван *Мејилај џаанијџ Баџра*), вероватно гаонски списак дана током којих се морало постити [овај текст и други у: *Abraham Ibn Daud, Sefer ha-Qabbala*, прир. *Cohen*, јеврејски део 57; уп. *M. Margalioth, Mo'adim we-tsumot be-Erets Jisrael u-be-Babel bi-tequfat ha-Geonim, Areshet I* (1943) 204–216; *S. Z. Leiman, The Scroll of Fasts: The Ninth of Tebeth, JQR* (1983) 174–195].

*Текст*: *H. Lichtenstein, Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte, HUCA* 8–9 (1931/32) 257–351; *B.-Z. Lurie, Megillat Ta'anith. With Introductions and Notes* (јевр.), J 1964; *V. Noam, Megillat Ta'anit: Versions, Interpretation, History. With a Critical Edition* (јевр.), J 2003 (уп. *M. Kister, The Scholia on Megillat Ta'anit* [јевр.], *Tarbiz* 74, 2004, 451–477).

*Литература*: *H. Eshel, Megillat Ta'anit in Light of Holidays Found in Jubilees and the Temple Scroll* (јевр.), *Meghillot* 3 (2005) 253–257; *S.*

*Friedman*, Hanukka in the Scholion of Megillat Ta'anit, *Zion* 71 (2006) 5–40; *U. Leibner*, The 23<sup>rd</sup> Day of Hesh-van in Megillat Ta'anit (јевр.), *Tarbiz* 71 (2001) 5–17; *V. Noam*, The Scholion to the Megillat Ta'anit – Towards an Understanding of its Stemma (јевр.), *Tarbiz* 62 (1992) 55–99; *исײו*, Two Testimonies to the Route of Transmission of Megillat Ta'anit and the Source of the Hybrid Version of the Scholion (јевр.), *Tarbiz* 65 (1995) 389–416; *исײו*, Megillat Ta'anit – The Scroll of Fasting, in *Safrai* II, 339–362; *исײו*, In the Wake of the New Leaf of Megillat Ta'anit and its Scholion (јевр.), *Tarbiz* 77 (2007) 411–424; *Y. Rosenthal*, A Newly Discovered Leaf of Megillat Ta'anit and its Scholion (јевр.), *Tarbiz* 77 (2007) 357–410; *A. Schremer*, The Concluding Passage of Megilat Ta'anit and the Nullification of Its Halakhic Significance during the Talmudic Period (јевр.), *Zion* 65 (2000) 411–439; *J. Tabory*, When was the Scroll of Fasts Abrogated? (јевр.), *Tarbiz* 55 (1985) 261–265; *исײו*, Jewish Festivals in the Time of the Mishnah and Talmud (јевр.), *J* 1995, 307–322; *S. Zeitlin*, Megillat Ta'anit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods, *Phil.* 1922 [= *JQR* 9 (1918), 71–102; 10 (1919), 49–80, 237–290].

*Меїлалײ јухасин*, *свиײак с родословима*. То је општи термин, а не назив посебног списка. Свитак који је цитирао Бен Азаја у Јев 49b, треба разликовати од свитка који наводи р. Леви у пТаан IV, 2, 68a, а по којем Хилел потиче од Давида (уп. ПостР 98, 10, Th.–A. 1259). *J. Z. Lauterbach* [The three books found in the Temple at Jerusalem, *JQR* 8 (1917) 385–423] сматра да су књиге које су, по СифреПонз §356 (F. 423) и пТаан IV, 2, 68, пронађене у Храму припадале овој врсти; ипак, контекст указује на то да је пре реч о свицима *Пейокњижја* који су се удаљили од уобицајеног текста.

*Сефер јухасин*, *Свиײак родослова*. У Пес 62b р. Јоханан одбија да подучава р. Симлаја из књиге родослова; потом се у име Равово каже: „Откад је *Сефер јухасин* сакривен, снага мудраца је ослабила, а вид је отупео“. Непосредно након тога Мар Зутра тврди да би се хагадским тумачењима само дела текста између два помињања речи *асел* у 1Дн 8, 38, и 9, 44 (јеврејска Библија), могло натоварити 400 камила, што свакако указује на богато хагадско тумачење посебно *Књије дневника*. У сваком случају, изгледа да је *Сефер јухасин* коментар родослова *Књије дневника* (уп. Amram Gaon ad loc., Otzar ha-Gaonim, прир. В. М. Lewin, III/2, J 1980, 80).

*Меїлалײ хасидим*, *Свиײак њобожних*. Тако је у пБер X, 8, 14d, као и у МхГ Понз 11, 22 (F. 231) и већем делу текстуалног предања СифреПонз §48, док *Finkelstein* (112) ипак прихвата верзију из МдТаан Понз 11, 22 (H. 42): *меїлалײ харисим*, што би отприлике било *свиײак њошиײовалаца Сунца*; *Finkelstein* (нав. место) са *D. Hoffmann*-ом (МдТаан VII и даље) ово тумачи упућујући на

есене (уп. *Јосиф Флавије*, Јудејски рат II, 128). Издавач МхГ ипак посматра верзију из МдТаан као писарску грешку. У *Јалкују*, §73, на Понз 11, 22, *меїлаї сеїтарим* схвата се као *књија ѿајне*, то јест *свиѿак који чува ѿајне*.

Овом контексту припадају места на којима је реч о *писаним ѿарїумима*; уп. *Zunz*, GV, 65. Тако се, на пример, у ТШаб XIII (L., 57) помиње *Тарїум о Јову* (уп. и *Lieberman*, ТК, III, 203 и даље); такође у Кумрану, у пећини 11, пронађен је такав *Тарїум о Јову* (*J. P. M. Van der Ploeg, A. S. Van der Woude*, prir., L 1971). Записивање тартума зацело није било забрањено, већ само коришћење записаног тартума за јавно предавање.

#### в) Сведочанства о записивању халахе

У *Свиѿку о ѿосїу* о 4. тамузу каже се (*Lichtenstein*, 331; *Noam* 45): „Скривена би књига декрета“ (*сефер ѿезарїа*). Средњовековна јеврејска схолија повезује овај текст са садукејским прописима; исто тако мисле многи модерни тумачи (на пример, *Lichtenstein*, 295–297): садукејски казнени кодекс, укинут за време владе Саломе Александре 76. пре Христа или 66. после Христа, по избијању Јудејског рата. Супротан став код *J. Le Moyné* (*Les Saduceens*, P 1972, 219–223), који мисли да је реч о многобожачким правилима, могуће селевкидским (о историји тумачења *Noam, Me-gillat Ta anit* 204–216).

Јоханан бен Нури (Акивин савременик) прима од једног старца *меїлаї саманим*, списак финих твари које улазе у састав материје за кађење, а који је у Абтиновој породици био наследни предмет; о томе: Јома 38а, пШек V, 2, 49а.

У Хијиној кући Рав проналази *меїлаї сеїтарим* с халахичким реченицама Исија бен Јехуде: Шаб 6b; 96b; БМ 92а. *Свиѿак ѿајне*. Раши тумачи у Шаб 6b у вези са забраном записивања: ново учење неког рабина записано је да не би било заборављено, али је спис сакривен.

Према Хул 95b, Самуил из Нехардије шаље Јоханану тринаест камиљих товара који се односе на правило о *Терефи* (р. Хананел у *Тосафоју* чита „дванаест комада пергамента“). Помињу се писма халахичке садржине (*Epstein*, ITM, 699 и даље).

У *вавилонском Талмуду* више се пута помиње да је неко ко нешто није знао у школи „отишао, тражио и нашао“ (*нафак, дак ве-ашках*): Бер 19а; Пес 19а; Хаг 19а; Јев 36а; 105а; Кет 81b итд. Те речи, додуше, нису непосредан доказ о постојању бележака, али се могу схватити на тај начин. У *Јерушалмију* се оне, доду-

ше, не срећу, али ипак постоје назнаке које упућују на личне бележнице (*pingasim*) с халахичким забелешкама (Мас 2,4,49d Халфијева бележница; Кил 1,1,27а бележница Р. Хилела б. Аласа: о томе в. *Jaffee*, *Torah in the Mouth* 140–142). Као што наглашава *J. Sussmann* (*Tora* 290–295), то су приватне белешке, кратки сажети Халахота и сл., али ни један једини текст не помиње халахичку књију (*sefer*), тј. систематичну обраду Халахе у писаном облику. Књиге су потврђене искључиво у случају хагаде.

Најстарији сачувани запис једног халахичког текста јесте дугачак мозаички запис на поду синагоге Рехова у долини Бет Шеан. На основу, пре свега, *Јерушалмија* он даје податке о халахи о суботњој години и десетини, онаквима какве су биле у израелским местима и њиховој околини. Запис, откривен 974. године, потиче из прве половине VII века: *Y. Sussmann*, *A Halachic Inscription from the Bet-Shean Valley* (јевр.), *Tarbiz* 43 (1973) 88–158; *S. Liebermann*, *The Halachic Inscription from the Bet-Shean Valley* (јевр.) 45 (1975) 54–63; *Z. Safrai*, *Marginal Notes on the Rehob Inscription* (јевр.), *Zion* 42 (1977) 1–23 [према његовом је мишљењу запис настао најраније у другој четвртини VII века; нова археолошка истраживања показују да потиче из VI или VII века: *F. Vitto*, *IEJ* 30 (1980) 217].

Најстарији фрагменти М, *Јерушалмија* и мидраша из Генизе, који су писани преко хришћанских текстова (палимпсести), вероватно нису много млађи од поменутог записа. О томе в. *M. Sokoloff*, *J. Yahalom*, *Christian Palimpsests from the Cairo Geniza*, *Revue d'Histoire des Textes* 8 (1978) 109–132. Том раном периоду припада и фрагмент свитка са Хул: *S. Friedman*, *An Ancient Scroll Fragment (BHullin 101A–105A) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of Tannaitic Hebrew*, *JQR* 86 (1995) 9–50.

#### 4. Школе и усмена традиција

Сведочанства о рабинској полемици против записивања усмене *Торе*, као што смо видели, потичу тек из III века. Њена догматско-омилитичка образложења настају чак и касније (од IV века, дакле у хришћанско-византијској средини: пПеа II, 6, 17а; пХаг I, 8, 76d; ПесР 5, F. 14b, U. 51 итд.): усмена *Тора* јесте оно по чему се Израел разликује од других народа, који не могу превести усмену *Тору* и онда тврдити да су (истинити) Израел. То одговара чињеници да се и у арапској мисли предност усмене традиције појављује тек у доцнијем добу и никада не постаје општераширена. Против тезе о усменом предању стоји помињање бележења усмене *Торе* (ипак



не превише често), с тим што изгледа да су такве белешке ипак биле ограничене на приватну употребу. Тако питање начина предаје рабинских текстова није решено на јединствен начин.

Чињеница је да се записани текстови било *Мишне* било мидраша никад не помињу у вези са школама. Представи наставе ограничене на усмени рад одговара стално истицање учења на памет и улоге тана као учитеља (уп. стр. 25 и 165). Тана се најпре помиње у Аквиној генерацији. По *Neusner*-у (Phar. III, 171 и даље), у то доба појављује се тежња да се дође не само до садржине учења претходних учитеља већ и до њихових тачно пренетих текстова. Ипак, текстови Ед VIII, 7, и Јад IV, 3, не морају да упућују на „тачне речи које је учитељ (Мојсеј) наводно изрекао, које су потом усмено преношене, а сада и забележене“ (Phar. III, 169), као што је *Baumgarten* (Form Criticism, 34 и даље) с правом изнео у својој критици.

На основу стилских одлика лако се може утврдити да ли су рабински текстови или неки њихови делови настали као плод усменог предања и да ли су, бар званично, предати усмено. У старозаветној егзегези дуго су истраживана стилска средства усменог излагања, с тим што су при том коришћени пре свега исходи истраживања нордијских епова и сага. И Хомерови епови, насупрот живој „усменој књижевности“ Балкана, били су предмет значајних и темељних истраживања (*Lord*). Осим тога проучавана је жива усмена афричка књижевност. Утврђен је низ својстава усмено насталих и преношених текстова, али се на основу тога не може са сигурношћу одредити да ли је неки записани текст настао у усменом облику. У вези с тим питањем могу се износити само претпоставке.

Уз то, када се на уму имају та ограничења, резултати ових истраживања не могу се непосредно применити на рабинске текстове. Законитости усмене композиције (састава) нису опште, већ се разликују управо на основу социолошког контекста (положај састављача дела или онога који га предаје у односу на примаоце) и књижевне врсте. Истражена предања пре свега су епске или бар приповедне врсте, па се отуда у највећем степену могу упоредити с хагадским предањима. У рабинском предању, међутим, превлађују правне дискусије. Осим тога, мидраши и највећи део халахичког предања јесу коментари и стога иза њих стоји основни текст. Преплитање усмене и записане културе у рабинском јеврејству стално треба имати на уму.

Поједина језичко-стилска својства с највећом вероватноћом могу указати на то да је записани рабински текст настао у усменом облику и/или да је тако предаван. Постојање усмене *комио-*



зиције теже је доказати; њу посебно потврђује стална примена језичких и наративних образаца које је само требало прилагодити датим околностима. Да су такви текстови били намењени за усмено преношење, лако се може утврдити на основу примене мнемотехничких средстава; у то се убрајају не само посебне ознаке (*симаним*, тек касније уведени) већ, пре свега, извесни синтаксички обрасци, уобичајене фразе и извешан језички ритам, као и опште књижевне форме. Ту спадају и грађење низова, приче које укључују набрајање и друго, као и повезивање мањих јединица заједничким кључним речима, тематски или само заједничким стилским својствима. Та правила, наравно, строже су примењивана у халахи, која је, упркос строгој наративној структури и уобичајеним фразама, суштински окренута садржини, а то се може приметити самим бележењем одредница.

Етнолошка истраживања су показала да је свако ново изговарање истовремено било и ново стварање текста, који се, посебно у раним фазама предаје, уз извесна ограничења, значајно мењао. То се посебно односи на хагадске текстове. Од врсте текста и његове функције у датом контексту зависило је да ли је развој водио украшавању, конкретизацији, додавању нових лица, имена и појединости или, супротно томе, дотеривању и скраћивању (*W. S. Towner*, у вези с рабинским причама које су укључивале набрајање). Немогуће је доносити уопштене оцене о томе да ли су краћи текстови настали раније или касније.

Код халахичке традиције треба рачунати на висок степен поузданости предаје. То ипак не значи да ту треба очекивати *ipsissima verba* појединих рабина. Додуше, важи идеал изнет у Ед I, 3: *адам хајав ломар билишон рабо*, „Обавезно је користити учитељев језик (начин изражавања).“ Реченица се овде појављује као глоса која разјашњава зашто се у неком Хилеловом исказу користи неуобичајена мерна јединица. На том месту у ПШГ реченица из М не уводи се са *шenan*, већ са *амринан*, па *Ephrati* сматра да је реч о читалачкој глоси која не припада тексту М. Та реченица изворно није постојала ни у Бер 47а (недостаје и у Рашијевом тексту); она се само у Бех 5а појављује изворно и одатле је пренета на друга места. Овај исказ тако не може бити узет као доказ за дословно преношење халахичких реченица у танаитском добу. Чак и ако је таква предаја у многим круговима важила као циљ, чиме се у појединим случајевима објашњава примена архаичних израза, она није општа норма или није досежута (уп. нпр. *D. Halivni, Sources*, I, 7 и даље). То се посебно види у језику *Мишине*: он је тако једнообразан и тако строго нормиран да је немогуће разликовати језички стил појединих учитеља (уп. нпр. *Neusner, Pur.*

XXI, 13, 299). Делом се то догодило зато што су рабински учитељи сопствено халахичко излагање подвргавали важећим језичким правилима (као што је то, на пример, данашњи правни немачки језик); великим делом, међутим, то је резултат језичког уједначавања оствареног редакцијом.

Претпоставка о постојању вековне дословне усмене предаје или бар предаје која је била доследна у основном предметном смислу јесте постулат који се не може доказати. Могуће је да то не важи у сваком поједином случају, али се ипак мора претпоставити да су предања која су се први пут појавила у касним текстовима због тог разлога касна, иако се приписују раним учитељима (тако је мислио *Neusner*, чију претпоставку критикује *J. Heinemann*, *Aggadah*, 44–47). Када је реч о овој хипотези, мора се узети у обзир чињеница да је писана предаја нужно селективна, али се заиста ретко може доказати древност предања која су се касно појавила. Занимање за усмену традицију требало би развијати тек уз крајњи опрез.

Овде треба поставити питање о *обиму усмено преношених јединица*. Обично се указује на изузетно добро памћење источњака. Многи рабини сигурно су знали Библију напамет, као што и данас многи исламски научници из области права знају Куран. Р. Хисда прекорева р. Хананела због тога што је, противно правилима, бележио библијске књиге по сећању, уместо на основу писаног извора (Мег 18b: могао је целу Библију да испише по сећању!). О р. Меиру приповеда се да је једанпут у Азији записао по сећању јеврејски *Свишак о Јесцири* (ТМег II, 5, L., 349; БерР 36, 8, Th.–А. 343; пМег IV, 1, 74d: према овој верзији, он потом преписује свитак забележен по сећању да би и други запис био употребљив за богослужење). Сетимо се и онога што је требало да тана зна напамет: на пример, по Кид 49b, то су „халаха, *Сифра*, *Сифре*, *Тосефта*“.

Многобројна упозорења о томе да се учење не заборави (на пример Јома 38b; Мен 99a; Авот III, 8) показују да се и у рабинском добу ипак много тога заборављало. Чак је било могуће заборавити тако темељан закон као што је био онај у вези са Шабатом (Шаб 68a), а читамо да је у данима жалости за Мојсејем много халахе, закључака итд. једноставно било заборављено. Звучи као утеха за људску слабост када р. Јоханан каже да је чак и Мојсеј учио *Тору* и да ју је опет заборавио, па му је онда она била предата као дар (Нед 38a). Због тог разлога, такође, не треба претеривати када је реч о обиму усменог предања. Заправо су то биле релативно мале текстуалне јединице, које су потом комбиноване, вероватно већ у оквиру усменог предања, тако да

су сачињавале шире групе текстова, с тим што се извештајни ограничени обим никада не прекорачује. Разлике између текстуалних паралела које се често појављују могу да укажу на то да су поједине традиције груписане тек при записивању (ипак стално треба имати на уму и могућност намерног премештања у писаним примерима). Велике уређене текстуалне јединице вероватно су настале тек при записивању.

Када је реч о записивању првобитно усмене традиције, поставља се питање о прекиду у историји предања, које је изузетно важно. И за рабинске текстове важи оно што је *M. Dibelius* утврдио у вези с Јеванђељима: записивање „није саставни део процеса који укључује прикупљање, уређивање и повезивање, већ је то почетак новог, искључиво књижевног развоја“ (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tüb. 1919, 1959, 10). Обрада текста у стадијуму записивања разликује се од оне код усменог преношења, посебно по томе што се то чини пажљивије и свесније. Уводе се глосе (уп. *Neusner*, *The Written Tradition*; ипак, на томе се не може засновати ваљан доказ), које често ремете првобитну структуру текста. Уместо слушалачких грешака, појављују се типичне читалачке грешке итд. Ипак, када постоје паралелне верзије, често је немогуће утврдити да ли је неки текст заснован на другом тексту који је био записан или је аутор цитирао записани текст по сећању или се можда ослањао на још променљиву усмену традицију. Уобичајен метод историје редакције којим се одређују копија и оригинал јесте анализа ауторове тежње; то је, међутим, код рабинских текстова проблематично јер је питање доследног усмерења у већим текстуалним целинама или читавом спису још у великој мери неистражено.

Питање је још сложеније када постоји истовремена писана и усмена предаја истог материјала, као када је реч о *Мишни*, а свакако и другим текстовима. То се не односи само на коначну варијанту Мишне, већ и на њену предисторију (*Jaffee*, *Torah 124*: „it is likely ... that written versions of rabbinic teachings did exist at the earliest traceable origins of the tradition in the first century or even earlier“). Приватне белешке (непознатог обима) стоје уз званичну усмену традицију коју преносе танаити. У том контексту *Lieberman* (*Hell.*, 97) говори о „усменом издању“, наспрам којег белешке немају ауторитет. Пример таквог усменог издања у школској пракси он види у Ер 54b, где рабани поучавају како се учење преноси (дословно: како се одвија „поредак учења“, *седер мишна*): Мојсеј учи из уста Божијих; потом Мојсеј подучава Арона свом одломку, а исто тако поучава и Аронове синове, старешине и потом цео народ; затим Арон, његови синови и

старешине понављају одломак, тако да су га сви заједно чули четири пута. Р. Перида подучава једног свог ученика сваком учењу четири стотине пута, све док он њиме не овлада, а р. Акива нема у виду ограничење наметнуто многобројним понављањем које учитељ мора да спроведе како би ученик овладао текстом. Ако би текст о преношењу предања од Мојсеја заправо у грубим цртама одражавао рабински школски систем, посебно у вавилонској идеалној форми, иако је текст стилизован као барајта. *Lieberman* то доводи у везу с тим да је редактор *Мишне* поучио неколико танаита; они су понављали материјал док га нису запамтили. Такав систем „издавања“, међутим, није давао коначно утврђен текст; учитељ је увек могао да исправи и промени текст који је тана пред њим изговарао (*Lieberman, Hell., 93; Epstein, ITM, 676*).

Текст, међутим, не говори о *Мишни*, већ уопштено о традицији подучавања (*Jaffee, Torah 4: „the broader tradition of rabbinic learning of which the Mishnah is a particular condensation“*). Историјске околности које су пратиле објављивање *Мишне* на основу се тога ни у ком случају не могу утврдити, упркос томе што звучи логично (можда поред незваничног записа, нпр. према *Epstein, Lieberman и грујима*, а у оштрој супротности према *Sussmann, Tora 301–349*) да је обучен и одређени број *шана* (уп. *E. S. Alexander, Transmitting Mishnah 19–21*).

У сваком случају, то има последице и за *кријику шекџа*: не може се рачунати на то да је постојао утврђен првобитни оригинал који би требало реконструисати. Истовремено постојање усмене и писане предаје, уз давање предности усменом тексту, претпоставља извесну променљивост текста. Тамо где постоји усмено и писано предање задатак критике текста не може бити реконструкција првобитног текста. Уместо тога, треба проучити грешке које су се појавиле у каснијој писаној и штампаној традицији како би се успоставио најстарији могући облик текста; он се, наравно, појављује у неком од рукописа. Тада у први план долази варијацијски апарат, којим се проверава рана историја текста и његовог тумачења. Тај метод довео је до данас уобичајене праксе за издања рабинских текстова, која подразумева коришћење једног рукописа као основе (таква су нпр. *Rengstorf*-ова и *Lieberman*-ова издања Т, наспрот *Zuckerman*-овом потпуном издању) или коришћење текста раног или репрезентативног штампаног издања (такво је издање вТ Ром, Вилњус), чему се придружује варијацијски апарат. То, наравно, не своди рад на критици текста само на избор најбољег основног текста и давање варијаната. Таква издавачка пракса значи да тумач рабинских текстова – у многу већој мери него тумачи других древних текстова – увек мора

да ради с критичким апаратом [уп. *K. H. Rengstorf*, *Grundsätzliche und methodische Überlegung zur Bearbeitung von rabbinischen, insbesondere tannaitischen Texten*, *Theokratia I* (1970) 76–87].

Зашто су заправо рабини неговали усмену традицију када су живели у свету писане културе и када су сигурно још као деца научили да пишу? Један од разлога свакако је била висока цена материјала за писање, али се тиме не може објаснити начело првенства усменог предања, нарочито у халахи. Усмену предају ни у ком случају не треба посматрати као нужно сналажење. Разлог је, заправо, двострук: на првом месту је учење усмене *Tore*, која се, према рабинском мишљењу, могла преносити у примереном облику само усмено, а на другом је схватање учења као *мишне*, чије значење већ укључује стално (усмено) понављање. Паралеле у односу на то постоје и другде, што је познато у историји религије (парсизам, будизам, ислам).

По *Baumgarten*-у (*The Unwritten Law*, 29), наглашавање усменог преношења јесте „природна последица канонизације *Tore*“, дакле служи ограђивању библијских списа у односу на сва каснија света предања. По *Neusner*-у, међутим, анахронистична метода усменог преношења уведена је као средство рабинске пропаганде, да би се поткрепила тврдња о томе како се у учењу рабина предаје Мојсејева усмена *Tora*; усмено предање тако је „део мита о *Tори*, који у највећој мери одговара њиховим политичким потребама“. Ипак, тешко да је таква тврдња била позната изван рабинског покрета, а још мање је била призната, тако да је била ограничена на сам рабински круг (*Phar.* III, 74 и даље). Политичко заснивање усмене методе само за интерну употребу лако се подвргава критици, в. *Schäfer*, *Dogma*, 193–195, који даје предност техничким разлозима, насупрот догматским: „Није мнемотехничка метода оно што је било новина у Јавнеу, већ опсежан покушај у области успостављања структуре и примењивања образаца када је реч о предањском материјалу“ (195). Ова два образложења заправо се не искључују; *Neusner* је исправно увидео да би без „догме“ о усменој *Tори* овладавање традицијским материјалом које је нашло израз пре свега у усмено изношеном тексту, а не у његовом писаном облику, било тешко схватљиво.

Није могуће утврдити када су приватни рабински записани текстови почели да се користе за јавну употребу; одговор би био значајан за критику текста, али за нас није толико битан. Чак и у гаонском добу, упркос томе што су постојали записани текстови, задржала се институција танаита. Вероватно је тек с престанком рада вавилонских академија и са ширењем рабинског јудејства по северној Африци и Шпанији усмено предање коначно нестало.

Свакако је важна чињеница то што се већ у раноаморејској школској расправи о *Мишини* понекад подразумева постојање записаног текста. Тако је, на пример, у расправи о вокализацији појединих речи: да ли треба читати *нас'у* или *нис'у* (Кет 2b), *наї-на* или *ниїна* (Нед 35a; уп. *Epstein*, ИТМ, 703)? *Albeck* (Einführung, 174) проналази сведочанство о различитом *чиїању* у дискусији између Рава и Самуила у Ер 53a и на основу тога говори о тексту (Ер V, 1), али не с потпуном сигурношћу; реч је о томе да ли у Ер V, 1 треба читати *ме'аберин* или *ме'аберин*, то јест да ли је у питању *ајин* или *алеф* (нема разлике у значењу, већ она постоји само у извођењу речи). Ипак, то не мора нужно да сведочи о постојању писаног текста; можда је реч само о изговору у којем се изгубила разлика између *ајин* и *алеф*. Значајније указивање на записани текст јесте претпоставка о изгубљеном тексту путем хомиотелевта у Сев XI, 8 (тај текст стварао је аморејима велике тешкоће у Сев 97a), као што сматра *Albeck* (Einführung, 179 и даље) осврћући се на паралелу у СифраЦав VII, 5, W. 32d–33a. Такви наводи свакако доказују да су писани текстови постојали као позадина рабинских расправа (питање је којег су обима били). Природно је да су ти докази првенствено могући када је реч о *Мишини*, јер су ту они сами били предмет проучавања у рабинским коментарима. Ти закључци тим више односе се на друге рабинске текстове, оне којима није придавана таква кључна важност као усменој *Тори*.

У закључку износимо још неколико запажања у вези с техничком страном записивања рабинских текстова. На помињаним местима говори се о свицима и о *їинкасим* с белешкама о усменој *Тори*. *Пинкас* = *ripax*, *їаблица*, јесте дашчица прекривена воском, по којој се писало. Кел XXIV, 7, често се узима као доказ да се та реч могла односити и на папирус. Ипак, не би требало читати *ейифорин*, *їаїирус*, већ *ейифодин* = *hurporodion*, *кљуїица* за *ноїе*, јер су сложене таблице могле послужити у ту сврху. Уп. *W. Bunte* и посебно *M. Haran*. *Пинкас* може бити састављен од више таблица, па се на њему може записати и дужи текст: у пМш IV, 9, помиње се *їинкас* сачињен од дванаест листова, а у паралели ПлачР I, 14, сачињен је од двадесет четири листа. *Пинкас* тако може бити еквивалент кодексу, али се од њега разликује по томе што је био у форми хармонике (*M. Haran*). Кодекс, настао на Западу (прво од дрвета, касније се користе папирус или пергамент), претеча књиге, касније је превладао и на Истоку (уп. коптске папирусне кодексе из Наг Хамадија, крај IV века); у рабинској књижевности ипак се не помиње и почиње да се користе релативно касно. Римски правни текстови пренети су крајем

III века са свитака у кодексне због лакше употребе кодекса, па је и код рабинских текстова лакши приступ обимном материјалу свакако могао бити разлог за ту промену. Можда је и разлика у односу на свитке *Tore* била од значаја, као што сматра *Lieberman*: „Коришћење књига било је најпогоднији начин указивања на то да се усмени Закон записивао за приватне потребе, незванично, а не за јавну употребу“ (Hell., 204 и даље; по њему су исти разлози, а не они практични, и код хришћана довели до давања предности кодексу). Ипак, свици се и даље користе [фрагменти АрН из Генизе: в. *M. Bregman*, *Tarbiz* 52 (1982) 201 и даље, који се у напоменама опширно бави тим питањем]. У складу с приватним карактером записивања било је и то што су текстове писали сами појединци; нису записивани у скрипторијима, у којима је на томе радило више писара, а текст им је диктиран (за Библију је то заправо било забрањено). Као што то *Bet-Arié* (Codicology, 11) наглашава, чак се не може пронаћи ниједан податак из средњег века о „било каквом званичном умножавању и стварању књига“. Тиме се такође објашњава зашто су преписи рабинских текстова и крајем гаонског доба били права реткост.

*Литература*: *L. Blau*, *Studien zum althebräischen Buchwesen*, Budapest 1902; *M. Haran*, *Codex, Pinax and Writing Slat*, *Scripta Classica Israelica* 15 (1996) 212–222; *S. Krauss*, *Talmudische Archäologie III*, Le 1912, 144–158; *S. Lieberman*, *Hell.* 203–208; *C. H. Roberts*, *T. C. Skeat*, *The Birth of the Codex*, Lo 1983.



## V. О приступу рабинским текстовима: проблем метода

*Литература:* R. Bloch, Note methodologique pour l'étude de la littérature rabbinique, RSR 43 (1955) 194–225; B. M. Bokser, Talmudic Form Criticism, JJS 31 (1980) 46–60; A. Goldberg, Entwurf einer formanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur, FJB 5 (1977) 1–41 (= Studien II 50–79); *uciuu*, Distributive und kompositive Formen. Vorschläge für die descriptive Terminologie der Formanalyse rabb. Texte, FJB 12 (1984) 147–153 (нарочито о мидрашима; = Studien II 107–111); *uciuu*, Form-Analysis of Midrashic Literature as a Method of Description, JJS 36 (1985) 159–174 (= Studien II 80–95); W. S. Green, Reading the Writing of Rabbinism: Toward an Interpretation of Rabbinic Literature, JAAR 51 (1983) 191–206; C. Hezser, Form-Criticism of Rabbinic Literature, у: R. Bieringer и др., прир., The New Testament and Rabbinic Literature, L 2010, 97–110; K. Müller, Zur Datierung rabbinischer Aussagen, J3 R. Schnackenburg, Freiburg 1989, 551–587; J. Neusner, Types and Forms in Ancient Jewish Literature: Some Comparisons, HR 11 (1972) 354–390 (деталније Phar III 5–100); *uciuu*, The Use of the Mishnah for the History of Judaism Prior to the Time of the Mishnah. A Methodological Note, JSJ 11 (1980) 177–185; A. J. Saldarini, „Form Criticism“ of Rabbinic Literature, JBL 96 (1977) 257–274; P. Schäfer, Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis, JJS 37 (1986) 139–152 [уп. C. Milikowsky, JJS 39, 1988, 201–211; Schäfer-ова реакција JJS 40 (1989), 89–94]; M. Smith, On the Problem of Method in the Study of Rabbinic Literature, JBL 92 (1973) 112 и даље; G. Stemberger, Aktuelle Probleme in der Erforschung der rabbinischen Literatur: Zur Abgrenzung von Werk, Redaktion, Textgeschichte, FJB 35 (2009) 1–18; *uciuu*, Dating Rabbinic Traditions, у: R. Bieringer и др., прир., The New Testament and Rabbinic Literature, L 2010, 79–96; W. S. Towner, Form Criticism of Rabbinic Literature, JJS 24 (1973) 101–118.

Питање усмене предаје рабинских текстова природно води ка методолошким проблемима текстуалне критике и критичких издања текстова рабинске књижевности. Овде је реч о општим методолошким питањима, која су великим делом тек током последњих година препозната. До сада су при обради рабинских текстова методолошка достигнућа библијске егзегезе примењивана у незнатној мери. Нарочито је раширена теза о томе да је рабинска традиција вековима преношена са апсолутном верношћу довели до потпуно некритичког вредновања рабинског материјала. То се односи на историчаре, који често прихватају рабинске текстове без испитивања чињеница изнетих у њима, само елимини-



шући преувеличавања и оно што очигледно припада легендама. Односи се и на истраживаче рабинске теологије, који често не обраћају (довољно) пажње на различито време настанка појединих списа, нити на посебну намену литерарне врсте, па се тако ствара неиздиференцирана слика о рабинској теологији. Због једноставности и јединствености та се слика у упоредној историји религије, а пре свега и у новозаветној егзегези, радо прихвата (в. *K. Müller, Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament*, F 1983, 69 и даље). За такво стање није особено само коришћење дела *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (H. L. Strack-а и) P. Billerbeck-а као ризнице корисних цитата. Упркос промишљеној историјској оријентацији, ни дело *The Sages. Their Concept and their Beliefs* (J 1975) E. E. Urbach-а, у много погледа значајно дело о рабинској теологији, не измиче опасности од готово потпуно неисторијског излагања.

Методологија библијских изучавања сигурно не може у потпуности бити прихваћена за проучавање рабинских текстова. Ипак, она пружа важне увиде, као што је била и извор из којег су потекли значајни подстицаји што су обраду рабинских текстова током последњих деценија учинили плодноном. До сада су учињени тек ретки покушаји успостављања посебне методологије проучавања рабинских текстова. Овде само можемо дати неколико кратких назнака.

## 1. Историја књижевности

Основни захтеви јесу уврштавање рабинских текстова у историју књижевности и доследно поштовање те чињенице. Ипак, књижевна историја крајње је проблематична када је реч о рабинским текстовима. *Како дативати рабинске списе?* Непрекидно морамо имати на уму то да су таква датавања само претпоставке јер су многи критеријуми субјективни. Може се говорити само о последњој верзији списа; слојеви или поједина предања могу бити много старији него спис као целина, а то треба доказивати за сваки спис посебно. Већ у гаонским уводима – рецимо у ПШГ – постоје покушаји да се одговори на то питање, као и у уводима из XIX века, попут оних Z. Frankel-а и L. Zunz-а. Обично се на то питање одговара тако што се говори о последњем редактору датог списа: Раби је редактор Мишне, р. Хија редактор Тосефти, Јоханану се приписује пТ, рав Ашију и Равини вТ итд. Тиме се уводи појам ауторства, који не одговара рабинским списима, уз врло мало изузетака: рабински списи јесу композитна дела,

сачињена од старијих текстова, обично претходно прерађених. Постоји раширена претпоставка о томе да су рабински списи само компилације без сопственог усмерења, али за сваки пример то треба доказати.

Многи су, укључујући *Zunz*-а, покушали да датују текстове не само по унутрашњим критеријумима већ и на основу потврда, то јест на основу првог помињања списка. То би указивало на *terminus ante quem*. Питање је и како препознати цитат. Називи рабинских списа у гаонско доба у великој мери варирају, а ни у средњем веку нису утврђени. Догађа се да се исти назив односи на различите списе. Постоје списи који су слични, па цитат може потицати из неког од њих, а може водити порекло и из заједничког учења рабинских школа. Није увек могуће закључити каква је природа зависног односа. Проблематичност критеријума цитирања може се видети, на пример, у критици халахичких ми-драша: када се они у пТ и вТ не наводе (тако, рецимо, сматра *Ch. Albeck*), то не значи *eo ipso* да су *Талмудима* непознати и стога каснији. Објективније се може утврдити *terminus post quem*, на основу имена најмлађих рабина поменутих у спису (али се мора водити рачуна о проблему идентификовања у посебним случајевима, коришћењу псевдонима, каснијим додацима итд.) или на основу поменутих или претпостављених историјских догађаја (али се и ту често поставља питање тумачења: на пример, не указује свако помињање Јишмаела или Арапа на исламско доба). Када је реч о језичким критеријумима, тачно је да је остварен значајан напредак у препознавању развојних ступњева јеврејског језика. Ипак, ритуализовани и формализовани језик рабина често чини немогућим прецизније датовање. Осим тога, текстуално предање често је избрисало језичке особености посебног периода или подручја. Пошто су рабински текстови књижевност цитата, природно је да треба рачунати и на различите језичке слојеве у истом спису. Најзад, треба размотрити и могућност свесне примене архаичног стила (*Зохар* је класичан пример; *B. Z. Wacholder* заступа тај став и у вези са *Mex*).

Упркос наведеним тешкоћама, могуће је успоставити бар провизорну хронолошку линију историје рабинске књижевности. То би на одговарајући начин требало да буде узето у обзир и у тумачењу рабинских текстова. Нажалост, још се не подразумева да *Мишну* или *Тосефту*, на пример, треба тумачити на основу њих самих, а не на основу *Талмуда*; *Талмуди* већ припадају историји тумачења и нису ни мање ни више значајни за утврђивање изворног смисла *Мишне* него што су то текстови отаца Цркве за тумачење Новог Завета. Исто је тако очигледно, иако се не узима увек у обзир, да при реконструкцији историјских чињеница или идеја

танаитског доба танаитски текстови имају апсолутну предност у односу на касније текстове, чак и онда када се у познијим списима цитирају искази у име танаита или као барајте. Иста ограда важи и за употребу гаонских исказа за процењивање аморејског доба или вавилонских извора за оцену прилика у Палестини.

Датовање појединих текстова или посебних идеја обично се заснива на именима рабина (в. стр. 77–79). Пре свега, међутим, треба покушати да се место таквих текстова или представа одреди у односу на обимну историју предања, нарочито на основу сведочанстава из нерабинских дела, која се често могу датовати с већом сигурношћу. Паралеле у псевдоепиграфима, кумранским списима, Новом Завету, код отаца Цркве или у арапској књижевности овде могу бити од истог значаја као некњижевни споменици (попут фресака синагоге у Дура Еуропосу, које су најстарије сведочанство за многа хагадска предања). И ту, међутим, треба бити опрезан: не може се аутоматски прихватити да постоји континуитет неке идеје када је реч о два временски удаљена дела (на пример, паралеле између Песр 131b–132a и 4Језд 9, 38–10, 57) или чак тврдити да постоји непосредна литерарна повезаност.

## 2. Историја културе и религије

Традиционално тумачење рабинских текстова готово их искључиво посматра као књижевност. Тадашња историја се занемарује; као да су ти текстови безвремени. Проучавање историје Палестине рабинског доба током последњих деценија значајно је напредовало, а исто тако и истраживање историје Вавилона, мада у много мањој мери. Резултати археолошких истраживања у Палестини допринели су бољем разумевању текстова. При тумачењу текстова морају се узети у обзир питања о историји насеобина, структури становништва и економским условима, као и исходи ископавања синагога, хришћанских цркава и многобожачких култних места и предмета; та открића расветљавају, на пример, правила трактата *Авода зара*; с друге стране, налазе у синагогама треба упоредити с рабинским исказима о ликовној уметности. Плод тога јесте закључак да је представа коју о тадашњим приликама пружа рабинска књижевност једнострана: уместо монолитног рабинског јудејства, указује се слика о много сложенијем палестинском јеврејском друштву рабинског доба (в. нпр. *E. M. Meyers, J. F. Strange, Archeology, the Rabbis and Early Christianity, Nashville 1981*).

Полазећи од таквог става, такође морамо истражити могуће трагове утицаја псевдепиграфске књижевности, кумранских списа, Филона и Јосифа Флавија у рабинским списима. Те унутарјудејске везе и даље су у великој мери занемарене.

Када је реч о општој историји културе, предмет истраживања пре свега су биле везе рабинског јудејства с јелинистичком културом. Током XIX века та истраживања била су, у првом реду, ограничена на проналажење појединих грчко-јелинистичких мотива у рабинским текстовима. S. Krauss је написао дело о грчким и латинским позајмљеницама у *Талмуду* и мидрашима – пионирски рад који данас безусловно треба редиговати; велики део припремних радова за то обавили су S. Liebermann и D. Sperber. A. A. Hallewу је у многим својим делима проучавао јелинистичке утицаје на хагаду, док је H. A. Fischel истраживао утицај јелинистичке популарне философије и појединих књижевних конвенција на рабине. Палестинском Талмуду у јелинистичко-римском контексту посвећен је обиман зборник (*Schäfer*, прир., *The Talmud Yerushalmi*). Везе између вавилонског јеврејства и палестинско-персијске културе и религије поново се интензивно истражују последњих неколико деценија (Irano-Judaica I–VI, J 1982–2008; C. Bakhos – M. R. Shayegan, прир., *The Talmud in Its Iranian Context*, Tüb. 2010; Y. Elman, *Marriage and Marital Property in Rabbinic and Sasanian Law*, у: C. Hezser, прир., *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, Tüb. 2003, 227–276; *исџиу*, *Middle Persian Culture and Babylonian Sages*, у: *Fonrobert – Jaffee*, прир., *The Cambridge Companion 165–197*; J. Neusner, *Judaism and Zoroastrianism at the Dusk of Late Antiquity. How Two Ancient Faiths Wrote Down their Great Traditions*, A 199).

Везе између рабина и оца Цркве (в. J. R. Baskin, *Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts in Late Antiquity: A Bibliographical Reappraisal*, у: W. S. Green, прир., *Approaches*, V, 53–80; A. Kamesar, *Church Fathers, Rabbinic Midrash and, EMidr 20–40*; *исџиу*, *The Church Fathers and Rabbinic Midrash: A Supplementary Bibliography*, 1985–2005, RRJ 9, 2006, 190–196), као и међусобни утицаји рабинског јудејства и ислама, међутим, вишеструко су истраживане. Ипак, у многим примерима питање зависности и међусобних позајмица методолошки још није обрађено у довољној мери; често се сматрало да су оци Цркве наводили мишљења рабина када се заправо радило о паралелном развоју на основу истих претпоставки. Увек треба поставити и питање о томе ко је кога цитирао и да ли цитат уопште постоји. Вишеслојност палестинског јудејства у рабинском добу није у довољној мери узимана у обзир, а могућност постојања хришћанских трагова на рабинској страни или је *a priori* одбацивана или олако претпостављана.

### 3. Историја облика, традиције и редакције

Методe означене овим називима већ деценијама владају облашћу библијског истраживања. Израз *историја облика* први пут се појавио код *M. Dibelius*-а, у делу *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tüb. 1919). Сам метод постоји око двадесет година: *H. Gunkel* га је, посежући за Лесинговим и Хердеровим поставкама, увео у старозаветно истраживање као *историју врста*. Метод се заснива на одређивању литерарних облика у књижевности, данашњој и, пре свега, античкој. При томе је првенствено реч о малим предањским јединицама, вероватно насталим у усменом облику, које су тек током дуже историје традиције нарастале, а онда су путем секундарних „оквира“ повезане у већа литерарна дела. Данас се предност углавном даје изразу *врста*, а не изразу *облик*, који заправо означава само језичку форму конкретног текста, али је био општеприхваћен, посебно у истраживању рабинске књижевности. Треба разликовати, с једне стране, критику облика и критику врста, које се односе на одређивање појединих литерарних форми с њиховим законитостима и условима настанка (*Sitz im Leben*), и, с друге стране, праву историју облика, код које је реч о настанку и преображају облика током историје (уп. *K. Koch, Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen 1974).

У истраживању рабинске књижевности пре много времена већ су учињени поједини покушаји примењивања метода историје облика. То је, на пример, урадио *P. Fiebig* у низу радова објављиваних од 1904. године (методолошки незадовољавајућих) или *F. Maass*, који је на примеру трактата *Авош* (нарочито подесног за такве студије, али нетипичног за *Мишну*) настојао да проучи историју облика *Мишне*. Када је реч о самој *историји облика*, он се потпуно ослонио на приписивање ставова појединим рабинима, што је, наравно, крајње проблематично; међутим, његова студија ипак је веома добра. Са систематским примењивањем ове методе, међутим, отпочиње се тек око 1970. године. За халахичке текстове то чине, пре свега, *J. Neusner* и његови ученици, за мидрашки материјал првенствено *A. Goldberg* и његови ученици, а за литургијске текстове *J. Heinemann*. Касније се *J. Neusner* поново посветио рабинским наративима, не тематизујући притом више директно, међутим, формални аспект (*Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective*, 4 тома, L 2003). Ипак, све то је још далеко од опсежне историје облика рабинске књижевности – у обимном текстуалном материјалу истражени су тек малобројне врсте (општију перспективу од класичне историје облика нуди *A. Samely, Forms of Rabbinic Literature and Thought. An Introduction*, O 2007; под *Samely*-евим руководством припрема се база подата-

ка *Typology of Anonymous and Pseudepigraphic Jewish Literature in Antiquity, c. 200 BCE to c. 700 CE*). Могуће је, међутим, успоставити грубу слику најважнијих рабинских облика, иако је она једва нешто више од набрајања и треба је посматрати пре као програм рада него као истраживачки резултат. С тим у вези, открива се велики дисконтинуитет са облицима у Библији и интертестаментарној књижевности.

Повремено се тражи одређење облика без обзирања на садржину текста (уп. *Neusner, Pup. III, 192* и даље); чињеница је да садржина условљава облик. Да критика облика не би постала пука критика стила (иако је критика стила неопходна, али не треба да се помиње под називом критика облика), из одређивања облика не смеју се искључити принципи садржине.

*J. Neusner* је на примеру рабинских традиција у вези с фарисејима саставио каталог облика (*Types, 354–358*), а тај каталог је, уз проширења и измене, послужио као основа за поделу која следи. Основна подела подразумева халахички, хагадски и егзегетски материјал; егзегетски материјал појављује се и у халахи и у хагади.

#### *Халаха*

##### 1) *Искази (судови)*

У овој области још нема истраживања о утврђивању основних синтаксичких облика.

- a) *Једносīаван исказ*: Н. каже + директан говор.
- b) *Несуīласица*: Ово може бити једноставно низање два исказа, с навођењем аутора, као спора (*X омер...*; *Y омер...*) или расправе (*X амар лахем/ло...*; *Y амар лахем/ло*: дакле са историјским контекстом, па и када је он сведен на најмању меру; исказ је дат у перфекту, а тако се говори и о слушаоцима). У лема облику опис проблема претходи супротним одлукама: проблем – X каже – Y каже; у хијастичком облику прво се помиње халахичка одлука, а затим аутор: одлука – тако каже X; али Y каже: другачија халахичка одлука.
- в) *Сведочење* (*X хеид*, сведочи да..., или с обзиром на; посебно у трактату *Egyjoī*).
- г) *Обрасци (prosbul*, развод, посвећење итд.).
- д) *Писмо* (X диктира писмо чији садржај следи). Тек малобројни текстуални примери дозвољавају да се упозна садржина обрасца писма, који следи позната арамејска писма, као што су она из Вади Мурабата.
- ђ) *Низови и лисīе*.

## 2) Приповејка (џрича)

- a) Такана: „Раније је било тако; заиста Х џикен, заповедао је да...“
- б) Преседан, уобичајено проста исказна реченица, с мало дијалога, обично се уводи са маасе, извршење.
- в) Изјаве и џриче у џрвом лицу.
- г) Приче уведене библијским џексџом и џеџовом еџеџезом.

## 3) Талмудска суџја

Ова заокружена логичка целина рабинске дискусије јесте композитни облик који укључује не само различите литерарне форме већ и хагадску и халахичку грађу. О томе подробије на стр. 234.

*Литературу:* A. Goldberg, Form und Funktion des Maase in der Mischna, FJB 2 (1974) 1–38 (= Studien II, 22–49); A. Gulak, Das Urkundenwesen im Talmud. Im Licht der griech.-ägypt. Papyri und des griech. und röm. Rechts, J 1935; M. S. Jaffee, The Taqqana in Tannaitic Literature: Jurisprudence and the Construction of Rabbinic Memory, JJS 41 (1990) 204–225; F. Maas, Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot, B 1937; J. Neusner, Form and Meaning in Mishnah, JAAR 45 (1977) 27–54; *исџи*, Form-Analysis and Source Criticism: The Case of Mishnah Kelim 1:1–4, у: R. H. Fisher, прир., A Tribute to A. Vööbus, Chicago 1977, 133–152; *исџи*, Rabb. Narrative (IV, 7–107, као рекапитулација уз Маасе); D. Pardee, Handbook of Ancient Hebrew Letters. With a Chapter on Tannaitic letter fragments by S. D. Sperling, Chico 1982; E. L. Segal, The Terminology of Case-Citation in the Babylonian Talmud. A Study in the Limitation of Form Criticism, JSJ 9 (1978) 205–211; R. Shasha, The Forms and Functions of Lists in the Mishnah, дисертација, Manchester 2006.

## Хаџага

Примарно разликовање између поезије и прозе у рабинској књижевности заиста је споредно јер се џоеџски облици само повремено појављују: од већег је значаја једино питање врсте тужбалице: E. Feldman, The Rabbinic Lament, JQR 63 (1972) 51–75.

- 1) Приповејка: Најважније врсте овде су *исџоријске анеџоџе*, кратко *биоџафско уџуџивање* без директног говора, *биоџафска џриповејка* (подврсте су школска приповетка, приповетка о умирању итд.), *џриповејка о чуду*, *џриповејка с моралном џоуком*, *џриповејка у џрвом лицу*, као и приповетка са *баџ кол*, *бајка*, *басна* и *леџнда*.
- 2) *Предсџављање* „научног“ садржаја (геоџафског, етнолошког, медицинског, астрономског итд.).
- 3) *Говор: изјаве у џрвом лицу*, без *џриповедноџ конџексџа*, *арорџтеџmata* с приповедним контекстом, *чемерно дозивање*,



*йараболе* (различити подоблицы, на пример *йараболе о царе-вима*), *йословица*, *умойворина*, *набрајање*, *низови* и *сїискови*, *молийва* и *йройовед*.

*Литературу:* A. J. Avery-Peck, Classifying early rabbinic pronouncement stories, SBLSP 22 (1983) 223–244; *исїи*, Rhetorical Analysis of Early Rabbinic Pronouncement Stories, Hebrew Annual Review 13 (1991) 1–23; D. Ben-Amos, A structural and formal study of Talmudic-Midrashic legends (јевр.), 4<sup>th</sup> WCJS, J 1968, II, 357–359; Y. Fraenkel, The Aggadic Narrative 273–294; S. Friedman, The Talmudic Proverb in Its Cultural Setting (јевр.), JSIJ2 (2003) 25–82; A. Goldberg, Das schriftauslegende Gleichnis im Midrasch, FJB 9 (1982) 1–87 (= Studien II, 134–198); A. Goshen-Gottstein, Testaments in Rabbinic Literature: Transformations of a Genre, JSJ 25 (1994) 222–251; J. Heinemann, Prayer in the Talmud. Forms and Patterns, B-NY 1977; J. Neusner, Rabb. Narrative IV 109–225; *исїи*, Parable (Mashal), EMidr 612–630; G. G. Porton, The pronouncement story in Tannaitic literature. A review of Bultmann's theory, Semeia 20 (1981) 81–99; A. J. Saldarini, Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature, JQR 68 (1977) 27–45; S. Sharvit, The Introductory Formulae of Proverbs in Talmudic Literature (јевр.), Hebrew Linguistics 28–30 (1990) 197–206 (= Studies 303–313); A. M. Singer, Animals in Rabbinic Teaching: The Fable, дисертација, JThS 1979; D. Stern, Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literatur, C (M) 1991; *исїи*, The Function of the Parable in Rabbinic Literature (јевр.), JSHL 7 (1985) 90–102; C. Thoma, S. Lauer, Die Gleichnisse der Rabbinen I: Pesiqtā de Rav Kahana; II: Bereschit Rabba 1–63; C. Thoma, H. Ernst, III: BerR 63–100; ShemR 1–22; IV ShemR 23–30, Bern 1986–2000; T. Thorion-Vardi, Das Kontrastgleichnis in der rabb. Literatur, F 1986; W. S. Towner, Enumeration; I. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau 1903.

### *Еїзеїеза*

Овде поново треба разликовати халаху од хагаде. У обе групе појављују се *указивања* на Библију, примена библијског текста као *доказа*, као и право *шумачење шексїа*; тумачење може бити *їлоса*, једноставна *еїзеїеза речи* или потпуни *мидраш*; мидраш, опет, може бити само мидраш тумачења заснован на тексту или омилитички мидраш (о томе подробније на стр. 274 и даље).

Сложен, претежно писмени облик тумачења јесте *омилија*, код које првенствено увод и закључак подлежу чврстим правилима облика (проемијуми и перорација, па и *йеїиха* као потпуна кратка проповед); главни део, опет, може обухватати различите родове (*параболе*, *ма'асе* итд.). В. стр. 279–282.



Од описне критике врсте долазимо до *историје врста*. Она, међутим, постоји тек у почетним покушајима и заправо је могућа тек у врло ограниченом виду. Тако, на пример, *Neusner* у вези с *Мишином* свесно говори само о анализи облика, а не о *историји* облика, пошто је *Мишина* за врло кратко време попримила своју форму [„Ту се исказала наивна идеја да можемо 'датовати' текстуалну јединицу на основу формалних својстава. То није доказано, а мислим да се и не може доказати“, уп. JQR N. S. 70 (1979–1980) 142, нап. 16; уп. и уздржан став *R. S. Sarason*-а, исто, 150 и даље].

Какве резултате може донети анализа историје облика у вези с рабинским текстовима? Једноставна класификација материјала није довољна и она не може остати циљ. Треба, пре свега, помнути два резултата: 1) Ограничење датог облика и стваралачке моћи онога који га користи омогућује доношење суда о томе шта је за текст важно. То води прикладнијем тумачењу и спречава прецењивање својстава која припадају формалном обрасцу и која не треба одмах тумачити као историјске реминисценције, на пример када је реч о приповеткама. 2) Познавање облика у рабинској књижевности често омогућује раздвајање основног текста од каснијих допуна. Очекивано спознавање *историје* облика и временског контекста неке врсте ретко је и могуће тек у грубим обрисима; само уз друге критеријуме оно повремено може водити просуђивању о старости неке традиције. *J. Neusner* потпуно занемарује историјска питања када у својој обимној студији велике облике појединих рабинских дела користи да би их диференцирао као целокупне списе: *The Documentary Form-History of Rabbinic Literature*, 14 томова, А 1998.

*Историја традиције* је, с једне стране, *историја мотива*, што значи да се говори о континуитету и променама појединих тема током рабинског доба; с друге стране, она се може проучавати на основу многобројних рабинских паралелних традиција (иста предањска јединица у различитим верзијама). *Синопоичко чишање* тих паралелних текстова јесте темељни задатак истраживања рабинске књижевности, иако прикладна помоћна средства у великој мери недостају. Не постоји ниједна синопса *Мишине* и *Тосефине*, а камоли синопса свеукупног рабинског материјала, о чијој је важности говорио *M. Smith* (иако би се због обимности материјала она можда тешко користила). Паралелни текстови посебно указују на то које су текстуалне јединице настале у току предања, да ли је то предање првобитно било писано или усмено, које је интересе оно одразило итд. *Neusner*-ово неприхватање „синоптичких студија“ у истраживању рабинске књижевности

[нпр. Studying Synoptic Texts Synoptically. The Case of Leviticus Rabbah, PAAJR 53 (1986) 111–145] имало је за циљ да истакне књижевну самосталност појединих рабинских списа и да се супротстави коришћењу текста без обраћања пажње на контекст и функцију у оквиру контекста. Другим речима, *Neusner* је истакао значај онога чему је окренута историја редакције, али без освртања на синоптичке студије у смислу у којем се овде за њих залажемо (уп. *S. J. D. Cohen*, прир., *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence, Rhode Island 2000).

*Историја редакције* креће се у правцу одређивања личности последњег редактора дела, његових списатељских и теолошких особености; оне се показују у начину на који редактор одабира, групише, поставља у одређене оквири, обрађује и тако тумачи традицијску грађу којом се бави (уп. *J. Rohde*, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg 1966). Историја редакције тако посматра редактора као писца, а не само као скупљача предања, али је у рабинској књижевности то много теже него, на пример, када је реч о Јеванђељима. Разлог је то што се само малобројни касни рабински списи, као што је СЕР, враћају на праву личност писца чије се тежње без већих проблема могу издвојити из традиције. Тако су управо у раду о СЕР остварени циљеви историје редакције за рабински текст (*M. Kadushin*, *The Theology of Seder Eliahu. A Study in Organic Thinking*, NY 1932: такав је суд *P. Kuhn*-а, *Gottes Trauer und Klage in der rabb. Überlieferung*, L. 1978, 25). Треба поменути и многе студије *J. Neusner*-а, који је нарочито расветлио тежње редакције (нпр. у *Сифри* у поређењу са М). Такође ваља обратити пажњу и на новије анализе прича у *Вавилонском Талмуду* [в. нарочито *J. L. Rubenstein*, прир., *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammam) to the Aggada*, Tüb. 2005; *исџи*, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2010].

Рабинска књижевност није само предањска књижевност већ је највећим делом *књижевности цијџајџа* (*A. Goldberg*). Тај облик примењује се већ у најранијим ступњевима ове књижевности, као и у њеним најједноставнијим јединицама. Насупрот псевдепиграфској књижевности, на пример, рабини придају велику вредност навођењу имена аутора сваког цитираног исказа (за проблематику атрибуције в. следеће поглавље). То, међутим, не одражава повећану самосвест аутора исказа, већ свест настаљача о томе да је повезан с датом традицијом. Истовремено је наведени цитат одређен схватањем да је исказ вредан колико и његов аутор. У аморејском добу то је водило настојању да се одреде аутори анонимних исказа из танаитског доба, како би

се тиме ови искази успоставили као мишљење појединих личности; анонимни искази тако су задобијали већи ауторитет (без обзира на то да ли је реч о старом непобитном мишљењу или о мишљењу последњег редактора списка). Принцип поретка у збирци цитата није име зачетника (иако постоје неки примери таквих малих збирки); није важан аутор, већ тема. Карактеристично је за рабинску мисао да се Јоханан бен Закај, као отац рабинске традиције, често цитира, али он сам никада не наводи неког кога сматра ауторитетом. У завршној фази талмудске традиције, у позним слојевима вТ и у позним мидрашима, материјал поново постаје анониман; већ савореји, а у још већој мери рабини након њих, осећају да се њихова имена не могу више равноправно помињати уз имена ранијих рабина и да је њихов допринос делу рабинске традиције суштински другачији од оног који су пружили њихови претходници.

На ступњу крајње редакције рабинског списка на првом месту треба узети у обзир личност редактора у погледу избора, поретка и обраде цитата. Додатна редакција готово се никад не претпоставља. Углавном чак ни прави мидраш тумачења не даје катенске цитате у складу с поретком библијског текста. Редактор обично распоређује цитате тако да одговарају његовој намери и разматра их као сопствене речи. Такође треба имати на уму то да су цитати често већ прерађени, да су „облици традиције“ који у скраћеном облику чине много обимнији материјал подесним за предају (*Goldberg, Entwurf, 7*). Као такви су доспели до редактора, а он их користи у складу са својим циљем: промена намене цитата може се спознати на основу дијахроничне функционалне анализе (*Goldberg, Entwurf, 20*). Потом се може одредити тежња редактора, као и у анонимном текстуалном материјалу, где се она мора приписати редактору.

Нарочито код обимних текстова прво треба разјаснити докле се може рачунати с јединственом редакцијом и на које се текстуалне јединице она односи. То, пре свега, важи за оба *Талмуда*. Али и код ограниченијих текстуалних целина тек треба разјаснити у којој су мери оне јединствене поставке, а у којој је реч о састављању већих блокова већ редигованог материјала. Чак ни за *Мишну* није утврђена тежња крајњег редактора (ако, у строгом смислу речи, уопште можемо да говоримо о таквом редактору); остало је нерешено и тако темељно питање као што је оно о томе да ли је *Мишна* настала као уцбеник, збирка грађе или ауторитативна књига правила. Том питању требало би се прићи путем примене метода критике редакције; на исти начин може се одговорити на основна питања о редакцији *Тосефите* и других списка.

Још једно нерешено питање јесте оно о политичким тежњама редактора (на пример, у вези с могућом прохилелском редакцијом целокупне *Мишне*). Ту леже најзначајнији задаци историје редакције рабинских текстова, чак иако се увек мора имати на уму то колико је баш код овог материјала тешко раздвојити традицију од редакције. Опсежна упоредна обрада *Мишне* и *Тосефине* могла би да пружи неопходна средства за остваривање тог задатка.

## VI. Рабини

*Литература:* M. Beer, The Babylonian Amoraim. Aspects of Economic Life (јевр.), Ramat Gan <sup>2</sup>1982; R. Brody, On the Sources for the Chronology of the Talmudic Period (јевр.), Tarbiz 70 (2000) 75–107; A. Cohen, Was age the decisive criterion of subordination among the Amoraim?, JQR 92 (2001) 279–313; S. J. D. Cohen, Epigraphical Rabbis, JQR 72 (1981) 1–17 (= Essays 227–243; уп. B. Z. Rosenfeld, The Title ‚Rabbi‘ in Third- to Seventh-Century Inscriptions in Palestine: Revisited, JJS 61, 2010, 234–256); *исџиу*, The Rabbi in Second-Century Jewish Society, CHJ III 922977; J. Fraenkel, Paranomasia in Aggadadic Narratives, SH 27 (1978) 27–51 (утицај игре речима на обликовање прича о рабинима); I. Gafni, On the Talmudic Chronology in Iggeret Rav Sherira Gaon (јевр.), Zion 52 (1987) 1–24 (= Babylonia 239–265); W. S. Green, What’s in a Name? – The Problematic of Rabbinic „Biography“, у: *исџиу*, Approaches I 77–96; *исџиу*, Context and Meaning in Rabbinic „Biography“, у: *исџиу*, Approaches II 97–111; C. Hezser, The Social Structure; H. Lapin, Rabbis and Cities in Later Roman Palestine: The Literary Evidence, JJS 50 (1999) 187–207; L. I. Levine, The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity, J 1989; J. Neusner, The Present State of Rabbinic Biography, J3 G. Vajda, Löwen 1980, 85–91; B. Z. Rosenfeld, Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70–400 CE. History and Geographic Distribution, L 2010; S. Safrai, Tales of the Sages in the Palestinian Tradition and the Babylonian Talmud, SH 22 (1971) 209–232; D. Sperber, Studies in Talmudic Chronology – I (јевр.), Michtam le-David, M3 D. Ochs, Ramat Gan 1978, 77–85; E. E. Urbach, The Sages. Their Concepts and Beliefs, J 1975, 564–678.

### 1. Наши извори

Подаци које поседујемо о појединим рабинима потичу из рабинске књижевности и гаонских текстова, пре свега из СТА и ПШГ. Дати су и многобројни неспорни подаци о годинама по селевкидском рачунању времена, пре свега године смрти појединих рабина (на пример, 279. као година смрти Јоханана бар Напахе). Ипак, треба обратити пажњу на то да се ови наводи у два рецензијама ПШГ често не подударају. Осим тога, ове цитате, често понављане у данашњим радовима, готово је немогуће потврдити, па они стога имају само релативну вредност. Њихово систематско истраживање отпочели су D. Sperber (о времену смрти тридесет осморице вавилонских амореја) и I. Gafni, који су утврдили

да је хронолошки оквир у ПШГ поуздан. Поредећи СТА и ПШГ *R. Brody* је утврдио заједнички хронолошки извор за аморејско време. Ипак, потребно је спровести исцрпне анализе, уколико су оне, с обзиром на природу извора, уопште могуће.

У рабинским текстовима никада се не дају године. Само је ретко могуће повезати упућивање на догађај из живота неког рабина с неким догађајем познатим из опште историје (изузети су разарање Јерусалима, Бар Кохбин устанак, немири под Галом); чак и тада то је тек условно корисно. Акивино погубљење током Бар Кохбиног устанка или непосредно после њега јесте тема која је у рабинским изворима добро заступљена, чак и ако је украшена легендама. Ти текстови, међутим, не доносе никаква ближа временска одређења. Већ само због тог разлога тврдња да је Раби рођен у години у којој је Акива умро неупотребљива је; извођење закључка да је Раби рођен 135. године сасвим је непримерено. Поред тога, исказ „Х је рођен када је У умро“ јесте теологумен, што је јасно на основу Кид 72b: „Рече Мар: Када је р. Акива умро, родио се Раби; када је Раби умро, рав Јехуда се родио; када је рав Јехуда умро, родио се Рава; када је Рава умро, родио се Аши. То те учи следећем: нема праведника да са света одлази а да није створен праведник једнак њему. Што значи: 'Сунце излази и сунце залази' (Проп 1, 5). Пре него што је Илијево сунце зашло, изашло је Самуилово сунце у Рами“ (у Јома 38b износи се тај принцип с примером Илија и Самуила у име Хијаса б. Абе, који цитира Јоханана).

*Хронологија рабина* у том смислу је, као и хронологија рабинске књижевности, релативна, то јест одређује се на основу односа једног рабина према другом као његовом учитељу, саговорнику у дискусији, ученику или настављачу (увек уз претпоставку да су односи тачно наведени и да је име исправно забележено). Тако *генерације* рабина одређују једна другу. Ова мрежа односа довела је до класичне поделе рабинског доба на пет генерација танаита и седам генерација амореја. Уместо одређивања година у вези са животом неког рабина, он се, на пример, уврштава међу танаите друге генерације ( $T_2$ ) или међу амореје пете генерације ( $A_5$ ; слова *й* и *в* указују на палестинско или вавилонско порекло). То омогућује приближавање апсолутној хронологији. Знаци питања остају код ретко помињаних рабина. Повремено није сасвим јасно да ли је реч о двојници рабина истог имена, а рабински наводи другачије се не могу усагласити (нпр. код Мар Укбе). Такође треба рачунати с грешкама каснијих настављача или преписивача; чак се не могу сасвим искључити ни потпуно измишљена имена рабина (као у *Зохару*) [уп. нпр.: *B. Z. Wacholder*, *HUCA* 39 (1968) 132–134, за *Мех*].

## 2. Имена рабина као помоћ при датовању

Датовање рабинског списка односи се на целокупан спис. Поједини делови и поједина предања могу, међутим, бити и старији, али то прво треба доказати. Као тачка ослоњања тада се узимају имена поменутих рабина. Као активни учесници у приповедним текстовима, рабини пружају *terminus a quo*; тамо где су поменути као зачетници и настављачи неког исказа то може послужити да се исказ или бар његова садржина датују уколико је предање поуздано. Истраживање опширних текстуалних јединица (на пример, код *J. Neusner-a*) показало је да су макар у танаитским збиркама те атрибуције у значајној мери поуздане. Чак и ако се исправност имена настављача не може потврдити, уопштено се може одредити историјски период повезан с тим именом. Често је могуће то проверити када је рабин из наредне генерације или генерација дао цитат, разматрање или глосу у вези с неким исказом или га очигледно прихватио [метода *атрибуције*: *Neusner, Phar. III, 180* и даље; уп. *исти*, *The History of Earlier Rabbinic Judaism*, HR 16 (1977) 216–236; *D. Kraemer* узима у обзир могућност проверавања имена наведених у вТ, уп. *On the Reliability of Attributions in the Babylonian Talmud*, HUCA 60 (1989) 175–190]. Други истраживачи у том погледу углавном су више скептични и држе се начела да „атрибуције једноставно нису историјски поуздане чињенице“ [*W. S. Towner, Enumeration, 34*; уп. *W. S. Green, Name, 83* и даље; *D. Halivni, Doubtful Attributions in the Talmud*, PAAJR 46 и даље (1979), јеврејски део 67–83]. Датовање према именима рабина несумњиво је повезано с многим проблемима. Поред проблема псевдепиграфије (то је израженије што се неко приповедање или изрека касније појављују), чиниоци који изазивају несигурност уочавају се, пре свега, у *предају имена*:

а) Често већ сам рабински текст указује на то да тачно име настављача није утврђено (посебно његов патроним или опис порекла: у вТ даје се варијанта с формулом *ве-амри ле*) или се иста реченица приписује различитим рабинима (*ве-ишеима*): уп. *Bacher, TT, 524–540*.

б) Често *неколико рабина* носи *истио име*, пре свега када није наведено име оца. Да ли је р. Јехуда Јехуда б. Илај (Т<sub>3</sub>) или Јехуда бар Јехескел (вА<sub>3</sub>), може се углавном одредити на основу контекста; али да ли је контекст изворан или су сабрани подаци погрешно повезани јер су већ редактори погрешно идентификовали беседника? Када нема стварне дискусије, већ се мишљења једноставно сучељавају (в. под *g*), контекст није од неке помоћи. Одређивање је такође немогуће ако се у тексту не помиње неки



други рабин у том контексту, а паралеле не доносе разјашњење. Доказивање које подразумева да се закључак узима као премиса често је неизбежно, али се увек мора препознати као такво. Тако се халахички мидраши, између осталог, уобичајено датују у танаитско доба јер се у њима (готово) искључиво цитирају танаити. На основу таквог датовања код нејасних примера поједини рабини одређују се као танаити.

в) *Предаја (ѿрадирање) ѿексѿа* у рукописима и штампаним издањима врло је непоуздана када је реч о именима, као што то јасно показује критички апарат у издањима. Тако се Натан и Јонатан непрекидно замењују, као и Јоханан и Јонатан. Слично томе, мешају се Елиазар и Елиезер, Аха и Ахај, Јошија и Хошаја. Честа употреба скраћеница може водити различитом читању: тако се Шимон меша с Јишмаелом, р. Јоханан или р. Јошија (обојица као R"Y) с Рабијем (Јехудом ха-Насијем), који се такође забуном може појавити у тексту онда када писар заборави да напише име након исписаног звања рабина; Шимон бен Шетах постаје Шимон бен Азај (када се *шин* из скраћенице патронима прочита као *ајин*) итд.

г) Када *ѿаралелна рабинска ѿредања* различитим рабинима приписују исту изреку или их повезују са истим догађајем, а то се не може објаснити грешкама у предаји (као што је описано под в), постоји могућност да су двојица или више рабина заиста дали исти исказ или су доживели исто. Ипак, често треба узети у обзир покретљивост логија или казивања (приповедака), као што показују и паралеле у нерабинској књижевности. Постоје погрешне атрибуције, као и псевдепиграфски цитати познатих учитеља (посебно танаитских), или, на пример, приписивања каснијих дискусија „домовима Хилела и Шамаја“.

д) Када се у неком тексту помиње дискусија *двојице рабина из различитѿих ѿериода*, то не мора бити анахронизам за који је одговоран редактор (нити текст због тога треба датовати у касније време). Постоје и фиктивне дискусије, као и распоређивање исказа на основу теме, без жеље да се представи дијалог који се заиста водио.

ђ) *Датѿовање анонимних изјава* доноси додатне проблеме. Повремено контекст омогућује претпоставку о датовању или на другим местима закључак дискусије који се може датовати; понекад паралеле могу помоћи да се одреди беседник [нарочито тамо где се већ у самим рабинским текстовима указује на намерно неизношење појединих имена: на пример Меировог у Рабијевој школи: уп. *Abr. Goldberg, Tarbiz* 38 (1968) 231–254]. Неке изјаве могу се повезати са одређеним идејама које се могу датовати на



основу поузданих приписивања сличних идеја неком рабину или на основу нерабинских паралела. Ипак, велики део материјала не може се датовати. Анонимни исказ није по аутоматизму стар – ни у *Мишни*, а још мање у *Талмуду* и мидрашима (заступљеност онога што је анонимно с временом расте). Уп. *J. Neusner, From Mishnah to Scripture. The Problem of the Unattributed Sayings, Chico 1984.*

е) Треба нагласити да само у изузетним случајевима можемо рачунати са *ipsissima verba* појединих рабина (уп. *Neusner, Development, 5* и даље). Код рабинске традиције суштина углавном није у дословном тексту учења, већ у његовој садржини, која такође задобија сопствену предањску форму – скраћену, уобличену и мнемотехнички постављену – или је дата потпуно слободно (то се посебно односи на хагаду; тиме није искључена употреба клишеа у проповедном, школском и литургијском језику).

### 3. Проблеми рабинских биографија

Јудејска историографија талмудског доба дуго је углавном подразумевала низање „биографија“ учењака (типично нпр. *I. H. Weiss, Dor*). Тај биографски рад, међутим, није предалеко одмакао, па *Finkelstein* (Akiba, NY 1936, репр. 1975, IX) закључује: „Недостатак одговарајућих приказа живота рабина нарочито је жалостан, јер само биографија може послужити за увођење у дух *Талмуда*.“ На какву је врсту биографије он мислио, показује његово јединствено представљање Акиве, уређено и украшено изношење појединих рабинских традиција о њему; резултат је света легенда или историјски роман, а не биографија. Биографија се заправо тешко може написати јер у рабинској књижевности не постоји никакво интересовање за биографије. Не постоје подаци о времену рођења и смрти појединих рабина, нити су дати они о околностима у којима су живели или је то учињено тек успутно. Чак се ни краћи периоди у животу најзначајнијих рабина не могу доследно реконструисати: рабински текстови дају готово само непезане појединачне приповести, које и нису непосредно биографски оријентисане.

Предање о рабинима чине првенствено халахички, егзегетски или други искази, без икаквог приповедног контекста, једноставно уведени са „р. X рече, протумачи итд.“ и постављени поред исказа других учитеља: „О личностима раних рабина знамо оно што су различити ауторитети који стоје иза докумената желели

да сазнамо, а то сазнајемо и на начин на који су они желели да сазнамо. Према томе, историјски контекст ... било којег исказа што се приписује датом учитељу или приповетке о њему јесте документ у којем се они појављују, а *не* период у којем се претпоставља да је тај учитељ живео“ (*Green, Name, 80*).

Када је реч о приповедном материјалу, у њему не налазимо приче о рођењу или детињству, већ само повремене описе учитељевог окретања *Тори* или отпочињања с њеним проучавањем, понеких догађаја који се односе на политички положај Јевреја у одређеном добу, описе доживљаја на путовањима, смрти, али пре свега мноштво најразноврснијих прича у вези са школом (односи ученика, неслагања, догађаји у синагоги), као и приповетке које су у практичној халахи изузеци. Поред тога, рабински извори веома су селективни не само када је реч о начину приповедања већ и у погледу личности о којима се исцрпно говори. У највећој мери обавештени смо пре свега о личностима из танаитског доба. То су: Хилел, Гамалил II, Јоханан бен Закај, Елиезер бен Хиркан, Акива, Меир и Раби, као и поједини амореји, првенствено рани, попут Рава, Самуила, Јоханана и Реш Лакиша.

Колико су поуздане приповедне предаје? Методолошки исправне студије постоје само за поједине танаите (углавном радови *Neusner*-а и његових ученика). Оне недвосмислено показују да су приповедна предања готово увек каснија од халахичког материјала приписаног неком учитељу. Приповести о раним танаитима готово да се не појављују у *Мишни* и *Тосефити*, а само су врло ретко заступљене у халахичким мидрашима и барајтама; оне се првенствено налазе у аморејском слоју предања или чак само у касним мидрашима. Изражена халахичка природа танаитских текстова не може сама по себи разјаснити ту чињеницу. Уместо тога, закључује се да се интересовање за очување приповести појавило тек касније. Наравно да се не може искључити могућност да су аутентични биографски подаци чувани на друге начине (посебно у толико узвеличаном усменом предању), па се записани облик само појавио касније. Пошто се приповедни материјал о неком рабину увећавао што је временска удаљеност од његовог доба била већа, мора се озбиљно рачунати с каснијим додацима и украшавањима. Највећи део рабинских приповести неупотребљив је за озбиљне биографије (насупротив оптимизму који исказује *S. Safrai* – он истиче недостатак биографског интересовања у рабинским списима, али је, упркос томе, уверен да је чак и код различитих паралелних предаја о појединим рабинима „заједничка особина целокупне такве хагаде њено истинско историјско језгро ... могуће је одредити шта чини историјски елемент у наративном“, уп. *SH, 210*).

„Биографске“ приповести о рабинима нису верно предати извештаји очевидаца; највећи њихов део јесу релативно касно настали текстови, намењени духовној изградњи и опомињању или у служби политичких циљева (учвршћивање патријархата или других установа, на пример). То су обично легендарне, стереотипне приповести, које не показују изражену формалну структуру говорног материјала. Таква формална одлика могла је да укаже на друге путеве предаје, али, уместо тога, вероватно показује да предаја приповедног материјала није била толико одређена нити важна, што је, наравно, донело и мању поузданост. Интересовање за личности у овим текстовима само је површно; њихова стварна намена јесте да истакну одређене животне ставове, рабински начин живота и њихов идеал учења. То вероватно објашњава и многобројне разлике између вавилонских и палестинских верзија приповести (*Safrai*), које одражавају различите околности у којима су се налазили они што су приповедали. Текстови тако, у свом унутрашњем смислу, имају педагошке циљеве; посматрано споља, они су групна рабинска пропаганда.

Многе приповести о рабинским учењацима показују упадљиве паралеле с јелинистичким биографијама философа, као што је нарочито истакао *H. A. Fischel* (уп. критику: *Green, Name, 86*). То нарочито важи за поједине танаите, пре свега за Хилела, чије приповести у великој мери подсећају на јелинистичке клишеје (*hria*), али исто тако, на пример, и за личност Берурије, која се може довести у везу с приповестима о ученим кћерима и женама грчких философа. Беруријино представљање као кћерке Хананје бен Терадјона и Меиروه унуке, додуше, појављује се тек у вТ и тако не може бити историјски проверено (*D. Goodblatt; S. Safrai* исправно наглашава да у вТ постоји нарочита склоност ка успостављању рођачких односа између значајних рабина). Било би вредно испитати у којој су се мери такви топоси из јелинистичких биографија учењака задржали у сасанидском Вавилону. У сваком случају, Беруријин пример показује још једну особеност у стварању биографских приповести – тежњу ка накнадној идентификацији различитих лица и ка успостављању веза између појединих рабина; тиме се умањује број непознаница, а живот познатих личности постаје живописнији и конкретнији (то је опште својство хагаде: уп. *I. Heinemann, Darkhe, 27* и даље).

Најзад, могуће везе између биографских приповести у рабинским текстовима и хришћанских хагиографија морале би се подробније истражити, јер су и хришћанске хагиографије преузеле наслеђе јелинских биографија учењака и унеле их у библијску традицију. Но, пре свега, постоји потреба за опсежним пописом укупног биографског материјала у рабинским текстовима и

његовом књижевноисторијском проценом како би се од студија о појединим рабинима (неоспорно неопходних) стигло до типологије биографских приповести, чиме би се расветлили њихови клишеи и развојне могућности. У овом часу биографски искази о појединим рабинима могући су само уз значајну ограду. Биографије у класичном смислу остаће заувек недостижне. Ипак, „биографска“ истраживања могу суштински допринети бољем познавању рабинске историје и њених духовних стремљења и због тога остају сталан задатак.

#### 4. Најважнији рабини

*Литература:* Ch. Albeck, Einführung 391–414; *исџи*, Mavo 144–451; W. Bacher, Tann; pAm; bAm; TT; H. Duensing, Verzeichnis der Personennamen und der geographischen Namen in der Mischna, Stuttgart 1960; Z. Frankel, Darkhe und Mavo; I. Halevy, Dorot; E. E. Hallewy, Ha-Aggada ha-historit-biografit le-or meqorot yewaniim we-latiniim, TA 1975; *исџи*, Aggadot ha-Amoraim, TA 1977; R. Halperin, Atlas Eytz Chayim. Tannaim wa-Amoraim, 2 дела, TA 1980; A. Human, Sefer Toldot Tannaim we-Amoraim, 3 тома, Lo 1910 (репр. J 1964); I. Konovitz, Tannaic Symposia. Complete Collected Sayings, in Halakah and Aggadah, in the Talmudic and Midrashic Literature (јевр.), 4 тома, J 1967–1969; M. Margalioth, прир., Encyclopedia of Talmudic and Geonic Literature, being a Biographical Dictionary of the Tanaim, Amoraim and Geonim (јевр.), 2 тома, TA 1960; A. M. Naftal, Ha-Talmud we-Yozraw, 5 томова, TA 1969–1979; J. Neusner, прир., Dictionary of Ancient Rabbis. Selections from the Jewish Encyclopaedia [NY 1901–1906], Peabody, MA, 2003; Z. W. Rabinowitz, Sha'are Torath Babel, J 1961, 315–547; I. H. Weiss, Dor.

Поред наведених радова, који су великим делом некритички сабран материјал, постоје и различити лексикони, пре свега EJ, са одредницама о појединим рабинима. Дати спискови првенствено пружају могућност сврставања у рабински генерацијски низ; у библиографским одредницама не прави се разлика између „историјских“ и литерарних студија.

##### а) Најстарије доба и њеи „џарова“

*Људи велике синајоје* (или *синаода*, *скупшћине*; *анише кнесет џа-једола*) у *Авош* I, 1–2, повезују време пророка с фарисејским покретом, чији је први познати представник Шимон Праведни. На тај начин наведене личности премошћују време од око два века. Каснија рабинска књижевност приписује им записивање Језекила, дванаест малих пророка, Данила и Јестире (Бб 15а), као и езегетске и литургијске радове. Историјска реконструкција њиховог устројства (као што је претпоставка о 120 чланова

на основу Мег 17b, где се помиње 120 најстаријих који обављају осамнаест благосиљања) и делатности неодржива је. Реч је о фикцији насталој на основу излагања о великој народној скупштини у Нем 8–10, као што је већ показао *A. Kuenen*.

*A. Kuenen*, *Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, Freiburg 1984, 125–160; *I. J. Schiffer*, *The Men of the Great Assembly*, у: *W. S. Green*, *Persons*, 237–276 (с литературом); *Schürer*, *Vermes*, II, 358 и даље; *H. D. Mantel*, *The Period of the Men of the Great Synagogue* (јевр.), у: *A. Schalit*, J 1980, 22–46 (велику скупштину смешта у јелинистичко доба; Шимон Праведни стога је за њега Шимон II, око 200. године); историјски некритично код *L. Finkelstein*-а, *The Men of the Great Synagogue* (око 400–170. пре Христа), у: *W. D. Davies*, *L. Finkelstein*, прир., СНЈ II, 229–244.

*Шимон Праведни* (Авот I, 2), према Јосифу Флавију (*Ant.* XII, 43), био је првосвештеник за време Птолемеја I, дакле око 300. године; с обзиром на Сир 50, 1–21, овај надимак ипак би више одговарао првосвештенику Шимону II, око 200. године (*Ant.* XII, 224). Да ли се Јосиф Флавије збунио? *G. F. Moore* чак сумња у постојање Шимона I. Хронологија *Авоџа* говори пре у корист Шимона II. Рабинска традиција архетипски сматра Шимона ваљаним првосвештеником и нема историјских представа о њему: чак се наводи да се срео са Александром Великим (*ЛевР* 13, 5, М. 293), као и да је био отац Онија, који је за време Макавеја градио храм у Египту (Мен 109b).

*O. Amitay*, *Shimon ha-sadiq in his Historical Context*, JJS 58 (2007) 236–249 (митска их перцепција обојцу повезује, баш као и Шимона Макавејца); *M. J. Geller*, *Qumran's Teacher of Righteousness – A Suggested Identification*, *Scripta Judaica Cracoviensia* 1 (2002) 9–19; *G. F. Moore*, *Simeon the Righteous*, M3 I. Abrahams, NY 1927, 348–364; *O. Mulder*, *Simon the High Priest in Sirach 50*, L 2003; *Neusner*, *Phar* I 27–59; *J. C. VanderKam*, *Simon the Just: Simon I or Simon II?*, J3 J. Mil-grom, Winona Lake 1995, 303–318.

*Анџион из Сохоа* био је ученик Шимонов (Авот I, 3), који је, по АрН, имао ученике Цадока и Боета, а од њих потичу садужеји и боетеји (историјски безвредна анегдота). *E. J. Bickerman*, *The Maxim of Antigonus of Socho*, HThR 44 (1951) 153–165; *Neusner*, *Phar.* I, 60 и даље; *Schürer*, *Vermes*, II, 360.

По *Авоџу*, *џеџ* „џарова“ (*зуџоџа*) учењака у традицијском низу следе један други; то је вероватно схематизација традиције по аналогiji с Хилелом и Шамајем. Рабински исказ о томе да су они били *наси* и *ав беџ-дин*, председавајући и представник (у суду?) јесте анахронизам. Ипак, уп. *H. Mantel*, *Sanhedrin*, 7–18; *E. E. Urbach*, EJ XVI, 1232–1234.

*Јосе бен Јоезер* из Сариде и *Јосе бен Јоханан*, у Сота IX, 9, описани су као последњи „гроздови“ [уп. G. G. Porton, *The Grape-Cluster in Jewish Literature and Art of Late Antiquity*, JJS 27 (1976) 159–176]. У Хар II, 7, помиње се Јосе бен Јоезер као побожан човек у свештенству. О њиховом спору око семихе у Хар II, 2, в. E. E. Halley, *The First Mishnaic Controversy* (јевр.), Tarbiz 28 (1958) 154–157; S. Zeitlin, *The Semikah Controversy between the Zugoth*, JQR 7 (1916) 499–517; J. Goldin, *The First Pair (Yose ben Yoezer and Yose ben Yohanan) or The Home of a Pharisee*, AJSR 5 (1980) 41–61; Neusner, *Phar. I*, 61–81. E. Regev, *Yose ben Yoezer and the Qumran sectarians on purity laws; agreement and controversy*, у: J. M. Baumgarten и др., прир., *The Damascus Document. A Centennial of Discovery*, L 2000, 95–107. Покушај да се Јосе бен Јоезер идентификује као Учитељ праведности из Кумрана: J. Genot-Bismuth, *Le scénario de Damas. Jérusalem hellénisée et les origines de l'essénisme*, P 1992 (уп. G. D. Sixdenier, JSJ 23, 1992, 260–267).

*Јехошуа бен Перахја* и *Маџај* (другачије читано Нитај) из Арвиле (Ирбид код Тиверије). Јехошуа се у Санх 107b и Сота 47a помиње као учитељ Јесуа, што је очигледно глоса из раног средњег века (J. Maier, *Jesus*, 117–129); исто тако је назван по вавилонским магијским чинијама (Neusner, *Bab. V*, 235–241; J. Naveh и S. Shaked доносе необјављен текст: *Amulets and Magic Bowls*, J 1985, 162). Матај се, осим у *Авоџу* I, 6, појављује само у Хар II, 2. Neusner, *Phar. I*, 82–86.

*Јехуда бен Табај* и *Шимон бен Шеџах*. Само је Шимон бен Шетах од значаја у рабинској књижевности. Он се, наводно, успешно залагао за фарисејску странку за време владавине Александра Јанаја (103–176) и Саломе Александре (76–67), чијим се братом сматра. Уп. J. Efron, *Studies on the Hasmonean Period*, L 1987, 143–218; M. Hengel, *Rabbinische Legende und früh-pharisäische Geschichte. Schimeon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askakon*, Heidelberg 1984; Neusner, *Phar. I*, 86–141; Y. Zur, *Shimon Ben Shetah as the Preacher of Deceit*, RB 108 (2001) 360–375 (види у њему „лажљивца“ из IQpHab 5,11).

*Шемаја* и *Авџалион* често се поистовећују са Самајасом и Полионом које помиње Јосиф Флавије (Ant. XIV, 172–175; XV, 3.370). Други у њима виде Хилела и Шамаја (тако наводи A. Schalit, *König Herodes*, B 1969, 768–771). У прилог томе говори сличност имена, али не и Јосифова тврдња да је Полион био Самајасов учитељ. За разлику од Јосифа, такође, рабинска традиција не повезује их са Иродом. Уп. H. Feldman, *The Identity of Pollio, the Pharisee*, in Josephus, JQR 49 (1958) 53–62; Neusner, *Phar. I*, 142–159; Schürer, *Vermes*, II, 362 и даље.



Хилел („Стари“) наводно потиче из Вавилона; према неким (ка-сним) предањима, потекао је из Давидове лозе. Живео је у Иродово време. Често мишљење да је он Јешуов учитељ није одрживо. Предање му приписује седам правила тумачења и увођење *йрозбула*. Предања о његовом животу у потпуности су клишеизирани; у њима се прави контраст између благог Хилела и оштрог Шамаја, а имају много тога заједничког с јелинистичким биографијама учењака.

*J. H. Charlesworth, L. L. Johns*, прир., *Hillel and Jesus. Comparative Studies of two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997; *I. Gafni*, *Babylonia* 70–76; *N. N. Glatzer*, *Hillel. Repräsentant des klassischen Judentums*, F 1966; *L. Finkelstein*, *Shuv al ha-mu“m ben Hillel u-vene Batira*, J3 H. A. Wolfson, J 1965, јевр. том 203–224 (запис у *исџи*, *Sifra* V, 123–144); *H. A. Fischel*, *Studies in Cynicism and the Ancient Near East: The Transformation of a Chria, Religions in Antiquity*, M3 E. R. Goodenough, L 1968, 372–411; *Neusner*, Bab I 36–38; Phar I 212–340; III 255–272; *A. A. Peck, J. Neusner*, *Die Suche nach dem historischen Hillel*, *Judaica* 38 (1982) 194–214; *Schürer-Vermes* II 363–367; *M. Stern* у *S. Safrai*, *M. Stern*, прир., *The Jewish People in the First Century II*, Assen/Amsterdam 1976, 615–618; *E. E. Urbach*, *The Sages*, Lo 1975, 576–592.

Шамај се понекад такође назива *Сџарим*. Јероним у Ис III, 8, II/15 (CCSL 73, 116) наводи: „*Sammai igitur et Hellel non multo priusquam Dominus nasceratur, orti sunt in Iudaea, quorum prior dissipater interpretatur, sequens profanes; eo quod per traditions et deuteroseis suas legis praeccepta dissipaverit atque maculaverit.*“ Можда је Јероним у ТБер VI, 24, цитирану Хилелову изјаву погрешно разумео (*йизар*, *расуџи*, овде у смислу ширења *Торе*; *profanus*, ту реч Хилел изводи од *хол*). Пошто је хилелски ток превладао, Шамајева традиција преноси се готово искључиво као његов контраст. Уп. *Neusner*, *Phar. I*, 185–211, 303–340.

### б) Прва генерација *џананиџа*

Кратку, историјски непоуздану листу старијих учитеља закона Јероним даје у Ис, непосредно после наведеног цитата (CCSL 73, 116): „*Sammai et Hellel, ex quibus orti sunt scribae et pharisei, quorum suscepit scholam Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumat et post eum Meir, cui successit(!) Joannan filius Zachai, et post eum Eliezer et per ordinem Telphon [Tarphon], et rursum Joseph Galilaeus, et usque ad captivitatem Hierusalem Iosue.*“

*Шамајева школа и Хилелова школа*: два школска правца у фарисејству I века и у времену Јавнеа, у којем су халахичка неслагања школа великим делом већ забележена и постоје у утврђеним

литерарним формама (ипак треба рачунати и с каснијим псевд-епиграфским подражавањима). Уз то, у око 300 перикопа никад се не помињу имена. Приповест о осамдесет Хилелових ученика, од којих је Јонатан бен Узијел био највећи, а Јоханан бен Закај најмање важан, историјски је неупотребљива легенда. Када је реч о неслагањима, од којих се око две трећине односе на правила у вези са исхраном, Шамајева школа углавном се изјашњава строже (изузети у Ед IV–V), а Хилелова блаже. Не могу се утврдити општи принципи које су школе следиле. Ипак, у Шамајевој школи препознаје се конзервативнија тежња, вероватно заснована на дословном разумевању Библије; у просуђивању о неком догађају рачуна се сам чин као такав, док хилелити узимају у обзир намеру. Социолошко објашњење – о томе да су шамаити представници земљопоседничког средњег слоја, а хилелити нижег слоја, није доказиво. Шамаити, штавише, заступају старију халахичку традицију, која у појединим аспектима наликује халахи каква је потврђена у Кумрану (в. А. *Shemesh*, *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, Berkeley 2009). У Јавнеу је углавном превладао хилелитски правац, а то је одредило и обликовање предања.

*I. Ben-Shalom*, *The School of Shammai and the Zealots' Struggle against Rome* (јевр.), *J* 1993; *Y. D. Gilat*, *Intent and Act in Tannaitic Teaching* (јевр.), *Bar-Ilan* 4–5 (1967) 104–116; *יציין*, *The Teachings of Eliezer ben Hyrcanos* (јевр.), *TA* 1968, 20–31; *A. Guttmann*, *Hillelites and Shammaites – A Clarification*, *HUCA* 28 (1957) 115–126; *I. Konovitz*, *Beth Shammai – Beth Hillel. Collected Sayings* (јевр.), *J* 1965; *Neusner*, *Phar* II; *S. Safrai*, *EJ*<sup>2</sup> III 530–533; *יציין*, *The Decision according to the School of Hillel in Yavneh* (јевр.), 7<sup>th</sup> *WCJS*, *J* 1981, III 21–44; *יציין*, у: *Safrai* I 185–200; *Schürer-Vermes* II 365 и даље; *H. Shapira*, *The Schools of Hillel and Shammai, The Jewish Law Annual* 17 (2007) 159–208; *M. Weiss*, *The authenticity of the explicit discussions in Bet Shammai-Bet Hillel disputes* (јевр.), *Sidra* 4 (1988) 53–66; *יציין*, *Traces of Pre-Bet Shammai – Bet Hillel Explicit Halakhic Decisions* (јевр.), *Sidra* 8 (1992) 39–51.

Не може се тачно утврдити када је живео *Акавја бен Махалалел* (Авот III; Ед V, 6 и даље и на другим местима). Наводи се време од I века до времена Гамалила II у Јавнеу. Уп. *Y. Efrati*, *Akavya Ben MahalaPel – The Man and His Times* (јевр.), *Bar-Ilan* 30–31 (2006) 21–36; *H. Mantel*, *Sanhedrin*, 106–118; *A. Neher*, *Aqabia ben Mahalalel. Un héros méconnu de l'époque talmudique*, *REJ* 133 (1974) 225–233; *Neusner*, *Phar*. I, 144 и даље, 416; *A. J. Saldarini*, *The Adoption of Dissident: Akavya ben Mahalaleel in Rabbinic Tradition*, *JJS* 33 (1982) 547–556. *D. Steinmetz*, *Distancing*



and Bringing Near. A New Look at Mishnah Tractates 'Eduyyot and 'Abot, HUCA 73 (2002) 49–96.

Рабан Гамалил I, „Стари“, учитељ апостола Павла (Дап 22, 3), приказан је у Дап 5, 34–39, као члан Синедриона који се заузима за ослобађање оптуженог апостола. Наводно је син неког Шимона, који је, опет, био Хилелов син. Постојање тог Шимона (само у Шаб 15a) сасвим је под знаком питања. Ни претпоставка о томе да је Гамалил био Хилелов син или да је бар припадао његовој школи не може се доказати. Уп. B. D. Chilton – J. Neusner, Paul and Gamaliel, RRJ 8 (2005) 113–162; Neusner, Phar I 341–376; *исџи*, Form-Analysis, Biography, and Institutional History: Gamaliel and the Patriarchate, у: Rabb. Narrative IV 233–272; *Schürer-Vermees* II 367 и даље.

Хананја (или Ханина), начелник свештенства (*сејан ха-коханим*), деловао је вероватно уочи разарања Храма и након 70. године. Уп. Neusner, Phar. I, 400–413.

Нехунја бен ха-Кана (или ха-Кане, значење имена неизвесно). У Шеву 26а помиње се као учитељ Јишмаела, који је код њега стекао наклоност према примени правила о општем и посебном. Значајан у хехалотској књижевности. У *Кабали* важи за аутора *Сефер ха-Бахира*. Уп. L. Finkelstein, Mi-torato schel R. Nechunja ben ha-Qana, J3 Ch. Albeck, J 1963, 352–377; *исџи*, Od mi-torato schel R. Nechunja ben Ha-Qana (be-Torat Kohanim), у: Hagut Ibrit be-Amerika I, TA 1972, 257–260; *исџи*, Additional Teachings of R. Nehunya Ben Ha-Qana (јевр.), Tarbiz 50 (1980) 88–93; (репринт три чланка у *исџи*, Sifra V, 145–180); L. H. Schiffmann, The Recall of Rabbi Nehuniah Ben Ha-Qanah from Ecstasy in the Hekhalot Rabbati, AJSR I (1976) 269–281; M. Schlütter, Die Erzählung von der Rückholung des R. Nehunya ben Haqana aus der Merkava-Schau in ihrem redaktionellen Rahmen, FJB 10 (1982) 65–109.

Рабан Шимон бен Гамалил I деловао је у време Јудејског рата; Јосиф Флавије га у *Vita* 38 (191) описује као мудрог човека, пуног разумевања, који је и најтеже стање својом разборитошћу могао разрешити. Уп. Neusner, Phar. I, 413 и даље.

Нахум Међанин. Потписао је из Вавилона или је његова породица потицала оданде. Био је жив у време разарања Храма. Уп. Neusner, Phar. I, 413 и даље.

Р. Цадок (у рукопису *Parma Ter* 10.9 вокализује се *Tsadduq*; уп. *Saddouk* (*Садок*) у LXX; исто тако и *Saddoukaioi*) живео је пре разарања Храма у Јерусалиму и припадао је кругу окупљеном око Гамалила II. Сва „биографска“ предања о њему јесу касна. Претпоставка о томе да је Цадок II био унук овог Цадока заснива се на недоследностима у материјалу и не може се доказати. Уп. N. Lightstone, Sadoq the Yavnean, у: W. S. Green, *прир.*, Persons, 49–147.

*Рабан Јоханан бен Закај* склонио се из Јерусалима за време устанка против Рима; касније су га Римљани интернирали у Јавне, где је основао „школу“ – требало је да она постане темељ рабинског јудејства. Рабинска традиција направила је од тога праву легенду. То да је Јоханан припадао Хилеловој школи исто је тако недоказиво као и његово учествовање у фарисејском покрету 70. године. Већ у раном предању Јоханан се сматра мистиком. У *Авоџу* II, 8 и даље, помињу се његови најважнији ученици: Елиезер бен Хиркан, Јехошуа бен Хананја, Јосе Свештеник, Шимон бен Натанаел и Елеазар бен Арах. Уп. G. Alon, *Studies* 269–343; M. Cohen, *Quelques observations au sujet de la personnalité et du rôle historique de Raban Yohanan ben Zakkay*, RHR 187 (1975) 27–55; J. Goldin, *Mashehu 'al bet midrasho shel Rabban Yohanan ben Zakkai*, J3 H. A. Wolfson, J 1965, јевр. том. 69–92; P. Klai-ber, *Immer wieder Yavne: Die Legende von der Flucht Rabban Yohanan ben Zakkais*, FJB 34 (2007/08) 29–51; *Neusner*, *Life*; *исџи*, *Development*; *исџи*, Eliezer II 437–458; S. Safrai, *Behinot hadashot le-ba'ayat ma'amado u-maasaw shel Yohanan ben Zakkai le-'ahar ha-horban*, M3 G. Alon, J 1970, 203–226; A. J. Saldarini, *Johanan ben Zakkai's Escape from Jerusalem. Origin and Development of a Rabbinic Story*, JSJ 6 (1975) 189–204; P. Schäfer, *Die Flucht Johananb. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des „Lehrhauses“ in Jabne*, ANRW II 19/2, 43–101; A. Tropper, *Johanan ben Zakkai, Amicus Caesaris: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes*, JSIJ 4 (2005) 133–149.

*Р. Елиезер бен Јаков Сџарији* (кога треба разликовати од истоименог Акивиног ученика, иако у појединим примерима није сасвим јасно који је од њих двојице поменути). Излаже, пре свега, предања о Храму; у Јома 16а, штавише, важи за аутора *Мугоџа*. Уп. *Bacher*, *Tann. I*, 62–67; L. Finkelstein, *The Pharisees*, Phil. 1962, 731–734.

*Р. Ханина бен Доса*, харизматик, чудотворац и исцелитељ из I века. Повезује се са Јохананом бен Закајем и Гамалилом II, али вероватно није био ни фарисеј ни рабин. Помиње се и на вавилонским чаробним посудама.

Уп. B. M. Bokser, *Wonder-working and the Rabbinic Tradition. The Case of Hanina ben Dosa*, JSJ 16 (1985) 42–92; *Neusner*, *Phar. I*, 394–396; *исџи*, *Life*, 47–53; S. Safrai, *The Pious (Hassidim) and the Men of Deeds* (јевр.), *Zion* 50 (1985) 133–154; G. B. Sarffati, *Pious Men, Men of Deeds, and the Early Prophets* (јевр.), *Tarbiz* 26 (1956) 126–153, нарочито 130–142; G. Vermes, *Hanina Ben Dosa. A controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era*, JJS 23 (1972) 28–50; 24 (1973) 51–64 (= *Studies*, 178–214).

*Хананја бен Хискија бен Гарон* (или Горион). У Шаб 13б приписује му се *Мејилај џааниј*. Такође му се приписују посебна

настојања у решавању опречности у Библији и у вези с проценом *Књиге пророка Језекила*. Уп. *Neusner*, *Phar.* I, 416. Рабинска традиција у вези с њим уско је повезана с предањима о библијском краљу Хискији: *G. Stemberger*, *Il contributo delle baraitot babilonesi alla conoscenza storica della Palestina prima del 70 D. C.*, у: *P. Sacchi*, *прир.*, *Il Giudaismo palestinese: dal I secolo a. C. al I secolo D. C.*, Bologna 1993, 213–229.

*Нахум из Гимзоа* (југозападна Јудеја). Акива је, наводно, од њега научио правила укључивања и искључивања (*рибуј* и *миуџи*) (по Шеву 26а). Уп. *Bacher*, *Tann.* I, 57–59.

### в) Друга генерација шананија (око 90–130)

#### 1) Сџарија љруја

*Рабан Гамалил II*, син Шимона бен Гамалила I, обично се назива Гамалилом из Јавнеа да би се разликовао од свог деде, који је носио исто име; настављач Јоханана бен Закаја. Од 80/90. до око 110. године био је вођа рабинског покрета. Положај му је био споран, што се види из приче о његовом привременом уклањању с тог места, када је вођство наводно преузео Елезар бен Азарја, који је био из свештеничке породице. Рабинској традицији познато је и његово путовање морем до Рима, куда је Гамалил кренуо са Елезаром бен Азарјом, Акивом и Јехошуом бен Хананјом. Ово путовање повремено се доводи у везу с прогоном Јудејаца под Домицијаном, али је то проблематично. Уп. *M. Cohen*, *Les réformes socioreligieuses intervenues après la déposition de Rabban Gamaliel de la présidence de l'académie de Yavneh*, *REJ* 156 (1997) 481–493; *E. Friedheim*, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine*, L 2006, 69–107 (*Gamaliel im Bad der Aphrodite*); *R. Goldenberg*, *The Deposition of Rabban Gamaliel II: An Examination of the Sources*, *JJS* 23 (1972) 167–190 (= *W. S. Green*, *прир.*, *Persons* 9–47); *D. Goodblatt*, *The Origins of Roman Recognition of the Palestinian Patriarchate* (јевр.), *SHJP* 4 (Haifa 1978) 89–102 (претпоставља да су Гамалила поставили Римљани, а да је тек потом рађено на томе да га народ призна); *E. Habas (Rubin)*, *Rabban Gamaliel of Yavneh and his Sons: The Patriarchate before and after the Bar Kokhva Revolt*, *JJS* 50 (1999) 20–37; *S. Kanter*, *Rabban Gamaliel II: The Legal Traditions*, Chico 1980; *J. Neusner*, *Form-Analysis, Biography, and Institutional History: Gamaliel and the Patriarchate*, у: *Rabb. Narrative IV* 233–272; *исти*, *From Biography to Theology: Gamaliel and the Patriarchate*, *RRJ* 7 (2004) 52–94; *B.-Z. Rosenfeld*, *The Standing and Activities of Rabban Gamaliel Prior to his Move to Yavneh* (јевр.), *Zion* 55 (1990) 151–169 (постављање за патријарха око 85. године); *H. Shapira*,

The Deposition of Rabban Gamaliel – Between History and Legend (јевр.), *Zion* 64 (1999) 5–38; уп. *M. Ben Shalom*, The Story of the Deposition of Raban Gamliel and the Historical Reality (јевр.), *Zion* 66 (2001) 345–370; *Shapira*-ова реакција: исто, 371–378.

*Р. Пајијас*, који је предао халаху из времена Храма, повремено се у рукописима меша са *р. Папосом* (б. Јехудом), који је живео касније. Уп. *Vacher*, *Tann. I*, 317–319.

*Р. Елиезер бен Хиркан* (Авот II, 8), у М једноставно *р. Елиезер* (више од 320 пута). Подучавао је у Лиди и често био у спору с *Јехошуом бен Хананјом* и *Акивом*. Његова халахичка занимања довела су га у везу с фарисејима, али је немогуће повезати га с домовима Хилела или Шамаја (на пример, *S. Safrai*, I, 186, 198–200). Рабини су га осудили (уMQ 3,1,81c–d), а тај догађај каснија је традиција у великој мери украсила. На основу Хул 2,24 не може се закључити да је Елиезер нагињао хришћанству, чак и ако је то што су га римске власт ухапсиле било засновано на таквим сумњама. Уп. *R. D. Aus*, Luke 15:11–32 and *R. Eliezer Ben Hircanus's Rise to Fame*, *JBL* 104 (1985) 443–469; *D. Boyarin*, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, 22–41; *исџиу*, The Yavneh-Cycle of the Stammaim and the Invention of the Rabbis, у: *Rubenstein*, прир., *Creation and Composition* 237–289, нарочито 265 и даље; *Epstein*, *ITL* 65–70; *Y. D. Gilat*, *R. Eliezer Ben Hircanus. A Scholar Outcast*, Ramat Gan 1984; *Z. Kagan*, *Divergent Tendencies and their Literary Moulding in the Aggadah*, *SH* 22 (1971) 151–170; *I. Konovitz*, *Rabbi Eliezer – Rabbi Joshua. Collected Sayings* (јевр.), *J* 1965; *S. Lieberman*, *Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum*, *JQR* 35 (1944) 1–57, особито 20–24 (= *Texts and Studies* 76–80); *J. Maier*, *Jesus* 144–160; *J. Neusner*, *Eliezer* (уп. *Abr. Goldberg*, *JSJ* 6, 1975, 108–114); *исџиу*, *In Search of Talmudic Biography*, Chico 1984; *P. Schäfer*, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, 41–51; *D. Stein*, *Maxims, Magic, Myth* (јевр.), *J* 2004, 115–168 (у вези са *PRE* 1–2 и паралелама); *D. Steinmetz*, *Agada Unbound. Inter-Aggadic Characterization of Sages in the Bavli and Implications for Reading Agada*, у: *Rubenstein*, прир., *Creation and Composition* 293–337.

*Јехошуа бен Хананја*, у М једноставно *р. Јехошуа* (више од 140 пута), деловао је у Пекину, а често се спорио са Елиезером бен Хирканом. О његовом грчком образовању в. *S. Lieberman*, *Greek*, 16–19; о његовом доприносу М в. *Epstein*, *ITL*, 59–65. Уп. *W. S. Green*, *Redactional Techniques in the Legal Traditions of Joshua ben Hananiah*, *J3 M. Smith*, L 1975, IV, 1–17; *исџиу*, *The Traditions of Joshua ben Hananiah. Part One: The Early Legal Traditions*, L 1981; *D. Henshke*, *R. Joshua's Acceptance of the Authority of Rabban Gama-*

liel II: A Study of Two Versions of the Same Event (јевр.), *Tarbiz* 76 (2006), 81–104; *I. Konovitz*, Rabbi Eliezer – Rabbi Joshua. Collected Sayings (јевр.), *J* 1965; *R. Loewe*, Rabbi Joshua ben Hananiah: Ll. D. or D. Litt? *JJS* 1974 (J3 D. Daube) 137–154; *J. Podro*, The Last Pharisee. The Life and Times of R. Joshua ben Hananiah, *Lo* 1959 (покушај да се састави конвенционална биографија); *S. G. Wald*, Joshua ben Hananiah, *EJ*<sup>2</sup> (2007) XI, 450–452.

*Јосе Свешћеник*, Шимон бен Наїанаел и Елеазар бен Арах били су, као и Елиезер бен Хиркан и Јехошуа, ученици Јоханана бен Закаја, Авот II, 8. Уп. *Neusner*, *Life*, 106–117.

*Јосе Свешћеник*, Авот II, 12, у пХаг II, 1, као Јосиф Свешћеник. Уп. *Bacher*, *Tann. I*, 67–69.

*Р. Елеазар бен Арах*, омиљени ученик Јоханана бен Закаја, нарочито у области мистике. Уп. *Bacher*, *Tann. I*, 69–72; *A. Goshen-Gottstein*, The Sinner and the Amnesiac. The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach, *C* 2000; *исти*, Rabbi Eleazar ben Arakh: Symbol and Reality (јевр.), *J3 S. Safrai*, *J* 1993, 173–197; *N. Levine*, R. Eleazar b. Arach: The „Overflowing Spring“, the Emmaus Hot Spring, and Intertextual Irony, *JSJ* 33 (2002) 278–289; *Neusner*, *Development*, 247–252 и индекс.

*Р. Елеазар бен Азарја* деловао је у Јавнеу. Био је аристократа, имућан свешћеник, а претпоставља се и да је током краћег времена замењивао Гамалила II као вођа рабинског покрета у Јавнеу, иако у његовом предању није значајна личност: *T. Zahavy*, *The Traditions of Eleazar Ben Azariah*, *Missoula* 1977.

*Р. Елеазар бен Цадок*, син поменутог *Цадока*. Имао је унука имењака. Уп. *Bacher*, *Tann. I*, 50.

*Самуил Мали* наводно је пре Гамалила II уобличио *Биркаї ха-Миним* у осамнаест благослова (Бер 28b). То, међутим није било првенствено и искључиво уперено против хришћана, као што може изгледати на основу навода отаца Цркве Јустина, Епифанија и Јеронима о томе да Јевреји у дневној молитви изговарају клетве против хришћана. Ни у верзији из Каирске генезе, која изричито говори о *ноцрим* уместо о *миним*, нема трагова изворног текста. У Сем VIII налази се тужбалица Гамалила II и Елеазара бен Азарје по Самуиловој смрти. Уп. *Bacher*, *Tann. I*, 370–372; *N. Cohen*, Ma hiddesch Schmucl ha-Qatan be-Birkat ha-Minim?, *Sinai* 48 (1983) 5770; *M. Hirshman*, Shmucl ha-Katan (јевр.), *J3 S. Safrai*, *J* 1993, 165–172; *P. Schäfer*, Die sogenannte Synode von Jabne, *Judaica* 31 (1975) 54–64 (= Studien).

*Шимону ха-Паколију* („трговцу ланом“) Бер 28b приписује „уредивање“ осамнаест благослова у време Гамалила II. Уп. *N. Cohen*, *The Nature of Shim'on Haperculi's Act* (јевр.), *Tarbiz* 52 (1983) 547–555.

*Р. Елеазар из Могима* деловао је у време Бар Кохбиног устанка; наводно га је убио Бар Кохба (Таан 4,8,68д). Уп. *Bacher*, Tann. I, 187–211; *P. Schäfer*, Der Bar Kokhba-Aufstand, Tüb. 1981, 44 и даље, 173 и даље. Неки аутори желе да га поистовете са свештеником Елеазаром на Бар Кохбином новцу; в. *S. Applebaum*, PEQ 116 (1984) 41; *L. Mildenberg*, The Coinage of the Bar Kokhba War, Aarau 1984, 29 и даље.

*Р. Левијас из Јавнеа*, Авот IV, 4; по *Bacher*-у (Tann. I, 444), деловао је вероватно пре владавине цара Хадријана. Више пута поменут је у ПрЕ.

## 2) Млађа група групе генерације

Најпознатији учитељи ове групе јесу Јишмаел и Акива.

*Р. Јишмаел бен Елиша*, обично само р. Јишмаел, можда потиче из свештеничке породице (уп. ТХала I, 10, L., 277). Био је ученик Нехунје бен ха-Кане. Живео је углавном у Кефар Азизу, на граници са Едомом. Приписује му се начело: „Тора говори језиком људи“, насупрот тврдњама о стилским својствима у Библији приписаним Акви: СифреБр §112, Н. 121). За њему приписана правила тумачења в. стр. 35–36. Уп. *Konovitz*, Tannaitic Symposia III, 261–367; *G. G. Porton*, Ishmael; *исџи*, The Artificial Dispute: Ishmael and Aqiva, J3 M. Smith, L 1975, IV, 18–29.

*Р. Акива бен Јосеф*, обично само р. Акива. Био је значајан учитељ у време Јавнеа. После Бар Кохбиног устанка његови ученици поставили су његову традицију као основу М. Са његовим именом повезују се и мистичке традиције (Хаг 14b), као и посебна метода тумачења Библије; говорило се да може да протумачи брда халахе из сваке тачке и црте писаног закона (Мен 29b). Историјски посматрано, то вероватно није тачно, као ни за р. Јишмаела. Разне „биографске“ приповести (на пример о томе да је почео да учи тек у четрдесетој години, па чак и прича о његовом заточењу и погубљењу) прилично су неупотребљиве за стицање представе о историјском Акви. То да је сматрао Бар Кохбу „звездом од Јакова“, дакле месијанском фигуром (пТаан IV, 7, 68d), одговарало би другим схватањима која су му приписана, али се његова многобројна путовања тешко могу посматрати као пропагандна кампања за Бар Кохбу. Осим у Ис 8, 11 (в. стр. 75), Јероним Акиву помиње и у *Посланици* 121, 10 (CSEL 56, 48): Јудејци су говорили: „Barachibas et Symeon et Helles [Hillel], magistri nostri, tradiderunt nobis, ut duo millia ambulemus in sabbato.“ Уп. *G. S. Aleksandrow*, The Role of Aqiva in the Bar Kokhba Rebellion, у: *Neusner*, Eliezer II 422–436 (= REJ 132, 1973, 65–77); *J. Elbaum*, Models of Storytelling and Speech in Stories About the Sages (јевр.), 7<sup>th</sup> WCJS, J 1981, III 71–77 (о Акви



у АрН); *L. Finkelstein*, Akiba: Scholar, Saint and Martyr, NY 1936 = 1970; *S. Friedman*, A Good Story Deserves Retelling – The Unfolding of the Akiva Legend, JSIJ 3 (2004) 55–93; исто у: *Rubenstein*, прир., Creation and Composition 71–100 (о Акивиним почецима у Кет 626, Нед 50а); *A. Goldberg*, Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrererzählung (Бер 61b), FJB 12 (1984) 1–82 (= Studien I 351–412); *D. Hoshen*, Suffering and Divinity in R. Akiva's Philosophy (јевр.), Daat 27 (1991) 5–33; *I. Konovitz*, Rabbi Akiba. Collected Sayings (јевр.), J 1965; *P. Lenhardt – P. von der Osten-Sacken*, Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabb. Judentum und Neuen Testament, B 1987; *M. V. Novenson*, Why does R. Akiba Acclaim Bar Kokhba as Messiah?, JSJ 40 (2009) 551–572; *C. Primus*, Aqiva's Contribution to the Law of Zera'im, L 1977; *S. Safrai*, Rabbi Akiba ben Josef. His Life and Teaching (јевр.), J 1970; *исџиу у: Safrai* I 200–207; *Y. Shahar*, Rabbi Akiba and the Destruction of the Temple: the Establishment of the Fast Days (јевр.), Zion 68 (2003) 145–165; *P. Schäfer*, R. Aqiva und Bar Kokhba, у: *исџиу*, Studien 65–121.

*Р. Тарфон*, код Јеронима, о Ис 8, 11–15, Телфон (!). Био је из свештеничке породице, дошао је из Лиде, учитељ Јехуде бен Илаја. Његови халахички судови, већином изнети у дискусијама са Акивом, односили су се, с једне стране, на предност објективних чињеница у односу на субјективне тежње и, са друге, на интересовања свештеника, у чију корист увек одлучује. Вероватно се не може поистоветити с Трифоном поменути код Јустина Мученика: в. *M. Freimann*, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, MGWJ 55 (1911) 555–585, 565 и даље; *L. W. Barnard*, Justin Martyr, His Life and Thought, Lo 1967, 24 и даље. Уп. *J. D. Gereboff*, Rabbi Tarfon: The Tradition, the Man and Early Rabbinic Judaism, Missoula 1979; *J. Neusner*, A Life of Rabbi Tarfon, ca. 50–120 CE, Judaica 17 (1961) 141–167.

*Р. Илај*, ученик Елиезера бен Хиркана, отац Јехуде (б. Илаја), често преноси Елиезерову традицију.

*Акилас*, „прозелит“, према Епифанију из Синопе у Понту, ученик р. Елиезера и р. Јехошуе бен Хананје. Превео је Стари Завет на грчки. Различита су мишљења о томе да ли је том приликом био под утицајем методе тумачења приписане Акиви (тако мисли *Barthélemy*, док је *Grabbe* против тог мишљења). Уп. *D. Barthélemy*, Les Devanciers d'Aquila, L 1963; *L. Grabbe*, Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis, JJS 33 (1982) 527–536; *A. Silverstone*, Aquila and Onkelos, Manchester 1931.

*Р. Јоханан бен Торџа* у пТаан IV, 7, 68d, критикује Акивино заузимање за Бар Кохбу. Уп. *Vacher*, Tann. II, 557 и даље.

*Пај бен Јехуда* или једноставно Папос (без назива раби) био је хагадиста. Сматра се да је био у затвору са Акивом (Бер 61b).

*Р. Јоханан бен Нури*, близак Гамалилу II, расправљао је са Акивом и наводи се као његов противник. Уп. *Bacher*, Tann. I, 366–368; *L. A. Rosenthal*, Die Malkhijot R. Jochanan b. Nuris, J3 D. Hoffmann, В 1914, 234–240.

*Р. Јосе ха-Гелили*, Галилејац, дискутује посебно са Акивом, Тарфоном и Елеазаром бен Азарјом; његови искази односе се на жртве и храмовну службу. Уп. *J. N. Lightstone*, Yose the Galilean. I. Traditions in Mishnah – Tosefta, L 1979; *исїи*, Yose the Galilean in Mishnah – Tosefta and the History of Early Rabbinic Judaism, JJS 31 (1980) 37–45; *B. Z. Rosenfeld*, R. Yose Ha-Gelili and the Rabbinic Leadership on the Eve of the Bar-Kokhba Revolt (јевр.), Sidra 11 (1995) 89–111.

*Р. Елеазар Хисма* (у ЛевР 23, 4, даје се објашњење имена) понекад се помиње и као Елеазар бен Хисма; наводно је био ученик Јехошуе бен Хананје, а деловао је у школи Гамалила II. У његово име предата халаха односи се, пре свега, на правила о домаћинству и одржавању чистоће. Уп. *D. Levine*, Eleazar Hisma, у: *W. S. Green*, прир., Persons, 149–205.

*Р. Јоханан бен Берока*, ученик Јехошуе бен Хананје, Авот IV, 4. Уп. *Bacher*, Tann. I, 448 и даље.

*Р. Јосе, син жене из Дамаска* (бен Дормаскит), ученик Елиезера бен Хиркана, залаже се за дословни смисао у тумачењу Библије (СифреПонз §1, F. 6–8). Уп. *Bacher*, Tann. I, 389–394.

*Р. Хананја (Ханина) бен Терагјон*, према (каснијем) рабинском предању био је таст р. Меира (који је био ожењен његовом кћерком Беруријом) и један од мученика у време прогона под Хадријаном. Уп. *Bacher*, Tann I 394–397; *H. W. Basser*, Hanina's Torah. A Case of Verse Production or of Historical Fact?, у: *J. Neusner*, прир., Approaches NS I (1990) 67–82 (= *исїи*, In the Margins of the Midrash, A 1990, 49–63); о наводним породичним везама: *D. Goodblatt*, The Beruriah Traditions, JJS 26 (1975) 68–85 (= *W. S. Green*, прир., Persons 207–235); *E. E. Urbach*, Asceticism and Suffering in Talmudic and Midrashic Sources (јевр.), J3 Y. F. Baer, J 1960, 48–68, особито 61–64.

*Р. Елеазар бен Парїа* (уп. *peruta* у палестинском сиријском, мењач новца; други мисле на грчку реч *protos*). Уп. *Bacher*, Tann. I, 400–403. Треба га разликовати од унука са истим именом.

*Р. Јехуда бен Баба*, с надимком Хасид. Наводно је убрзо по Акивиној смрти поделио службу петорици својих ученика, а убили су га римски војници док је покушавао да побегне (Санх



13b–14a). Уп. G. A. Wewers, Rabbi Jehuda-ben-Baba. Skizze zum Problem der Individualüberlieferung in der frühen rabbinischen Literatur, Kairos 19 (1977) 81–115.

*Р. Јосе бен Кисма*, Авот VI, 9. Уп. *Bacher*, Tann. I, 394–400; *J. Gutmann*, Milchemet ha-Jehudim bime Tirjanos, Sefer Assaf, J 1953, 149–184, нарочито 171 и даље.

*Шимон бен Азај*, обично само Бен Азај (скраћеница од Азарја). У Хар 14b је, с Бен Зомом, Елишом бен Авујом и Акивом, један од четворице оних који су отишли у „рај“, то јест оних који су се упустили у езотеричне спекулације; само је Акива то прошао без последица. Уп. *G. Scholem*, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, NY 1960, 14–19; *H. A. Fischel*, Rabbinic Literature, 1–34, 90–98, 99–128, 161–165.

*Шимон бен Зома*, обично само Бен Зома. Уп. *H. A. Fischel*, Rabbinic Literature, 51–89, 138–161.

*Елиша бен Авуја*, више пута наведен као *Ахер*, *груји*, да му се после отпадништва не би помињало име. Био је учитељ р. Меира. Уп. *A. Büchler*, Die Erlösung Elisa b. Abujahs aus dem Höllenfeuer, MGWJ 76 (1932) 412–456; *Goshen-Gottstein*, The Sinner and the Amnesiac. The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuja and Eleazar Ben Arach, C 2000; *J. L. Rubenstein*, Talmudic Stories 64–104; *G. Stroumsa*, Aher: A Gnostic, у: *B. Layton*, прир., The Rediscovery of Gnosticism II, L 1981, 808–818; *H. Yalon*, Acher im Talmudisch-Hebräischen, MGWJ 79 (1935) 238–240; *исџи*, Leschonenu 29 (1965) 213–217.

*Р. Хананја* (или *Ханина*) *бен Гамалил II*. Уп. *Bacher*, Tann. I, 436–440.

*Р. Елеазар бен Јехуда* из Бартоте (Биртоте?, тако је у *Cod. Kaufmann*, на Авот III, 7), понекад без помена његовог оца Елеазара Иш Бартоте. Уп. *Bacher*, Tann. I, 440–444.

*Р. Шимон из Тимне* (*ха-Тимни*: тако је, на пример, у Јев IV, 13 *Cod. Kaufmann*; други дају предност вокализацији *ха-Темани*, из *Темана*, вероватно из Едома, уп. Јов 2, 11). Акивин и Јехошуин ученик (ТБер IV, 18, L., 23).

Овој генерацији припадају и *сџарији* Акивини ученици:

*Хананја бен Хакинај* живео је у Јавнеу и Бене Бераку; у касним изворима помиње се као један од „десеторице мученика“. Уп. *Bacher*, Tann. I, 434–436.

*Р. Шимон из Шикмона*. Уп. *Bacher*, Tann. I, 445 и даље.

*Р. Хикда*. Уп. *Bacher*, Tann. II, 446 и даље.

*Мајја бен Хереш* (за Хереш као лично име в. 1Дн 9, 15; други читају Хараш), према вавилонској традицији, деловао је у Риму

(bSan 32b: „Folge den Gelehrten zur *yeshiva*... R. Mattja nach Rom ...“); у ранијим текстовима то се не помиње. *L. A. Segal*, *R. Matiah ben Heresh of Rome on Religious Duties and Redemption: Reaction to Sectarian Teaching*, PAAJR 58 (1992) 221–241; *A. Toaff*, *Matia ben Chereshe e la sua academia rabbinica di Roma*, *Annuario di Studi Ebraici* 2 (1964) 69–80.

*P. Jexuda ben Baitira* (на другим местима Бетера) деловао је у Палестини са Елиезером бен Хирканом, касније и у Нисибису, где су Јоханан Обућар (израђивач сандала) и Елеазар бен Шамуа учили код њега. По *Neusner*-у (Bab. I, 43–49, 121–124), треба рачунати с постојањем двојице рабина тог имена, од којих је један живео од око 20/30. до око 90. године, а други од око 100. до око 160. године, обојице из Нисибиса.

*Хананја*, синовац Јехошуе бен Хананје, живео је у Вавилону и Нехар Пекоду, где се склонио након Бар Кохбиног устанка. Тамо је самостално радио на изменама календара, што је била привилегија Палестине. Уп. *A. Burstein*, *Sinai* 38 (1956) 32–37; 40 (1957) 387 и даље; *Neusner*, Bab. I, 113–121.

### і) Трећа генерација *тананина* (око 130–160)

#### 1) Јишмаелови најзначајнији ученици

*P. Jošija*, који је можда потицао из Хутсала и који се после Бар Кохбиног устанка настанио у Вавилону (*Neusner*, Bab. I, 128–131), и *p. Jonaišan*, вероватно такође Вавилонац (*Neusner*, Bab. I, 132). Често се помињу у *Мех* и *Сифрама*; насупрот томе, Јонатан се у *М* помиње само једном (Авот IV, 9), а Јошија ниједном, можда зато што су Меир и Раби више следили Акивина схватања него Јишмаелова. Уп. *Bacher*, *Tann. II*, 351–364.

Изгледа да је припадник тог круга био и *Аба Ханин* (Ханан). Често се помиње као настављач традиције Елиезера бен Хиркана. Можда је такође био Вавилонац (*Neusner*, Bab. I, 130).

#### 2) Каснији Акивини ученици

Од њих се прва четворица најчешће помињу [о Акивиним ученицима в. *Abr. Goldberg*, *All Base Themselves upon the Teachings of Rabbi „Aqiva“* (јевр.), *Tarbiz* 38 (1968) 231–254].

*P. Meir* је прво био Јишмаелов ученик, а потом Акивин. Елиша бен Абуја такође га је подучавао. Повремено је живео у Тиверији или у суседном Амату Тиверијском. Према каснијем предању, постао је зет Хананје бен Терадјона пошто се оженио Беруријом. Значајан и као халахиста и као хагадиста (Санх 38b: трећину ње-

гових излагања чинила је халаха, трећину хагада, а трећину параболе). Имао је значајну улогу у редакцији М, где се помиње око 330 пута. Уп. *N. G. Cohen*, Rabbi Meir, A Descendant of Anatolian Proselytes. New Light on His Name and the Historical Kernel of the Nero Legend in Gittin 56a, JJS 23 (1972) 51–59; *R. Goldenberg*, The Sabbath-Law of Rabbi Meir, Missoula 1978; *S. Lieberman*, Hell., 24–26; *Bacher*, Tann. II, 1–69; *I. Konovitz*, Rabbi Meir, Collected Sayings (јевр.), J 1967; *A. Shinan*, Achiw' schel Rabbi Meir, JSHL 2 (1983) 7–20 (о ПостР 92, 6); *J. P. Siegel*, The Severus Scroll and I QIsa, Missoula 1975, 43–48.

*Р. Шимон бен Јохај* (скраћено од Јоханан), у М увек помињан само као р. Шимон (више од 300 пута). Дуго је важио за аутора *Зохара*; то темељно кабалистичко дело заправо је написао Моше бен Шем Тов де Леон у другој половини XIII века у Шпанији. Његовом кругу приписује се и МрС. Уп. *Bacher*, Tann II 70–149; *H. Basser*, Rabbi Shimon Bar Yohai: Literary Motifs, у: *R. Ulmer*, прир., Discussing Cultural Influences. Text, Context and Non-Text in Rabbinic Judaism, Lanham 2007, 165–192; *M. Beer*, Shirrfon bar Yohai and Jerusalem (јевр.), М3 А. Schalit, J 1980, 361–375; *I. Kono-vitz*, Rabbi Simeon bar Yohai. Collected Sayings (јевр.), J 1966; *L. Levine*, R. Simeon b. Yohai and the Purification of Tiberias: History and Tradition, HUCA 49 (1978) 143–185; *O. Meir*, Sippur Rabbi Shimon ben Yohai ba-me'ara, 'Ale Siah 26 (1989) 145–160; *B.-Z. Rosenfeld*, R. Simeon bar Yohai: Wonder Worker and Magician – Scholar, Saddiq and Hasid, REJ 158 (1999) 349–384; *J. L. Rubenstein*, Talmudic Stories 105–138; *R. Shoshany*, Rabbi Shimon ben Yohai in the Cave and Elijah in the Wilderness: A Comparison between Talmudic and Biblical Narratives (јевр.), JSIJ 6 (2007) 13–36.

*Р. Јосе бен Халафѝа*, у М увек само р. Јосе (око 330 пута); подучавао је у Сефори и био је значајан халахиста. У предању важи за главног настављача традиције јудејске хронологије, утврђене у делу *Седер Олам раба*. Често се сматра творцем *Келима*. Уп. *Bacher*, Tann. II, 150–190; *R. Gershenzon*, *E. Slomovic*, A Second Century Jewish-Gnostic Debate: Rabbi Jose ben Halafta and the Matrona, JSJ 16 (1985) 1–41; *T. Ilan*, Matrona and Rabbi Jose: An Alternative Interpretation, JSJ 25 (1994) 18–51; *исѝа*, Rabbi Yose the Tanna and Rabbi Yose Ben Halafta (јевр.), у: These are the Names. Studies in Jewish Onomastics IV, Ramat Gan 2003, јевр. део 15–21 (проблем њиховог изједначавања); *I. Konovitz*, Rabbi Jose ben Halafta. Collected Sayings (јевр.), J 1966; *K. H. Rengstorf*, Die Mischna. Jebamot, Gießen 1929 (репр. 1958), 32\*–37\*.

*Р. Јехуда бар Илај* [скраћено од Елиезер или, како сматра *G. Dalman* (Grammatik des jüd.–pal. Aramäisch, Le 21905, репр.

Darmstadt 1960, 179) од Елјоенај, по 1Дн 3, 23 итд.]. У М је увек само р. Јехуда (више од 600 пута) и главни је представник своје генерације (Санх 20а: „Генерација Јехуде б. Илаја“). У Санх 86а приписује му се основа у *Сифри*, то јест анонимни искази у њој. Уп. *Bacher*, Tann. II, 191–228, 237–274; *I. Ben Shalom*, Rabbi Judah b. Ilai's Attitude towards Rome (јевр.), Zion 49 (1984) 9–24 [уп. *D. Rokéah*, Zion 52 (1987) 107–110, и још једном *Ben Shalom*, исто, 111–113]; *I. Konovitz*, Rabbi Judah b. Ilai. Collected Sayings (јевр.), J 1965.

*Р. Нехемја* често се појављује у споровима с Јехудом бар Илајем. По Санх 86а, он је аутор анонимног дела Т. Уп. *Bacher*, Tann. II, 225–274; *I. Konovitz*, Tannaitic Symposia IV, 23–55.

*Р. Елеазар бен Шамуа*, у М и барајтама увек само р. Елеазар. Рођен је у Александрији; посећује свог учитеља Акиву у затвору. Касније с Јохананом бен Санделаром одлази у Нисибис да би учио код Јехуде бен Батире. Уп. *Bacher*, Tann. II, 275–282; *I. Konovitz*, Tannaitic Symposia I, 178–216; *Neusner*, Bab. I, 126 и даље.

*Р. Елиезер бен Јаков* (млађи, друга половина II века) био је након Бар Кохбиног устанка члан скупштине у Уши. *S. Horovitz* (Siphre, XVIII) тежи да припише спис *Сифре зуџа* његовој школи. Уп. *I. Konovitz*, Tannaitic Symposia I, 48–86.

*Р. Јоханан ха-Санделар*, „израђивач сандала“; по другима се надимак изводи из имена његовог родног града Александрије. Уп. *Bacher*, Tann. II, 365 и даље; *Neusner*, Bab. I, 126–128.

### 3) Друји учитељи исте генерације

*Елиезер* (понекад и Елеазар) бен *р. Јосе ха-Гелили*, чувени хагадиста (Хул 89а). Њему се приписују тридесет два мидота р. Елиезера (уп. стр. 32 и даље).

*Р. Јехошуа бен Карха* (или Корха, *ћелави*), значајан хагадиста. Уп. *Bacher*, Tann. II, 308–321.

*Р. Елеазар бен Цадок II*, унук поменутог Елеазара бен Цадока I.

*Р. Јосе бен Јасјан*, савременик рабана Шимона бен Гамалила II, познат и као само Бен Јасјан. *Bacher* [MGWJ 45 (1901) 300 и даље] изједначава га са Јосеом бер. Исијем из трактата *Мех Баходеш* 3 (L., II, 211); ипак, у свим текстуалним сведочанствима о том делу текста, изузев у *Јалкују*, чита се бер. Јехуда.

*Рабан Шимон бен Гамалил II*, отац Јехуде ха-Насија. После Хадријанове смрти преузео је рабински центар који су Акивини ученици основали у Уши (уместо оног у Јавнеу). У Хор 13b приповеда се о покушају р. Меира и р. Натана да га отпусте из службе. Уп. *Alon*, The Jews in their Land II 667–673; *Bacher*, Tann

II 322–334; A. I. Baumgarten, The Akiban Opposition, HUCA 50 (1979) 179–197 (о почецима у Уши); D. Goodblatt, The Story of the Plot against R. Simeon B. Gamaliel II. (јевр.), Zion 49, 1984) 349–374 (сматра да је прича највећим делом измишљена у Вавилону); N. Nachat, Rabban Simeon Son of Gamaliel in Beitar (јевр.), Tarbiz 74 (2004) 547–564 (претпоставља да је Шимон подржавао устанак у Бетару); Kopovitz, Tannaitic Symposia IV 159–228; Neusner, Bab I 73–80; J. L. Rubenstein, Talmudic Stories 176–211.

Р. Јишмаел, син Јоханана бен Бероке, припадао је кругу рабана Шимона бен Гамалила II. Уп. Vacher, Tann. II, 369 и даље; Kopovitz, Tannaitic Symposia III, 267–275.

Аба Саул. Време у којем је живео одређује се на основу неслагања с Јехудом б. Илајем. Уп. Vacher, Tann. II, 366–369; Kopovitz, Tannaitic Symposia I, 14–28; I. Lewy, Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul, В 1876 (уп. и Epstein, ITL, 160–163).

Р. Хананја бен Акавја (или Акива), вероватно син Акавје бен Махалела. Рав га је ценио због оштроумности (Шаб 83b). Уп. Vacher, Tann. II, 370.

Иси (скраћено од Јосиф) бен Јехуда, Вавилонац. Вероватно се може поистоветити са Исијем Вавилонцем, учеником Елеазара бен Шамуе, а по Пес 113b постоји могућност поистовећења с још неким личностима. Уп. Vacher, Tann. II, 373–376; M. Ha-kohen, Toldot ha-Tanna Issi ben Jehuda, Sinai 33 (1953) 355–364; 34 (1954) 231–240, 325–334, 407–423; Neusner, Bab. I, 138 и даље, 188–190.

Р. Нехорај, савременик Јосеа бен Халафте, вероватно је био настањен у Сефори. Уп. Vacher, Tann. II, 377–383.

Реувен бен Исџробели (по Н. Graetz-у и S. Krauss-у: Стровил; по Vacher-у: Аристовул). У Меили 17a–b говори се о његовој интервенцији у Риму у време Хадријанових прогона. Уп. Vacher, Tann. II, 383 и даље; S. Klein, Eine Tannaim-Familie in Rom, Jeschurun 3 (1916) 442–445.

Аба Јосе бен Досџај. Уп. Vacher, Tann. II, 388 и даље.

### д) Четвртиа генерација ѿанаиѿа

#### 1) Рабијеви савременици

Р. Досџај бен Јанај предаје Меинове, Јосеове и Елеазарове исказе. Био је патријархов посланик у Вавилону. Уп. Vacher, Tann. II, 385–387; Neusner, Bab. I, 136 и даље.

Р. Шимон бен Јехуда, из Кефар Икоса (записује се и као К. Акум или К. Ако). Уп. Vacher, Tann. II, 392.

Ахај бен Јошија подучавао је у Хутсалу; провео је неко време у Палестини, а затим се вратио у Вавилон, где је био Равов учитељ. Уп. *Bacher*, Tann. II, 393 и даље; *Neusner*, Bab. I, 129–132, 126.

Р. Јаков, према Кид 39b, унук Елише бен Абује. Заузео се за Шимона бен Гамалила у време завере р. Меира и р. Натана. Повремено се назива Бен Коршај. Уп. *Bacher*, Tann. II, 395–397.

Симах (бен Јосиф) био је ученик р. Меира. Неки га поистовећују са аутором грчког превода Библије. Уп. *Bacher*, Tann II 397; *D. Barthelemy*, Qui est Symmaque?, CBQ 36 (1974) 451–465 (= *исџи*, Études d'Histoire du Texte de l'AT, Freiburg–Göttingen 1978, 307–321); *J. R. Busto Saiz*, La traducción de Símaco en el libro de los Salmos, Madrid 1978, 311–323.

Р. Исак често се помиње у Мех и СифреБр. Са р. Натаном радио је против р. Хананјиних календарских интеркалација у Вавилону. Уп. *Bacher*, Tann. II, 379–379; *Neusner*, Bab. I, 117–121.

Р. Јосе бен Киџер (по *Neusner*-у: Кефар), ученик Елеазара бен Шамуе, често се помиње у Т; путовао је између Палестине и Вавилона. Уп. *Bacher*, Tann. II, 386; *Neusner*, Bab. I, 116–118.

Р. Доса, настављач традиције Јехуде бен Илаја. Не треба га поистовећивати с Досом бен Архином. Уп. *Bacher*, Tann. II, 389 и даље.

Р. Досџај бен Јехуда, настављач традиције Шимона бен Јохаја. Уп. *Bacher*, Tann. II, 390–392.

Р. Елеазар бен Шимон (бен Јохај) описан је као сарадник римских власти. Уп. *Bacher*, Tann II 400–407; *Y. Gutman*, R. Elazar b. R. Shimon in the Roman Government Service of Palestine (јевр.), Zion 18 (1953) 1–5; *Konovitz*, Tannaitic Symposia I 216–252; *S. Krauss*, R. Eleasar ben R. Simeon als römischer Befehlshaber, MGWJ 38 (1894) 151–156; *O. Meir*, On the Hebrew Expression *chomets ben yayin* (јевр.), Dappim 4 (1988) 9–18; *R. Shoshany*, Rabbi Elazar ben Shimeon and the Thieves – A Story of Sin and Atonement (јевр.), JSIJ 4 (2005) 1–21.

Р. Пинхас бен Јаир, аскета, зет р. Шимона бен Јохаја (Шаб 33b), вероватно је живео у Лиди. Повремено му се псеудоепиграфски приписује *Миграш Тагше*. Уп. *Bacher*, Tann. II, 495–499; *O. Meir*, The She Ass of R. Pinhas ben Yair, у: Folklore Research Center Studies VII: Studies in Aggadah and Jewish Folklore, J 1983, јеврејски део 117–137; *M. Ben-Shalom*, On the Figure of R. Pinhas b. Yair and Anonymous Pietists (јевр.), у: *D. Gera*, *M. Ben Zeev*, прир., The Path of Peace: Studies in Honor of Israel Friedman Ben-Shalom, Beer Sheva 2005, 441–472; о његовом набрајању у Cora IX, 15, в. *P. Schäfer*, Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur, M 1972, 118–121.



*Р. Елеазар бен Јосе* (бен Халафта). Наводно је путовао у Рим са Шимоном бен Јохајем и тамо видео храмовне драгоцености које је Тит опљачкао. Уп. *Bacher*, Tann. II, 412–415.

*Р. Менахем бен Јосе* (бен Халафта) или само р. Менахем. Уп. *Bacher*, Tann. II, 415 и даље.

*Евридем бен Јосе* (бен Халафта). Уп. *Bacher*, Tann. II, 416 и даље.

*Р. Јосе бен Јехуда* (бен Илај) често се помиње у споровима с Рабијем. Уп. *Bacher*, Tann. II, 417–421; *Konovitz*, Tannaitic Symposia III, 147–178.

*Р. Јехуда бен Лакиш* наставља традицију у име Шимона бен Гамалила II; у халахичком спору са Јосеом бен Јехудом (бен Илајем). Уп. *Bacher*, Tann. II, 494 и даље.

*Р. Елеазар бен Јехуда*. *Bacher* (Tann. II, 417, нап. 4) сматра да се може поистоветити са истоименим учитељем из Бартоте.

*Р. Шимон бен Елеазар* (бен Шамуа), Меиров ученик, често у дискусији с Рабијем, посебно у Т. Учествовао у спору са Самарјанима. Уп. *Bacher*, Tann. II, 422–436; *Konovitz*, Tannaitic Symposia IV, 117–156; *J. Fraenkel*, SH 27 (1978) 42–50.

*Р. Јосе бен Мешулам* појављује се у спору са Шимоном бен Елеазаром. Са Шимоном бен Менасјом водио је у Јерусалиму „свету заједницу“, која је образована крајем II века, упркос томе што су Јевреји били прогнани из Јерусалима: *S. Safrai*, The Holy Assembly of Jerusalem (јевр.), Zion 22 (1957) 183–194; *исџиу*, The Holy Congregation in Jerusalem, SH 23 (1972) 62–78; *Bacher*, Tann. II, 489.

*Р. Наџиан*, назван Ха-Бавли јер је у Палестину дошао из Вавилона у време Шимона бен Гамалила II. Код њега је, уз р. Меира, обављао значајну службу, коју је, према Хор 13b, добио захваљујући високом положају свога оца у Вавилону (егзиларх?). Касније се често помиње у споровима с Рабијем. Повремено му се приписује рецензија *Авоџа* на којој се темељи АрН. Уп. *Bacher*, Tann. II, 437–452; *M. Beer*, Exilarchate, 29 и даље; *Konovitz*, Tannaitic Symposia IV, 58–89; *Neusner*, Bab. I, 73–79.

*Р. Елеазар* (помиње се и као Елиезер) *ха-Кайар*. Име је можда настало на основу назива Кефира, места на Голану, код Дабуре, где је откривен натпис: „Eliezer ha-Qarrar. Ze bet midrascho schel Rabbi.“ Можда се може довести у везу са сиријском речју *qufra*, *џрџовац смолом*, или са *karraris*, *цвећ кайра*, што би онда означавало израђивача лекова и зачина од те биљке. Обично се сматра оцем Бар Капаре; могуће је да се поменути натпис заправо односи на Бар Капару. Неки истраживачи желели су да поистовете

те две личности, али је тако нешто мало вероватно. Уп. *Bacher*, Tann. II, 500–502; *D. Urman*, Jewish Inscriptions from Dabura in the Golan, IEJ 22 (1972) 16–23; *исџи*, Eliezer НаКappar and Bar Кappara – Father and Son? (јевр.), Beer-Sheva 2 (1985) 7–25.

*Р. Шимон бен Јосе бен Лаконја* био је шурак Елеазара бен Шимона, стриц и васпитач Јонатана бен Елеазара (бен Симеона). Уп. *Bacher*, Tann. II, 488 и даље.

*Р. Шимон бен Менасја* био је у Јерусалиму с Јосеом бен Мешуламом на челу „свете заједнице“; она је настојала да време подједнако распореди на проучавање *Tore*, молитву и рад. Уп. *Bacher*, Tann. II, 489–494; *S. Safrai*, Zion 22 (1957) 183 и даље и SH 23 (1972) 62 и даље.

*Р. Мана* (као и Мани, скраћено од Менахем) из Аkoa; не треба га мешати с двојицом палестинских амореја чије је име било Мани или Мана.

*Р. Јехуда ха-Наси*, кнез или *џаџријарх*, често само Раби, понекад Рабену или Рабену ха-кадош, према Мег 1, 11, 726 *свеџи*, због тога што никада није погледао на место свог обрезивања. Син рабана Шимона бен Гамалила II (другачије мишљење заступа *Stern*); према каснијој традицији, рођен је на дан Акивине смрти (bQid 72b). Учио је код Јехуде бен Илаја (уВМ 23,1,9а), касније код Шимона бен Јохаја (Шаб 147б) и Елеазара бен Шамуе (Ер 53а), као и код Натана (иако се касније често противи његовим схватањима). Живео је у Бет Шеариму, а потом у Сефори. Довео је институцију патријарха до пуног значаја; његови добри односи с римским властима огледају се у легендама о Антонину и Рабију. Када је реч о историјским чињеницама, „Антонин“ би могао бити Каракала, који је посетио Палестину 195. и 215. године. Јехуда ха-Наси, који се сматра стварним редактором М, умро је 217. године.

Уп. *M. Aberbach*, Hezekiah King of Judah and Rabbi Judah the Patriarch – Messianic Aspects (јевр.), Tarbiz 53 (1983) 353–371; *Ch. Albeck*, Einleitung, 145–170; *G. Alon*, The Jews II, 705–725; *A. I. Baumgarten*, The Politics of Reconciliation: The Education of R. Judah the Prince, у: *E. P. Sanders* и др., прир., Jewish and Christian Self-Definition II, Lo 1981, 213–225, 382–391; *исџи*, Rabbi Judah and his Opponents, JSJ 12 (1981) 135–172; *Bacher*, Tann. II, 454–486; *J. N. Epstein*, ITL, 180–211; *A. Guttmann*, The Patriarch Judah I – His Birth and His Death. A Glimpse into the Chronology of the Talmudic Period, HUCA 25 (1954) 239–261; *I. Konovitz*, Rabbi Judah ha-Nasi (Rabbi). Collected Sayings (јевр.), J 1965; *S. Krauss*, Antoninus und Rabbi, W 1910; *O. Meir*, Rabbi Judah the Patriarch. Palestinian and Babylonian Portrait of a Leader (јевр.), TA 1999; *A.*



*Oppenheimer*, Rabbi Judah ha-Nasi (јевр.), J 2007; *G. Stemberger*, Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur, ANRW II, 19/2, 338–396, нарочито 367–375; *J. S. Zuri*, Toldot ha-Mischpat ha-Tsibburi ha-Ibri. I, 2: Tequfat R. Jehuda ha-Nasi, P 1931.

### ђ) Пейа генерација ѿанаиш

Чине је млађи Рабијеви савременици, делом његови ученици. Они чине прелаз ка аморејском добу, у којем је Рабијева *Мишна* била призната као ауторитативни зборник традиционалног закона.

*Гамалил III*, Рабијев син; отац га је одредио за наследника у патријархату. Могуће је да су у гробници са именом р. Гамалила у Бет Шеариму (Кет 103b), поред гроба са именом р. Шимона, сахрањени Гамалил III и његов брат (катакомба 14). Уп. *Bacher*, Tann. II, 554; *A. Wasserstein*, Rabban Gamaliel and Proclus the Philosopher (Mishna Aboda Zara 3, 4) (јевр.), Zion 45 (1980) 257–267.

*Р. Хија* (вероватно скраћено од Ахија) Старији (Рува или Раба). Хија бар Аба рођен је у Вавилону, можда у егзиларховој породици (полаже право на порекло од лозе Давидове). Касније долази у Палестину, где је живео у Тиверији и трговао свилом. Ученик и пријатељ Рабијев, Равов стриц и учитељ. Рабинска традиција више пута помиње његово сакупљање правила М. Шерира га је сматрао редактором Т; многи му приписују водећу улогу у настанку *Сифре*. Хул 141а: Свака барајта коју нису редиговали р. Хија или р. Ошаја нетачна је (непоуздана). Уп. *Bacher*, Tann II 520–530; *A. Engle*, Rabbi Hiyya the Great – Halachist and Travelling Salesman, Niv Hamidrashia 1972, енглески део 63–72; *I. Konovitz*, Tannaitic Symposia II 47–106; *P. Minzberg*, Toldot R. Hiyya u-vanaw, J 1953; *Neusner*, Bab I 101–110; *E. S. Rosenthal*, Rav ben 'ahi, R. Hiyyaa gam ben 'ahoto Perat 'ehad le-toldot ha-nusah shel ha-Bavli), J3 H. Yalon, J 1963, 281–337.

*Бар Капара* (тако се обично наводи у *Талмуду*), р. Елезар бен Елезар ха-Капар (в. стр. 101), такође р. Ел. ха-Капар веРаби. Учитељ Хошајин и Јехошуе бен Левија. Његова школа „на југу“ вероватно се налазила у Лиди (али в. *D. Urman*), где је он, по мишљењу *S. Lieberman*-а, редиговао зборник *Сифре зуша* (Siphre Zutta, NY 1986, 104 и даље). У рабинској традицији приписује му се и сакупљање материјала за М. Уп. *Bacher*, Tann. II, 503–520; *D. Urman*, Regarding the Location of the Batei-Midrash of Bar Kapara and R. Hoshaya Rabbah (јевр.), 8<sup>th</sup> WCJS II, J 1982, јеврејски део 9–16.

*Р. Шимон бен Халафша*, пријатељ Хијин, живео је у Ен Тени код Сефоре. Хагадиста и састављач парабола, много је слављен у легендама. Уп. *Bacher*, Tann. II, 530–536.

*Леви бар Сиси* (Сосиус?), у вТ обично само као Леви (на пример Јома 24а), ученик Рабијев; не треба га мешати са аморејем, хагадистом р. Левијем. Уп. *Bacher*, Tann. II, 536–539; *B. Ratner*, Die Mischna des Levi ben Sisi, J3 A. Harkavy, St. Petersburg 1908, јеврејски део 117–122.

*Р. Бан'а* или Банаја/Бенаја. Главни настављач његове традиције био је Јоханан бар Напаха. Уп. *Bacher*, Tann. II, 539–543.

*Р. Јосе бен Саул*, ученик и настављач Рабијев. Уп. *Bacher*, PAm. III, 598 и даље.

*Рав Хуна*, егзиларх у Рабијево време (пКет XII, 3, 35а). Када је умро, његово тело пренето је у Палестину (пКил IX, 32b). Уп. *Beer*, Exilarchate, 66 и даље, 96 и даље; *Neusner*, Bab. I, 100–108.

За вавилонске танаите в. *Neusner*, Bab. I, 113–163. О танаитима за које се не зна када су живели говори *Bacher*, Tann. II, 547–561.

## е) Прва генерација амореја

### 1) Палесџина

*Р. Хама бар Биса*, отац неког р. Хошаје (Х. Рабе?). Уп. *Bacher*, PAm. I, 89 и даље.

*Р. Ефес* (= *Р. Пас*) из јужне Јудеје. Рабијев наследник на челу академије у Сефори (према Кет 1036; али зато Тан 4,2,68а). Уп. *Bacher*, PAm. I, 2, 91, 341.

*Р. Ханина* (понекад Ханина бар Хама), након студија дошао је из Вавилона у Палестину. Био је Рабијев ученик, значајан учитељ у Сефори, према Кет 1036 наследник р. Ефеса на челу школе у Сефори. Уп. *Bacher*, PAm. I, 1–34; *S. S. Miller*, R. Hanina bar Hama at Sepphoris, у: *L. I. Levine*, прир., The Galilee in Late Antiquity, NY-J 1992, 175–200.

*Р. Јанај* живео је у Сефори. Називан је и Саба, *сџари*, да би се разликовао од свог унука истог имена (р. Јанаја Цеире). Ученик Хијин, учитељ Јохананов. Уп. *Bacher*, PAm. I, 35–47; *A. Oppenheimer*, Those of the School of Rabbi Yannai у: исти, Between Rome and Babylon, Tüb. 2005, 156–16; (= јевр., SHJP 4 (Haifa 1978) 137–145).

*Јехуда* и *Хискија*, синови Хијини, са оцем су из Вавилона дошли у Палестину. Јехуда је Јанајев зет; Хискија се повремено сматра редактором МрС. Уп. *Bacher*, PAm. I, 48–57.

*Р. Јонашан бен Елезар*, обично само р. Јонатан. Пореклом је из Вавилона, живео у Сефори, близак р. Ханини. Ученик Ши-

мона бен Јосеа бен Лаконје, учитељ Самуила бар Нахмана. Уп. *Bacher*, РAm. I, 58–88.

*Бар Пегаја*, пуно име Јехуда бар Педаја, синовац Бар Капаре. Био је учитељ Јехошуе бен Левија. Уп. *Bacher*, РAm. I, 124 и даље.

*Р. Хошаја*, обично Ошаја у пТ, син Хама бен Бисе. Да би се разликовао од амореја треће генерације, називан и Хошаја Раба (*велики, стјарији*). Ученик Бар Капаре и р. Хије, учитељ Јохананов. Живео је у Сефори, касније водио школу у Кесарији. Као и Хији и Бар Капари, приписује му се сакупљање правила М. Уп. *Bacher*, РAm. I, 89–108; *D. Barthémy*, Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le „commentaire allégorique“?, Colloques Nationaux du CNRS, „Philon d’Alexandrie“ (Lyon 1966), P 1967, 45–78 (= *исџи*, Études d’histoire du texte de l’AT, Fribourg–Göttingen 1978, 140–173; *L. I. Levine*, Caesarea, 76, 87–89, 103 и даље.

*Јехуга II*, син Гамалила III, у пТ као р. Јудан Несија или р. Нехуда Несија. Патријарх, унук Рабијев. Одржавао је пријатељске односе и с Хошајом и с Јохананом бар Напахом. У његово време дошло је до опадања моћи патријархата, између осталог и због продаје судијских места: уп. *G. Alon*, Studies, 374 и даље.

*Р. Јосе бен Зимра*. Његова кћерка била је удата за једног од Рабијевих синова. Елеазар бен Педат наставио је традицију његових хагадских исказа. Уп. *Bacher*, РAm. I, 109–118; *Alon*, Studies, 405 и даље.

*Р. Шимон бен Јехоцадак*. Његове исказе пренео је Јоханан. Уп. *Bacher*, РAm. I, 119–123.

*Р. Јехошуа бен Леви* живео је у Лиди. Био је један од најистакнутијих палестинских амореја у првој половини III века, нарочито због рада у вези с хагадом. Ученик Бар Капаре, Јехуде бар Педаје и Пинхаса бен Јаира, учитељ Шимона бен Пација и Танхума бен Ханилаја. Уп. *Bacher*, РAm. I, 124–194; *Y. Frankel*, The Image of Rabbi Joshua ben Levi in the Stories of the Babylonian Talmud (јевр.), 6<sup>th</sup> WCJS, J 1977, III, 403, 417; *D. J. Halperin*, The Faces of the Chariot, Tüb. 1988, 253 и даље, 307 и даље; *I. Levy*, La légende de Pythagore de Grèce en Palestine, P 1927, 154 и даље; *S. Lieberman*, Shkiin, <sup>2</sup>1970 (приповест о Јехошуи бен Левију код Петра Венерабилиса, за коју је вероватно *Алфабет Бен Сире* послужио као извор); *A. Marmorstin*, Jeschurun 13 (1926) 375–383. *B. Z. Rosenfeld*, Rabbi Joshua ben Levi and His Wife Kyra Mega: Interpretation of Inscriptions from Beth-Shearim (јевр.), Cathedra 114 (2004) 11–36.

*Р. Цадај бен Леви* припадао је Хошајином кругу. Био је у контакту с Јехошуом бен Левијем, кога је надживео, као и с Равом. Уп. *Bacher*, РAm. III, 640–642.

Р. Хија бен Гамга живео је у Палестини и Вавилону. Наставио је традицију у име Симаја и Јосеа бен Саула, последњих танаита.

## 2) Вавилон

Рав Шела је већ био поштован учитељ у Нехардији када се Рав вратио из Палестине. Уп. *J. Fraenkel, The Story of R. Sheila* (јевр.), *Tarbiz* 40 (1970) 33–40; (репр. у *исїи*, *The Aggadic Narrative* 260–272); *Neusner, Bab. II*, 32–34, 109–112.

Аба бар Аба, обично називан „оцем Самуиловим“, по свом чувеном сину. Живео је и у Палестини, где се спријатељио с Левијем бар Сисијем. Уп. *Bacher, ВAm.*, 34; *Neusner, Bab. II* (индекс).

Зеири или Зера *Сїарији*, Вавилонац који је припадао Јоханановом кругу, ученик р. Ханине (бар Хаме), у чије име често преноси традицију. Често је тешко разликовати више амореја са овим именом. Уп. *Halevi, Dorot II*, 242–246; *Neusner, Bab. II*, 145, 147.

Карна, „судија расејања“, нарочито се занимао за учење о нанетој штети (*Незикин*). Уп. *Bacher, ВAm.*, 34 и даље; *Neusner, Bab. II* (индекс).

Мар Укба(н) I, вероватно егзиларх око 210–240. године. Помиње се да је био на челу суда у Кафри. Уп. *Neusner, Bab. II*, 98–107; *Beer, Exilarchate*, 65–73 и индекс.

Аба Ариха, *Дуїачки*, вероватно због необичне висине, помиње се и само као Аба, но обично једноставно Рав. Синовац Хијин; пошао је за њим у Палестину да би учио код Рабија. Према гаонској традицији (ПШГ, *Lewin*, 78–81), био је утемељивач и управник рабинске школе у Сури на Еуфрату од 219. године, када се вратио из Палестине, до смрти 247. године. Историјски, међутим, не може се говорити о академији, већ само о кругу Равових ученика (в. *Goodblatt, Instruction*). „Халаха је у околностима забране прилагођена Равовом схватању и у блажем и у строжем тумачењу“ (Нид 24б; уп. Бех 24а). О њему се на неколико места каже: „Сматра се танаитом и може да дискутује (супротно гледишту изложеном у М)“ (Ер 50б; Б6 42а; Санх 83б). Уп. *M. Beer, The Political Background of Rav's Activities in Babylonia* (јевр.), *Zion* 50 (1985) 155–172; *R. Kalmin, Sasanian Persian Persecution of the Jews: A Reconsideration of the Evidence, Irano-Judaica* 6 (2008) 87–125; *I. Konovitz, Rab – Samuel, J* 1974; *Neusner, Bab. I*, 105–112, 173 и даље; II, на разним местима, пре свега 111–119, 126–134, 180–187, 232–236; *J. S. Zuri, Rab. Biographia Talmudit, J* 1925.

Раба бар Хана, син брата р. Хије. Рођак Равов; као и он, учио је код Рабија, од кога је примио овлашћење да даје тумачења у области религијских правила (Санх 29а). У штампаним издањима често се помиње као Раба бар бар Хана (на пример: Хул 8б).

Аси (Иси, Аса). Рав и Самуил веома су га ценили (Санх 29а). Уп. *Neusner*, Bab. II (индекс).

Мар Самуил (умро 254. по ПШГ, *Lewin*, 82), називан Самуил Јархина, Асїроном, и Ариох Велики (Бм 85b), син Аба бар Абе. Према ПШГ, 79 и даље, био је на челу рабинске школе у Нехардији (уп. *Goodblatt*, Instruction). Он је аутор често навођеног става *дина де малхуїа дина*: „Право управљања (и нејеврејске власти) јесте важеће право“ (Бк 113а; уп. *S. Shilo*, *Dina de-malkhuta dina*, J 1974). Треба га разликовати од Мар Самуила Мар(иј)а. Уп. *M. Beer*, *Exilarchate* (индекс) и *Exilarchs*, 70–73; *B. M. Bokser*, *Samuel's Commentary on the Mishnah I*, L 1975; *исїи*, *Post Mishnaic Judaism in Transition. Samuel on Berakhot and the Beginnings of Gemara*, Chico 1980 [уп. *E. Segal*, *Tarbiz* 51 (1981) 315–318]; *J. Horowitz*, *Mar Samuel und Schabur I. Zur Erklärung der letzten Zeilen des Talmudtraktats Baba Mezia*, MGWJ 80 (1936) 215–231 [уопштено о талмудској традицији о Шапуру: *G. A. Wewers*, *Israel zwischen der Mächten. Die rabbinischen Traditionen über König Schabchor*, *Kairos* 22 (1980) 77–100]; *I. Konovitz*, *Ma'arekhot ha-Amoraim III: Rab – Samuel*, J 1974; *Neusner*, Bab. II, на многим местима, пре свега 64–72, 111–119, 134–144, 232–236; *F. Rosner*, *Mar Samuel the Psysician*, y: *Medicine in the Bible and the Talmud*, NY 1977, 156–170.

ж) Друїа ĩенерација амореја

### 1) Палесїина

*Р. Јоханан бар Наїаха (ковач)*, обично само *р. Јоханан*. Његови учитељи били су Јанај, Хошаја и Ханина бен Хама; међу његовим школским друговима истиче се Шимон б. Лакиш. Савременик му је био и рав Јехуда бар Јехескел (Пес 118а). Јоханан је у почетку подучавао у Сефори, где је рођен, а касније у Тиверији. У ПШГ (83 и даље) наводи се да је, пре него што је умро 279. године, осамдесет година био на челу школе (*малах*). Мајмонид му приписује редакцију пТ. Уп. *Bacher*, *PAm. I*, 205–339; *Z. M. Dor*, *Teachings*; *R. R. Kimelman*, *Problems in Late Rabbinic „Biography“: The Case of the Amora Yohanan*, *SBLSP 2* (1979) 35–42; *исїи*, *Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: A Third Century Jewish-Christian Disputation*, *HThR 73* (1980) 567–595; *исїи*, *The Conflict between R. Yohanan and Resh Laqish on the Supremacy of the Patriarchate*, 7<sup>th</sup> *WCJS*, J 1981, III 1–20; *I. Konovitz*, *Ma'arekhot ha-Amoraim I: Rabbi Yohanan – Resch Laqisch*, J 1973; *J. S. Zuri*, *R. Yohanan, der erste Amoräer Galiläas*, B 1918.

*Р. Шимон бен Лакиш*, обично називан Реш Лакиш. Био је ожењен Јоханановом сестром и, као и он, живео је у Тиверији.

Умро је пре Јоханана. Уп. *Bacher*, РАм. I, 340–418; *M. Z. Brettler*, *M. Poliakoff*, Rabbi Simeon ben Laqish at the Gladitor's Banquet: Rabbinic Observations on the Roman Arena, HThR 83 (1990) 93–98; *I. Konovitz*, Ma'arekhot ha-Amoraim I: Rabbi Jochanan – Resch Laqisch, J 1973; *I. Unta*, R. Simeon ben Laqisch, als Lehrer der Halakha und Agada, F 1921; *A. Wasserstein*, A Good Man Fallen Among Robbers (јевр.), Tarbiz 49 (1979) 197 и даље.

*Р. Исак бен Елеазар*, обично Исак бен Хакола. Био је савременик р. Јехошуе бен Левија и р. Јоханана (Јома 78а). Према Мк 25b, држао је посмртни говор на Јоханановој сахрани.

*Р. Александар* (или Александрај) предавао је исказе Јехошуе бен Левија, па се не може уврстити у прву аморејску генерацију. Уп. *Bacher*, РАм. I, 195–204.

*Рав Кахана*, у пТ се стално наводи без те титуле. Равов ученик, дошао је из Вавилона у Палестину, где је припадао кругу Јоханана и Шимона бен Лакиша. Збирка проповеди која се уобичајено назива ПрК потиче из каснијег доба. Не мање од шесторице вавилонских амореја звали су се р. Кахана; тројица су дошла у Палестину. Уп. *Bacher*, рAm III 607–609; *S. Friedman*, The Further Adventures of Rav Kahana: Between Babylonia and Palestine, у: *P. Schäfer*, прир., The Talmud Yerushalmi III 247–271; *исџи*, The Talmudic Narrative about Rav Kahana and R. Yohanan (Bava Kamma 117a–b) and its Two Textual Families (јевр.), Bar-Ilan 30–31 (2006) 409–490; *G. Herman*, The Story of Rav Kahana (BT Baba Qamma 117a–b) in Light of Armeno-Persian Sources, Irano-Judaica 6 (2008) 53–86; *Neusner*, Bab II (Index); *D. Sperber*, On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana: у: *S. Shaked*, прир., Irano-Judaica, J 1982, 83–100 (репр. у: *исџи*, Magic and Folklore in Rabbinic Literature, Ramat Gan 1994, 145–164).

*Р. Хија бар Јосеф* такође је дошао из Вавилона у Палестину, где је постао Јохананов ученик; често се помиње у дискусијама с њим. Уп. *Bacher*, РАм. III, 560.

*Р. Јосе бен Ханина* (не треба га мешати са истоименим танаитом), старији Јохананов ученик; њихови спорови су сачувани. Најзначајнији његов ученик био је Абаху. Уп. *Bacher*, РАм. I, 419–446; *J. S. Zuri*, Rabbi Jose bar Chanina me-Qisrin, J 1926.

*Р. Хама бар Ханина*, син Ханине бар Хаме, Сефора. Уп. *Bacher*, РАм. I, 447–476.

*Р. Меашиа*, унук Јехошуе бен Левија. Уп. *Bacher*, РАм. III, 614–616.

*Р. Симлај* (Самлај), Абин син, пореклом из Нехардије; живео је у Лиди (већ га Рав назива становником Лиде), а касније је у Галилеји, код Јанаја у Сефори. Настављач његове традиције јесте р. Танхум бар Хија. Уп. *Bacher*, РАм. II, 552–566; *Neusner*, Bab. II, 144; *B. Rosenfeld*, The Activity of Rabbi Simlai: A Chapter in the



Relations between Eretz Israel and the Diaspora in the Third Century (јевр.), *Zion* 48 (1983) 227–239 (Симлај као патријархов изасланик); о његовим споровима с Минимом: А. F. Segal, *Two Powers in Heaven*, L 1977, индекс.

Р. Јонаџан из Беј Гуврина (Елевтеропољ), предао је исказ Јехошуе бен Левија. Уп. *Bacher*, РАм. III, 592–594.

Мани I, који се наводи и као Мана бар Танхума, био је Јохананов савременик. Уп. *Bacher*, РАм. III, 444, 612, 751.

Рубен је био истакнути хагадиста, савременик Манија I. Предао је исказе Ханине бар Хаме. Његови настављачи су Бебај и Пинхас. Уп. *Bacher*, РАм. III, 79–86.

Р. Аба (или Ба) бар Забгај (или Забда) провео је краће време и у Вавилону. Надживео је рав Хуну из Суре и припадао је још Амијевом и Асијевом кругу у Тиверији. Уп. *Bacher*, РАм. III, 533–535.

Р. Танхум бен Ханилај, у пТ обично искварено Илај, био је настављач дела Јехошуе бен Левија. Делимично је припадао трећој генерацији. Уп. *Bacher*, РАм. III, 627–636.

## 2) Вавилон

У. *Florsheim*, *The Relationships amongst Second Generation Babylonian Amoraim* (јевр.), *Zion* 51 (1986) 281–293.

Рав Хуна (према ПШГ, умро 297. године) био је после Рава најзначајнији учитељ у Сури. Различити текстови указују на егзиларха Хуну II, мада је то непоуздано; можда се може поистоветити с рав Хуном. Уп. *Bacher*, ВАм., 52–60; *Beer*, *Exilarchate*, 77 и даље, 92–97, 108 и даље; *I. Konovitz*, *Ma'arekhot ha-Amoraim III: Rab Huna – Rab Hisda*, J 1977; *Neusner*, *Bab. III*, 48–53 и индекс.

Рав Јехуда бар Јехескел (према ПШГ, умро 299. године), обично само рав Јехуда. Ученик Равов, значајан учитељ у Пумбедити и најважнији учитељ у Вавилону после смрти рав Хуне. У Кид 72а убраја се међу оне који су настојали да сачувају од заборава изучавање *Торе*. Значење његовог надимка Шинена (Кид 33b) непознато је; Хај гаон га чита: „с великим зубима“; *Bacher* сматра да се то односи на гвоздену истрајност, а други истраживачи да се мисли на његову оштроумност. Посебно се бавио Незикином. Нид 24б помиње његову висину. Уп. *Bacher*, ВАм., 47–52; *Neusner*, *Bab. II* (индекс).

Ефа и Абими, *ошїроумни*, *Харифин*, из Пумбедите. Уп. *L. Bank*, *Les gens subtils de Pumbedita*, REJ 39 (1899) 191–198.

Мар Укба(н) II био је егзиларх као и његов деда Мар Укба I. По мајци унук Равов, предао Самуилове исказе. Уп. *Neusner*, *Bab. II*, 98–107; III, 48–50, 54–58.



*Гигел*, млађи ученик Равов, углавном предавао његово дело. Уп. *Bacher*, РAm. III, 564 и даље.

*Рав Кајина* и *Генива*, обојица деловала у Сури, такође су били Равови ученици. Генива се супротстављао персијским властима и егзиларх га је предао да буде погубљен: *Neusner*, Bab. III, 75–81.

*Рав Хамнуна I*, ученик Рава у Сури (Бк 106а). *B. S. Cohen*, On Local Academies in Talmudic Babylonia (R. Ada bar Ahava, R. Sheshet, R. Hamnuna I and II) (јевр.), *Zion* 70 (2005) 447–471 *исџи*, How Many R. Hamnunas in the Babylonian Talmud? A Study in Talmudic Chronology *RRJ* 10 (2007) 95–113.

*Рав Ага бар Ахава* деловао је у Сури. Наводно је рођен на дан Рабијеве смрти (Кид 72а). Ученик Равов, познат по побожности и по томе што је доживео дубоку старост; сматран је чудотворцем. Сматра се аутором *Барајје рав Аге*, цитиране и у XIV веку. *Bacher*, ВAm., 74 и даље; *Neusner*, Bab. II, III (индекс).

*Раба бар Абуха*, рав Нахманов таст, у сродству са егзиларховом породицом. Уп. *Neusner*, Bab. III, 58–61 и индекс.

*Рав Мајена*, ученик Самуилов, потом вероватно ученик рав Јехуде. Уп. *Bacher*, ВAm., 83–85; *Neusner*, Bab. III (индекс).

*Рав Јирмеја бар Аба*, у пТ рав Јирмеја бар Ба или, једноставно, Р. Ј., био је старији ученик Равов; неко време живео је у Палестини. Уп. *Bacher*, ВAm. 7, 51, и РAm. III, 582 и даље; *Neusner*, Bab. II, III (индекс).

### з) Трећа генерација амореја

#### 1) Палесџина

*Р. Самуил бар Нахман* (у вТ и понекад у пТ: бар Нахмани), ученик Јонатана бен Елеазара и цењени хагадиста у Тиверији. Рођен је у Палестини, а двапут је био у Вавилону: у младости је тамо провео дуже време, а касније је био у званичној мисији поводом доношења интеркалације у Вавилону. Главни његов ученик и настављач био је Хелбо. Уп. *Bacher*, РAm. I, 477–551.

*Р. Исак II*, у вТ често с надимком Напаха, *ковач*, био је ученик Јохананов. Деловао је делом у Тиверији, делом у Кесарији (вероватно касније). Неко време провео је и у Вавилону, где је нарочито био у контакту с Нахманом б. Јаковом. Један је од најплодоноснијих хагадиста (често у спору с Левијем), али и поштован халахиста. Уп. *Bacher*, ВAm., 79 и даље, 86; РAm. II, 205–295; *Levine*, Caesarea (индекс); *Neusner*, Bab. III (индекс).

*Р. Леви*, ученик Јохананов и значајан хагадиста. Уп. *Bacher*, РAm. II, 296–436.

*Р. Елеазар бен Пегај*, обично без патронима (не треба га мешати с танаитом Елеазаром бен Шамуом); у пТ (осим у Бер) као Леазар. У родном Вавилону учио је код Самуила и Рава, у Палестини код Јоханана. Од Јоханана је преузео вођење школе у Тиверији, али је те године, 279, умро (ПШГ). Његови главни настављачи јесу Абаху и Бенјамин бен Јефет. Уп. *Bacher*, PAm. II, 1–87; *Epstein*, ITM, 292–307.

*Р. Абаху*, један од каснијих ученика Јохананових, такође ученик Јосеа бен Ханине, био је на челу школе у Кесарији. Познавао је грчког језика и културе; спорио се с Минимом (хришћанином?). *S. Lieberman* сматра да је умро 309. године (J3 S. W. Baron, јеврејски том, J 1974, 239–241). Уп. *Bacher*, PAm. II, 88–142; *S. T. Lachs*, Rabbi Abbahu and the Minim, JQR 60 (1969) 197–212; *L. I. Levine*, Rabbi Abbahu of Cesarea (јевр.), 6<sup>th</sup> WCJS, J 1975, II 47–50; *исти*, R. Abbahu of Cesarea, J3 M. Smith, L 1975, IV, 56–76; *исти*, Cesarea (индекс); *J. Maier*, Jesus, 80 и даље.

*Р. Ами* (бен Натан); у пТ такође Ими, ученик Јохананов и Хошајин. Био је цењен учитељ у Тиверији. Врло се често помиње са Асијем и Хијом II, савременицима цара Диоклецијана. О Амију и Асију в. *Bacher*, PAm. II, 143–173; *Neusner*, Bab. III (индекс).

*Р. Аси* (тако је у вТ; у пТ обично Јосе, али и Аса, Аси или Иси: име је вероватно деминутив од Јосеф). Доселио се из Вавилона, где је био ученик Самуилов. У Палестини је учио код Јоханана. Уп. *Neusner*, Bab. III (индекс).

*Р. Јехуда III*, патријарх; у пТ р. Јехуда Несија или р. Јудан Несија. Син безначајног Гамалила IV и ученик Јохананов. Овластио је Амија и Асија да оснивају школе за децу. У његово време цар Диоклецијан посетио је Палестину. Уп. *L. I. Levine*, The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine, ANRW II, 19/2, B 1979, 649–688.

*Р. Хија II бар Аба*, вероватно брат Шимона б. Абе, у младости је дошао из Вавилона у Палестину; био је углавном Јохананов ученик. Уп. *Bacher*, VAm., 86 и даље; PAm. II, 174–201.

*Р. Шимон* (у Палестини с јелинизираним именом Симон), у Вавилону назван Шимон бен Пази, био је ученик и настављач Јехошуе бен Левија. Живео је на југу и често дискутовао с Ханином бен Папом, учитељем Танхуме бен Хије и Хилкијаса, који је често предавао његово дело. Уп. *Bacher*, PAm. II, 437–474.

*Р. Зера I*, Вавилонац, ученик рав Јехуде бар Јехескела, против чије је воље отишао у Палестину. Тамо је ступио у блиске везе са Амијем, Асијем и Абахуом. Зериним ученицима сматрају се Јирмеја, Аба б. Зевина и Хагај. Не треба га мешати с палестинским Зером, који је живео касније и био Јирмејин ученик. Није

био приврженик хагаде: „Хагада се може окренути и на ову и на ону страну, па из ње ништа (у практичном смислу) не можемо научити“ (пМас III, 51a). *Bacher*, PAm. III, 1–34; *L. Bank*, *Rabbi Zeira et Rab Zeira*, ReJ 38 (1899) 47–63 (разликује три личности тог имена, двојицу Вавилонаца, ученика рав Јехуде и савременика Абајеа и Рабе, и једног Палестинца); *Abr. Goldberg*, *Rabbi Ze'ira and Babylonian Custom in Palestine* (јевр.), *Tarbiz* 36 (1966) 319–341.

*Р. Аба II*, Вавилонац, ученик рав Хуне и рав Јехуде, путовао је више пута у Палестину и можда тамо живео: прво у Кесарији (у контакту са Абахуом), а потом у Тиверији (у контакту са Амијем и Асијем). Уп. *Bacher*, PAm. III, 517–525.

*Р. Самуил бар Исак*, ученик Хије II бар Абе, таст Хошаје II, био је неко време у Вавилону и припадао кругу рав Хуне; његов најзначајнији ученик и настављач јесте Јирмеја. Уп. *Bacher*, PAm. III, 34–54.

*Р. Хела* (или Ела), поред Зере I, најзначајнији је учењак у Тиверији почетком IV века. Називан је градитељем учења о закону, великим научником (пЈома III, 40с; пЅит VII, 3, 48d). Био је учитељ Авина I, Јоне и Јосеа. Уп. *Bacher*, PAm. III, 699–702.

*Р. Церика* (у пТ и Церикан), ученик Елеазара бен Педата и Амија, дискутовао је с Јирмејом и Јехудом бар Шимоном. Уп. *Bacher*, PAm. III, 754 и даље.

*Хошаја (II)* и *Хананја*, браћа, потицали су из Вавилона. Нису били рукоположени, називају се *хаврехон де-рабанан* („пратиоци учењака“). Јохананови ученици у Тиверији, где су радили као обућари. Обојица су слављена у легендама. Хошаја је био зет Самуила бар Исака. Уп. *Bacher*, PAm. III, 550–552, 565.

*Р. Јошија*, ученик Јоханана и рав Кахане. Треба га разликовати од амореја друге генерације из Хуцала, неколико пута названог савремеником Елеазара (бен Педата). Уп. *Bacher*, PAm. III, 599–603.

*Р. Аба бар Мемел*, у пТ као р. Ба, угледни халахиста; општио са Зером I, Самуилом б. Исаком и Јирмејом; у његово име предаје Јосе бар Авин. Уп. *Bacher*, PAm. III, 530–532.

*Р. Јаков бар Игу*, Јохананов ученик. Уп. *Bacher*, PAm. III, 571 и даље.

*Р. Исак бар Нахман*, ученик Јехошуе бен Левија. Уп. *Bacher*, PAm. I, 131; III, 440.

*Р. Бебај* (уп. Језд 2, 11), Абахуов ученик. Треба га разликовати од вавилонског амореја који је живео у приближно исто време. Уп. *Bacher*, PAm. III, 667–669.

*Р. Аба бар Кахана*, Јохананов ученик, значајан хагадиста; његов главни настављач је Берехја. Уп. *Bacher*, PAm. II, 475–512; *A. Marmorstein*, *Jeschurun* 13 (1926) 369–375.

Р. Ханина б. Пайај (тако стоји у вТ, арамеизирано Папос; у пТ већином Хинена, у мидрашима углавном Ханина б. Папа). Ученик Самуила б. Нахмана, често дискутовао са Шимоном бен Пазијем. Деловао је са Абахуом у Кесарији, а неко време и у Вавилону. Слављен у легендама. Уп. *Bacher*, РАм. II, 513–532.

Р. Бенјамин бен Леви углавном је био хагадиста. Његови наста-вљачи су Јудан и Хуна. Уп. *Bacher*, РАм. III, 661–666.

Р. Аха б. Ханина спорио се с Ханином б. Папајем, а предавао је исказе Јоханана и Јехошуе бен Левија. Неко време провео је у Вавилону. Уп. *Bacher*, РАм. III, 504–506.

Танхум бар Хија из Кефар Акоа живео је у Тиверији. Био је ученик Шимона бен Пазија и дискутовао је са Асијем и Ханином б. Папајем. Уп. *Bacher*, РАм. III, 636–639.

Р. Аба из Акоа био је познат по скромности. Уп. *Bacher*, РАм. III, 526.

## 2) Вавилон

Рав Хуна б. Хија, следбеник р. Јехуде б. Јехескела у Пумбедити. Уп. *Beer*, *Exilarchate*, 101–103; *Neusner*, *Bab. IV*, 95–97.

Рав Хизда, који је умро 309. године, био је ученик и пријатељ рав Хуне; по смрти рав Јехуде најзначајнији учитељ у Сури. Углавном хагадиста, познат по оштроумном дискутовању (Ер 67а: *pilpule de Rab Chisda*). Уп. *Bacher*, *ВAm.*, 61–71; *J. Florsheim*, *R. Chisda's place in Seder Moed of the Babylonian and Palestinian Talmuds* (јевр.), дисертација, Ј 1970; *исџи*, *Rav Hisda as Exegeter of Tannaitc Sources* (јевр.), *Tarbiz* 41 (1971) 24–48; *исџи*, *Le-Toldot Chajjaw schel Rab Chisda*, *Sinai* 71 (1972) 121–131; *I. Konovitz*, *Ma'arekhot ha-Amora'im III: Rab Huna – Rab Hisda*, Ј 1977; *Neusner*, *Bab. III*, на разним местима (индекс).

Раба бар рав Хуна био је по Хиздиној смрти током тринаест година најзначајнији учитељ у Сури; умро је 322. године. Уп. *Neusner*, *Bab. III* (индекс); *IV*, 107–109 и индекс; *Bacher*, *ВAm.*, 62 и даље.

Рав Хамнуна II, ученик Хиздин и Улин (Ер 62б–63а; Нид 27а), учитељ Рав Папе (Нид 27а). Умро је отприлике у исто време као и Раба бар рав Хуна (Мк 25а–б). Уп. *B. S. Cohen*, *How Many R. Hamnunas in the Babylonian Talmud? A Study in Talmudic Chronology*, *RRJ* 10 (2007) 95–113.

Рав Шешет прво је био Самуилов ученик у Нехардији. Потом је отишао у Махозу, а касније је поучавао у Шилхију. Знао је напамет обиман предањски материјал (Ер 67а; Шеву 41б), а тумачио га је конзервативно формалистички (*Cohen*). Уп. *Bacher*, *ВAm.*, 76–79; *B. S. Cohen*, *Rav Nahman and Rav Sheshet. Conflicting*

Methods of Exegesis of Tannaitic Sources (јевр.), HUCA 76 (2005) 11\*–32\*; *Neusner*, Bab. III и IV.

*Раби (Р. Ами) бар Аба*, поред Елеазара бен Педата и Хије II (Беца 25а). Више његових хагадских реченица у Нед 32а–b; Мер 15b.

*Рав Нахман бар Јаков* (умро 320. године), обично само рав Нахман, ученик Самуила, код кога је његов отац обављао службу судског записничара (Бм 16); зет раба б. Абухе у Махози и гост Палестинца Исака II. Расправе које су се водиле у његовој кући углавном су се односиле на масору. Уп. *Bacher*, ВAm., 79–83; *Cohen*, Rav Nahman and Rav Sheshet (в. горе о Раву Шешету); *Neusner*, Bab. III, 61–75 и на разним местима; IV (индекс).

*Раба* (у пТ Аба) *бар бар Хана* (отац му се звао Аба бар Хана, отуда двапут *бар*) неко време провео је у Палестини, а касније је био у Пумбедити и Сури. Постао је нарочито познат по фантастичним причама о својим путовањима (Бб 73а–74а). Уп. *Bacher*, ВAm., 87–93; *Neusner*, Bab. III (индекс).

*Ула бар Јишмаел* (у вТ само Ула, без патронима, у пТ и вТ без титуле) преселио се из Палестине у Вавилон, али је касније неколико пута посетио завичај. Уп. *Bacher*, ВAm., 93–97; *Neusner*, Bab. III (индекс).

*Раба бар Нахмани* или само Раба (умро 330. године) наследио је рав Хуну бар Хију као најзначајнији учитељ и, по предању, као управник школе у Пумбедити. Вероватно никад није био у Палестини. Због оштрог и вештог стила расправљања називан је „оним који може планину да ишчупа“ (*Oqer harim*). Уп. *Bacher*, ВAm., 97–101; *M. Beer*, The Removal of Rabba bar Nachmani from the Office of Head of the Academy (јевр.), Tarbiz 33 (1963) 349–357; *Neusner*, Bab. IV (индекс); *D. Sperber*, Ha-im ala Rabbah le-Erets Jisrael?, Sinai 71 (1972) 140–145.

*Рав Рахба* из Пумбедите био је настављач дела свог учитеља Јехуде бар Јехескела. Уп. Пес 13b, 52b.

*Рав Јосеф* (бар Хија) умро је 333. године. Због свеобухватног познавања традиционалног закона назван је *Синај*. Претпоставља се да је водио школу у Пумбедити после Рабине смрти. Приписује му се редакција арамејског (делимичног) превода Библије. Бавио се и меркава мистицизмом и био познат по томе. Уп. *Bacher*, ВAm., 101–107. *Y. Elman*, Rav Yosef in a Period of Divine Anger (јевр.), Var-Plan 30–31 (2006), 9–20 (персијски утицаји); *J. Neusner*, Contours 517–537.

## и) Четврта генерација амореја

## 1) Палестина

*Р. Јирмеја*, пореклом из Вавилона, ученик Зере I, по чијој је смрти постао ауторитет у тиверијској школи. Пренео је исказе Хије II бар Абе; учитељ Хискијин, Јонин, Јосеов и Зере II. Уп. *Bacher*, *РАm.* III, 95–106.

*Р. Хајај*, такође ученик Зерин, био је угледан члан школе у Тиверији. Отац Јонатанов, настављач дела Исака II. Уп. *Bacher*, *РАm.* III, 670–673. Његовом ученику Јакову из Кефар Нибураја често се приписују везе с јудеохришћанима: *Bacher*, *РАm.* III, 709–711; *S. Fine*, *A Cosmopolitan „Student of the Sages“: Jacob of Kefar Nevoraia in Rabbinic Literature*, у: *S. L. Jacobs*, прир., *Maven in Blue Jeans*. J3 Z. Garber, West Lafayette, IN, 2009, 35–43; *O. Irsai*, *Ya'akov of Kefar Niburaia. A Sage Turned Apostate* (јевр.), *JSJT* 2 (1982) 153–168; *S. S. Miller*, *Sages and Commoners in Late Antique Erez Israel*, *Tüb.* 2006, 192–195.

*Р. Хелбо*, ученик Самуила бар Нахмана, био је близак са Амијем. Краће време боравио је у Вавилону с рав Хуном; његов ученик био је Берехја. Уп. *Bacher*, *РАm.* III, 54–63.

*Р. Аха* из Лиде касније је живео у Тиверији, ученик Јосеа б. Ханине и Танхума б. Хије, учитељ Хуне б. Авина. Био је признат у области халахе и посебно као хагадиста. Уп. *Bacher*, *РАm.* III, 106–160.

*Р. Авин I* (у пТ и Абун и Бун) или, скраћено, Рабин (тако је обично у вТ), пореклом је био из Вавилона, где је касније такође живео током дужег времена. Пријатељ Абајеов (умро 338. године). Учители су му били Аси и Хела, а настављачи Јудан, Хуна, Пинхас (б. Хама) и Берехја. На многим местима не може се одредити да ли је реч о њему или о његовом сину имењаку, рођеном на дан његове смрти. Уп. *Bacher*, *РАm.* III, 397–432; *D. Urman*, *Jewish Inscriptions of the Mishna and Talmud Period from Kazrin in the Golan* (јевр.), *Tarbiz* 53 (1983) 513–545, жели да повеже са овим рабином епитаф „Раби Абун. Мишкаво бе-Шалом“ (542–544), али је то ипак проблематично.

*Р. Самуил б. Ами*. Сачувани су његови првенствено хагадски искази. Уп. *Bacher*, *РАm.* III, 744–748.

*Р. Ханина б. Исак*, хагадиста. Настављачи његовог дела: Јехошуа б. Нехемја и б. Хуна. Уп. *Bacher*, *РАm.* III, 681–685.

*Р. Ханина б. Аха*, вероватно син Ахе б. Ханине. Уп. *Bacher*, *РАm.* III, 679 и даље.

Р. Ханин (Ханан) из Сефоре, настављач дела Самуила б. Нахмана. Настављач његовог дела јесте Пинхас. Уп. *Bacher*, РАм. III, 674–676.

Р. Јудан често је предавао дела ранијих ауторитета, ученик Абе II (р. Баа) и учитељ Мане II. Уп. *Bacher*, РАм. III, 237–272.

Р. Хуна (такође Хуна, Хунја или Нехунја), чије пуно име гласи р. Хуна б. Абин, био је Јирмејин и Ахин ученик и њихов настављач. Уз Јосеа је ауторитет у школи у Тиверији. Живео је неко време у Вавилону. Често је расправљао о хагадским питањима с Јуданом. Његов главни ученик био је Танхума бар Аба. Уп. *Bacher*, РАм. III, 272–302.

Р. Јехуда бар Шимон познат је као син Шимона бен Пазија. У пТ појављује се и само као Јехуда бен Пази, често само р. Јехуда. Дошао је из Лиде, био је ученик свог оца Шимона бен Пазија, а учио је и код Зере. Полемисао нарочито са Аибом. Уп. *Bacher*, РАм. III, 160–220.

Р. Аибо нарочито је дискутовао с Јехудом бар Шимоном. Уп. *Bacher*, РАм. III, 63–79.

Р. Јехошуа бен Нехемја био је искључиво хагадиста, појављује се готово само у мидрашкој књижевности. Уп. *Bacher*, РАм. III, 303–309.

Р. Ханина б. Абаху, син управника школе у Кесарији. Само једном се помиње као Ханина Кесаријски. Уп. *Bacher*, РАм. III, 676–679.

Р. Ахаба (или Ахава) бен Зера, син Зера I, из Кесарије, где је Мани II слушао његова предавања; био је првенствено хагадиста. Уп. *Bacher*, РАм. III, 656–659.

Р. Дими или Авдими (вавилонски џуџиник, *nachota*) преносио је палестинске поуке и предања у Пумбедити, нарочито пред Абајом.

Хилел II, патријарх (око 330–365), син патријарха Јехуде III. Само се два пута помиње у вези с халахом (пБер I, 5а; пТер I, 41а). Сматра се да је 358. године увео утврђен календар, али се то први пут помиње тек код Аврама бар Хије 1122. године, с позивањем на Хаја гаона. Вероватно је он патријарх који је поменут у натпису у синагоги у Хамагу код Тиверије. У његово време Јулијан је покушао поново да изгради Храм. Уп. *E. Mehler*, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, F 1916, репр. Н 1967, 455–479; *M. Schwabe*, *A New Document relating to the History of the Jews in the 4th Century C. E.* Libanius ep. 1251 (F) (јевр.), *Tarbiz* 1, 3 (1930) 107–121. Друга Либанијева писма патријарху [уп. *M. Schwabe*, *Tarbiz* 1, 2 (1930) 85–110] односе се вероватно на Хилеловог сина Гамалила V.



## 2) Вавилон

Абаје је живео од око 280. до око 339. године; син Кајлила, брата Рабе бар Нахманија. Био је ученик тог Рабе, а још је више учио код Јосифа, кога је, по ПШГ, наследио на челу школе у Пумбедити; водио ју је пет година. Уп. *Bacher*, ВАм., 107–113; *D. Hanschke*, *Abbaye and Rava – Two Approaches to the Mishna of the Tannaim* (јевр.), *Tarbiz* 49 (1979) 187–193; *R. Kalmin*, *Friends and Colleague, or Barely Acquainted? Relations between Fourth-Generation Masters in the Babylonian Talmud*, *HUCA* 61 (1990) 125–158; *исџи*, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, А 1994, 175–192 (оба о односу између Абаје и Рава); *Y. L. Maimon*, *Le-toldot Abaje*, *J3 Ch. Albeck*, Ј 1963, 306–323; *Neusner*, *Bab. IV* (индекс). *исџи*, *Contours* 331–365.

Рава, умро 352. године, пуно име Рава бар Јосиф бар Хама, ученик рав Нахмана (бар Јакова) и рав Јосифа; подучавао у Махози на Тигру. У Абајеово и Равино време талмудска дијалектика достигла је врхунац; њиховим расправама дато је много места у вТ. (*Kalmin* [в. горе о Абаји]: готово да нема аутентичних диспутација, већ углавном само књижевно суочавање различитих мишљења). Осим у неколико примера, халаха је на Равиној страни, а против Абајеа (Ер 15а, Санх 27а). Уп. *Ch. Albeck*, *Rava hasceni*, *J3 J. Freimann*, В 1937, јеврејски део 1–71 (разликује овог Раву од Рава који је припадао последњим аморејима, при крају Равиног и рав Ашијевог доба); *Dor*, *Teachings*, 11–78; *Neusner*, *Bab. IV* (индекс); *исџи*, *Contours* 412–438, 497–516; *M. Weiss*, *Amar Rava matnitin qaschiteh – mai irja. A Study of Talmudic Terminology* (јевр.), *Tarbiz* 51 (1981) 543–565 (као и *Albeck*, претпоставља да је у четвртој или петој генерацији постојао још један Рава).

*Р. Ага II бар Ахава*, Абајеов и Равин савременик и ученик. Уп. Бб 22а; Тан 8а.

*Рав Нахман бар Исак*, умро 356. године; учио је с Равом код Нахмана бар Јакова. По Равиној смрти предводио је школу у Пумбедити (ПШГ). Пошто је рав Н. бар Исак такође познат као рав Нахман, понекад га је тешко разликовати од његовог учитеља Н. бар Јакова. Уп. *Bacher*, ВАм., 133–137; *Neusner*, *Bab. IV* (индекс).

*Рав Рами бар Хама*, зет и ученик Хисдин, умро око 350. године. Уп. *Neusner*, *Bab. IV* (индекс).

*Рав Иди бар Абин I*, ученик Хисдин, живео је око 350. године у Нарешу, а касније у Шекхантамбу.

*Рав Јосиф бар Хама* из Махозе, ученик р. Шешета.

*Раба бар Мари*, Вавилонац, провео је неко време у Палестини. Уп. *Bacher*, ВАм., 124–127; *Neusner*, *Bab. IV*, 381–383 и индекс.

*Р. Аха бар Јаков* из Пафунје (вероватно Елифанија у области Пумбедите: в. А. *Oppenheimer*, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden 1983, 340–344). Уп. *Bacher*, РАм., 137–139. В. *S. Cohen*, *Nehardean Sages* 130–138.

ј) *Петна генерација амореја*

1) *Палестина*

*Р. Јона* био је ученик Јирмејин и Хелин. Јона и Јосе II водили су училиште у Тиверији око 350. године, у време Урскија (он је од 351. био војсковођа Гала, владара на Истоку у Констанцијево доба). Уп. *Bacher*, РАм. III, 220–231; *Epstein*, ИТМ, 395–399.

*Р. Јосе II бар Завга*, такође ученик Хелин. Уп. *Bacher*, РАм. III, 231–237.

*Р. Јехуда IV*, патријарх (од око 385. до око 400. године), син Гамалила V, унук Хилела II. С његовим сином Гамалилом VI угасио се патријархат у Палестини.

*Р. Пинхас* (пуно име Пинхас бар Хама) био је ученик Јирмејин и припадао је Јосеовом кругу; савременик патријарха Јехуде IV. Уп. *Bacher*, РАм. III, 310–344.

*Р. Хискија*, ученик Јирмејин, био је на челу школе у Кесарији. Уп. *Bacher*, РАм. III, 690 и даље.

*Р. Берехја* (у мидрашима често Б. ха-Кохен) био је Хелбов ученик, врло често помињан као његов настављач. Уп. *Bacher*, РАм. III, 344–396.

*Р. Јосе бар Абин* (Абун), такође Јосе бер. Бун, последњи значајан халахиста у Палестини, учитељ Абина II. Уп. *N. Aminoah*, *An Inquiry into the Talmudic Tradition of R. Jose Bé R. Bun* (јевр.), 8<sup>th</sup> WCJS, J 1982, С 13–18; *Bacher*, РАм. III, 449, 724–729.

*Р. Абин II* рођен је на дан смрти свог оца Абина I. У трећем и четвртм правилу пТ често се појављује уз Манија II, а често се помиње и у мидрашима *Танхума*. Уп. *Bacher*, РАм. III, 397 и даље, 404, 407.

*Р. Мани II* или Мана (скраћено од Менахем), син Јонин, учио је код Јосеа II, Хискије и Јудана. Живео и подучавао углавном у Сефори. Најзначајнији његов ученик био је хагадиста Азарја, а главни настављач Нахман. Врло често заступљен у пТ. Уп. *Bacher*, РАм. III, 397 и даље, 443–457.

*Р. Хананја II* (такође Ханина) из Сефоре често се помиње у вези с Манијем, коме је препустио вођење школе. Уп. *Bacher*, РАм. III, 673 и даље, 446 и даље.

*Р. Танхум(а) бар Аба* (тачније Бераби Аба), ученик Хунин, систематски је прикупљао хагаду. Сматра се да су његове збирке мидраша послужиле као основа за ПрК, ПесР и мидраше *Танхума Јеламдену*. С њим се завршава низ значајних палестинских хагадиста. Уп. *Bacher*, РАм. III, 465–511.

*Р. Нахман*, ученик и настављач дела Манија II (треба га разликовати од старијег Нахмана, сина Самуила б. Н., као и од Вавилонца рав Н. бар Јакова). Уп. *Bacher*, РАм. III, 739–743.

*Р. Азарја*, ученик Манија II, преносио је исказе Јехуде бар Шимона. Уп. *Bacher*, РАм. III, 458–465.

*Ула II* помиње се више пута у пТ (али не и у вТ), млађи савременик Равин. Преселио се из Палестине у Вавилон. Године 1986. откривен је близу Тиверије базалтни блок на којем су р. Ула и његов брат поменути као добротвори синагоге: *Z. Pan*, *Excavations and Surveys in Israel* 6 (1987) 110.

*Зера II*, ученик Јирмејин, припадао је Манијевом кругу. Уп. *Bacher*, РАм. III, 17, 99, 106, 225, 449.

## 2) Вавилон

*Рав Паја бар Ханан* (умро 375. године), ученик Абајеов и Равин, основао је школу у Нарешу код Суре. Радо је наводио пословице. Уп. *Bacher*, ВАм., 141–143; *Dor*, *Teachings*, 79–115; *исџи*, *The Palestinian Tradition and the Halakhic Teaching of Rabbi Pappa* (јевр.), 4<sup>th</sup> WCJS, J 1967, I, 157–162; *Neusner*, Bab. IV (индекс); *M. Schiff*, *The Contribution of Rav Pappa to the Redaction of „Talmud“* (according to the tractates of Seder Moed) (јевр.), дисертација, ТА 1979.

*Рав Хуна, син рав Јехошуе*. Као Папа, и он је Равин ученик, учен и имућан. Уп. *Bacher*, ВАм., 141; *Neusner*, Bab. IV (индекс).

*Рав Бебај бар Абаје*. Постоје многе легенде о његовом општењу са анђелом смрти и с демонима.

*Р. Хама из Нехардије*, Санх 17б. После рав Нахмана бар Исака он је, по ПШГ, двадесет једну годину водио школу у Пумбедити; умро је 377. године. Уп. *Neusner*, Bab. V (индекс).

*Р. Паји*, Равин ученик, Ашијев учитељ. Живео је у Махози и био у добрим односима са егзилархом.

*Рав Зевид*, помињан и као Зевид од Нехардије, по ПШГ, од 377. до 385. године био је на челу школе у Пумбедити. Уп. *Neusner*, Bab. V (индекс).

*Дими из Нехардије*, по ПШГ, водио је од 385. до 388. године школу у Пумбедити.

*Рафрам I* бен Папа из Пумбедите био је ученик рав Хисде и следбеник Димијев.

## к) Шеста генерација амореја у Вавилону

*Амар*, Ашијев учитељ, према ПШГ, обновио је школу у Нехардији и водио ју је дуже време. Уп. *Bacher*, ВAm., 146; *Neusner*, Bab. V (индекс).

*Рав Кахана* у Пум Нахари (код Нехардије), ученик Папин и Хуне б. Јехоше, Ашијев учитељ. Уп. *Neusner*, Bab. V.

*Равина I* (умро око 420. године), Равин ученик, пријатељ рав Нахмана б. Исака; сарадник рав Ахе б. Раве, касније и рав Ашија. Уп. *Neusner*, Bab. V (индекс).

*Хуна бар Наџан*, Папин ученик; Аши га помиње више пута. Шерира наводи да је био егзиларх. Печат који је можда припадао овом Хуни описује *S. Shaked*, *Epigraphica Judaeo-Iranica*, J3 S. D. Goitein, J 1981, 65–82, 65–68. Уп. *M. Beer*, *Exilarchs*, 62–70.

*Рав Аши* (умро 427. године), познат и под почасним именом рабана Аши (Кет 22а). Наводи се да је чак педесет две године водио школу у Сури и да је током месеци кале прелазио цео *Талмуд*, а нека места и два пута. Због тога у многим теоријама о настанку вТ заузима значајно место: в. *Neusner*, прир., *Formation* (индекс); *исџи*, Bab. V (индекс); *исџи*, *Contours* 569–628; *J. S. Zuri*, *Rab Aschi* (јевр.), *Warschau* 1924.

*Рав Кахана*, умро 414. године, подучавао је у Пумбедити. Уп. *Neusner*, Bab. V.

*Рав Аха бар Рава*, син Раве бар Јосифа, умро 419. године. Подучавао је у Пумбедити и често се спорио с Равином I. Уп. *Neusner*, Bab. V.

*Мар Зуџра*, Ашијев пријатељ, умро је 417. године. Уп. *Beer*, *Exilarchs*, 49–55; *A. Cohen*, *Was the Amora Mar Zutra Head of the Yeshiva in Pumbedita?* (јевр.), *Bar-Ilan* 30–31 (2006) 201–232; *Neusner*, Bab. V, 48–51 и индекс.

## л) Седма генерација амореја у Вавилону

За вавилонске амореје према Ашију в. *R. Kalmin*, *The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic?*, *Cincinnati* 1989, 12–31. Школу у Сури, према ПШГ, предводили су следећи амореји:

*Р. Јемар*, Ашијев следбеник, 427–432; често се поистовећује са егзилархом Меремаром. Уп. *Beer*, *Exilarchs*, 55–61; *Neusner*, Bab. V (индекс: *Maremar*, *Yemar*).

*Р. Иди бар Абин II*, Папин ученик, 432–452.

*Рав Нахман бар рав Хуна*, 452–455. Уп. *S. Albeck*, *Sinai-Sefer Jobel* (1958) 70 и даље.

*Мар бар рав Аши* (Тавјоми), 455–468. Уп. *Neusner, Bab. V* (индекс).

*Раба Тосфа*, 468–470. Име је добио или по родном месту Тоспиту или га треба разумети буквално, као *ѝриложник*. Уп. *Neusner, Bab. V* (индекс).

*Равина* (*Рав Авина*) *II бар Хуна*, 470–499, синовац Равине I. (али в. горе о Равини I!) *Kalmin 23* и даље.

Школу у Пумбедити, према ПШГ, предводили су следећи амореји:

*Рав Гебиха* из Бе Катила, 419–449.

*Рав Рафрам II*, 433–443. Уп. *Neusner, Bab. V* (индекс).

*Рав Рихумај* (Нихумај), 443–449. Уп. *Neusner, Bab. V*, 137 и даље, 143–145.

*Рав Сама, син Равин*, 449–476.

*Рав Јосе*. С Равином II у ПШГ описује се као *sof hora'a*, онај који означава крај ауторитативног учења и доба амореја. Зато се обично сматра да је живео у време редакције вТ. Уп. *Neusner, прир., Formation* (индекс); *исџи*, *Bab. V*, 143–145.

За гаонске и средњовековне традиције о касним учитељима, укључујући савореје, в. *Neusner, Bab. V*, 135–146 (синоптичка табела различитих извора стр. 144).

## љ) Савореји

О доприносу савореја у вТ в. стр. 235–237. У ПШГ (98 и даље) помињу се следећи савореји, од којих неки припадају касном V веку, а неки првој половини VI столећа:

### 1) *Сџарији саворејски круї*

*Сама бар Јехуда*, умро 504. године.

*Рав Ахај бар рав Хуна*, умро 506. године; понекад с допуном „из Бе Хатима“. Уп. *Neusner, Bab. V*, 143–145.

*Рав Рихумај* (варијанта: Нихумај), умро 506. године. Уп. *Ephrati, The Sevoraic Period*, 123.

*Рав Самуил бар р. Абаху* из Пумбедите, умро 506. године. Уп. Хул 59b. *Ephrati, The Sevoraic Period*, 122 и даље.

*Равина из Амуџсје* (или Амузе), умро 507. године.

*Рав Аха*, син (Раба бар) Абухе, умро 510. године.

*Рав Тахна* (варијанта: Тахина) и *Мар Зуџра*, синови рав Хи-нене, умрли 515. године (Мар Зутру не треба поистовећивати са истоименим егзилархом који је у исто време покушавао да оснује јудејску државу у Вавилону: уп. *Bab. V*, 95–105).

*Раба Јосиф* (варијанта: Јосе), водио је школу у Пумбедити, умро 520. године.

2) *Млађи саворејски круи*

*Рав Аина* из Суре. Не треба га поистовећивати с рав Гизом: *Ephrati*, *The Sevoaic Period*, 33 и даље, 36–44.

*Рав Симона* из Пумбедите. Уп. *Ephrati*, *The Sevoaic Period*, 36–45.

*Рабај* из Рова у Пумбедити. Неки га сматрају гаоном (уп. ПШГ, 47: *we-amrin de-gaon hawa*). Ако је тако, доба савореја завршава се већ с рав Симоном око 540. године, што није одржива тврдња. Уп. *Ephrati*, *The Sevoaic Period*, 33 и даље, 37–42.

О *ѓаонима* в. *Assaf*, *Geonim*. Почетак гаонског доба зависи, наравно, од тога када је завршено време савореја, уколико се тим појмовима строго ограничавају периоди и уколико се не рачуна с временом у којем су школе водили и савореји и гаони. Прави гаонски период, у сваком случају, отпочиње тек у исламском добу, упркос чињеници да се Симона и Рабај понекад сматрају првим гаонима, док се *Мар бар рав Ханан* из Искије сматра првим гаоном у Сури (после 589. године), а *рав Мар бен Мар рав Хуна* првим гаоном у Пумбедити (после 609. године). Гаонски период завршава се са Самуилом ха-Кохеном бен Хофнијем из Суре (умро 1034. године) и рав Хајем из Пумбедите (умро 1038. године). За каснију употребу назива *ѓаон*, пре свега у вези са управницима школа у Палестини и Египту в. *J. Brand*, *S. Assaf*, *D. Derovan*, *Gaon*, *EJ*<sup>2</sup> VII 380–386; *S. Poznanski*, *Babylonische Geonim in nachgeonäischer Zeit*, В 1914; *исѓи*, *Die Anfänge des palästin. Geonats*, *J3 A. Schwarz*, В-W 1917, 471–488; *L. Ginzberg*, *Geonica*, 2 тома, NY 1909. (репр. 1968); *S. Assaf*, *Geonim*.

## VII. Језици рабинске књижевности

Рабинска књижевност преношена је на различитим развојним ступњевима јеврејског и арамејског језика. Поред јеврејског *Мишне*, појављује се и јеврејски аморејског и гаонског доба. Арамејски, који се у танаитским текстовима појављује само повремено, користи се првенствено у аморејској књижевности. Он се дели на галилејски и вавилонски дијалекат. Важан аспект рабинског језика јесу примљени страни утицаји, који су до сада исцрпно истражени када је реч о позајмљеницама и туђицама из грчког и латинског језика, али постоје и оне из оријенталних језика (акадског, персијског, арапског).

Овде можемо само назначити ту проблематику; тежиште је на пружању помоћних језичких средстава за обраду рабинских текстова. Нешто опширнији је *B. M. Bokser*, у: *J. Neusner*, прир., *The Study II*, 63–70; *D. Goodblatt*, исто, 136–144.

### 1. Јеврејски *Мишне* (мјевр.<sup>1</sup>)

*Литература*: *Albeck*, Einführung 189–390; *M. Azar*, The Syntax of Mishnaic Hebrew (јевр.), J 1995; *M. Bar-Asher*, Studies in Mishnaic Hebrew (јевр.), 2 тома, J 2009; *исџи*, прир., Studies in Mishnaic Hebrew (SH 37; Lit.!), J 1998; *исџи*. Mishnaic Hebrew: an introductory survey, CHJ IV 369–403; J3 Bar-Asher II, J 2007; *A. Bendavid*, Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew (јевр.), 2 тома, TA I<sup>2</sup>1967, II 1971; *Y. Breuer*, Perfect and Participle in Descriptions of Ritual in the Mishnah (јевр.), Tarbiz 56 (1986) 299–326; *Epstein*, ITM 1207–1269; *S. Friedman*, An Ancient Scroll Fragment (BHullin 101A–105A) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of Tannaitic Hebrew, JQR 86 (1995) 9–50; *G. Haneman*, A Morphology of Mishnaic Hebrew (јевр.), TA 1980; *E. Hazan – Z. Livnat*, прир., Mishnaic Hebrew and Related Fields. J3 S. Sharvit (јевр.), Ramat Gan 2010; *E. Y. Kutscher*, Hebrew and Aramaic Studies, J 1977; *исџи*, A History of the Hebrew Language, L 1982, 115–147; *M. Moreshet*, Lexicon of Verbs renewed by the Tannaim (јевр.), Ramat Gan 1980; *S. Sharvit*, Studies in Mishnaic Hebrew (јевр.), J 2008; *H. Yalon*, Introduction to the Vocalization of the Mishna (јевр.), J 1964; *исџи*, Studies in the Hebrew Language (јевр.), J 1971.

*Грамаџика*: *M. H. Segal*, A Grammar of Mishnaic Hebrew, O 1927, репр. Lo 1978 (веома застарела); *M. Pérez-Fernández*, La Lengua de los Sabios. I. Morfosintaxis, Estella (Navarra) 1992 (= An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew, L 1997).



Са изузетком мањег броја реченица на арамејском [Хилелових исказа и исказа других раних учитеља (Авот I, 13; II, 6; IV, 5; V, 22 и даље; Ед VIII, 4), цитата из *Свиџка о јосџу* (Таан II, 8), из таргума (Мег IV, 9) и докумената (брачни споразум, уговор, Кет IV, 7–12; Јев XV, 3; исправа о разводу Гит IX, 3; уговор о закупништву Бм IX, 3; Бб X, 2)], *Мишна* је записана на јеврејском који се назива јеврејски *Мишне*. Уз разлике у нијансама, тај језик налази се и у *Тосефти* и у халахичким мидрашима, као и у барајтама пТ. Већ су рабини разликовали тај ступањ развоја језика од библијског јеврејског (бјевр.): „Језик *Торе* је самосталан, као што је, опет, самосталан и језик мудраца“ (р. Јоханан, Аз 58b).

У складу с мишљењем А. Geiger-а, мјевр. посматран је као технички језик танаита. М. Н. Segal потом је доказао како се он развио из бјевр. [JQR 20 (1908) 647–737]. Бар Кохбина писма показала су да се тим језиком говорило у Јудеји. После другог устанка и померања рабинског тежишта према Галилеји, где је арамејски био говорни језик, мјевр. није се могао дуже сачувати; с крајем танаитског периода био је мртав језик учених људи (такво становиште, пре свега, износи *Kutschner*). Мјевр. разликује се од бјевр. у погледу речника и граматике.

#### а) Речник

Великим делом преузет је из бјевр. Многе речи, међутим, задобијају ново значење (на пример, *цедека* на бјевр. значи *јраведност*, *исјравност*, а на мјевр. означава *љубав према ближњем*), док неке постају рабински технички термини. Повремено се мења род или начин грађења множине; превлађује начин писања *илене*. Бројне позајмљенице из акадског, персијског, латинског и грчког језика допуњују речник, али најважнији утицај долази од арамејског.

#### б) Грамајшика

Када је реч о именицама, примена *status-a constructus* у значајној мери замењује се коришћењем *шела*. Чест је и пролептички присвојни суфикс (на пример, *рибоно шел олам*, *јосјодар светиа*). Правила о члановима још нису у потпуности разјашњена. *Шел* и присвојни суфикс често замењују сам суфикс уз имена, чиме заменички систем постаје прилагодљивији (на пример, *ецем* и суфикс као повратна заменица; *ети* и пролептички суфикс: на пример *ојо ха-јом*, *јој дана*, итд.). *Глајолски систем* поједно-

стављен је губљењем личног облика за друго лице множине женског рода (у перфекту уобичајеним једначењем завршетка –*мем* и –*нун*), као и извесним уједначавањем код слабих глагола. Пуал се готово у потпуности губи, док се хитпаел замењује нитпаелом. Од пресудне је важности, међутим, промена у систему времена (под утицајем арамејског и можда грчког). Тек тада сама морфологија омогућује јасно разликовање садашњости, будућности и прошлости: свршени облик прошлости постаје несвршени облик будућности и замењује партицип презента. Трајну перфекатску радњу изражавају *хаја* и партицип: *хаја омер*, „имао је обичај да каже“. Те промене, наравно, измениле су и синтаксу мјевр.: посебно често користе се релативне реченице.

Изгледа да се разлике између језика палестинских и вавилонских рабина испољавају већ у мјевр.<sup>1</sup>; оне су, пре свега, фонолошке природе (на пример, готово потпуно ишчезавање ларингала у вавилонском изговору) или ортографске, али, у сваком случају, остају релативно незнатне.

## 2. Аморејски јеврејски (мјевр.<sup>2</sup>)

*Литература:* S. Abramson, On the Hebrew in the Babylonian Talmud (јевр.), Archive II, 9–15; *исџи*, Some Aspects of Talmudic Hebrew (јевр.), Language Studies II–III, J 1987, 23–50; Y. Breuer, On the Hebrew Dialect of the Amoraim in the Babylonian Talmud (јевр.), Language Studies II–III, J 1987, 127–153; *исџи*., The Hebrew in the Babylonian Talmud according to the Manuscripts of Tractate Pesahim (јевр.), J 2002; *исџи*, Lexical Innovations in Babylonian Amoraic Hebrew (јевр.), Les. 69 (2007) 51–86; E. Y. Kutscher, наслов поменут под 1; M. Moreshet, The Language of the Baraytot in the T. B. is not MHe<sup>1</sup> (јевр.), M3 H. Yalon, J 1974, 275–314; *исџи*, New and Revived Verbs in the Baraytot of the Palestinian Talmud (In Comparison with mhe<sup>2</sup> in the Babylonian and Palestinian Talmudim) (јевр.), Archive I, 113–162; *исџи*, Further Studies of the Language of the Hebrew Baraytot in the Babylonian and Palestinian Talmudim (јевр.), Archive II, 31–73; M. Sokoloff, The Hebrew of Béresit Rabba according to Ms. Vat. Ebr. 30 (јевр.), Leshonenu 33 (1968) 25–42, 135–149, 270–279.

У аморејско доба јеврејски се још извесно време говорио у неким деловима Јудеје, али је, и поред тога, већ био мртав језик. Мјевр.<sup>2</sup>, у односу на мјевр.<sup>1</sup>, мења се на два начина: а) под утицајем живог говорног арамејског језика, чији различити дијалекти у Галилеји и Вавилону такође различито утичу на мјевр.<sup>2</sup>; у Палестини се појављују облици каквих раније није било, као и речи из јеврејског језика, који се још говори у Јудеји; б) појављује се све израженија окренутост ка бјевр. у погледу речника и облика.

Када је реч о барајтама, *Moreshet* је показао како су оне у палестинском предању писане углавном на мјевр.<sup>1</sup>, а да је на језик оних у вТ већ снажно утицао мјевр.<sup>2</sup> Тако се језик вавилонских барајти мора посматрати као прелазни ступањ између мјевр.<sup>1</sup> и (вавилонског) мјевр.<sup>2</sup>; с временом је он постао у потпуности мјевр.<sup>2</sup> (фиктивне барајте).

### 3. Галилејски арамејски

*Литература:* Y. Breuer, Aramaic in late antiquity, CHJ IV 457–491; I. Gluska, Hebrew and Aramaic in Contact During the Tannaitic Period: A Sociolinguistic Approach (јевр.), ТА 1999; E. Y. Kutscher, Studies in Galilean Aramaic, Ramat Gan 1976; *исџи*, Hebrew and Aramaic Studies, I (јевр.), II (енглески/немачки), Ј 1977; *исџи*, ЕЈ<sup>2</sup> II 349–351; M. Sokoloff, Notes on the Vocabulary of Galilean Aramaic (јевр.), МЗ Е. Y. Kutscher, Ramat Gan 1980, 166–173; G. Svedlund, The Aramaic Portions of the Pesiqta de Rab Kahana, Uppsala 1974.

*Грамаџике:* G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Le<sup>2</sup> 1905 (репр. Darmstadt 1960); C. Leviaš, A Grammar of Galilean Aramaic (јевр.). Introduction by M. Sokoloff (енглески), NY 1986 (још релевантно дело када је реч о синтакси); H. Odeberg, The Aramaic Portions of Bereshit Rabba. With Grammar of Galilean Aramaic, Lund 1939 (синтакса); W. D. Stevenson, Grammar of Palestinian Jewish Aramaic, O 1924 (све су застареле и недовољног обима).

*Лексикон:* M. Sokoloff (в. под 6).

„Галилејски“ арамејски (који се вероватно говорио не само у Галилеји већ и у целој Палестини) у изузетно се малој мери појављује у сачуваним рукописима и књигама. Ово је узроковано тиме што су европски писари својим текстовима (пТ, мидраши) прилазили на основу вТ, који им је био ближи. С друге стране, на њих је такође утицао језик таргума, који су, иако палестинског порекла, били прерађени у Вавилону, па су доносили специфичан језички облик. Реконструкција изворног галилејског арамејског током последњих деценија (нарочито Kutscher) омогућена је захваљујући открићу многих арамејских натписа из талмудске Палестине и проучавању језички одговарајућих рукописа након тога.

### 4. Вавилонски арамејски

*Литература:* Y. Breuer, The Hebrew Component in the Aramaic of the Babylonian Talmud (јевр.), Les. 62 (1999) 23–80; *исџи*, Aramaic in late antiquity, CHJ IV 457–491; Y. Kara, Babylonian Aramaic in the Yemenite

Manuscripts of the Talmud. Orthography, Phonology and Morphology of the Verb (јевр.), J 1983; S.A. Kaufman, The Akkadian Influences on Aramaic, Chicago 1974; E. Y. Kutscher, Hebrew and Aramaic Studies, 2 тома, J 1977; *устџи*, ЕЈ<sup>2</sup> II 353–356; S. Morag, Babylonian Aramaic: The Yemenite Tradition. Historical Aspects and Transmission. Phonology, The Verbal System (јевр.), J 1988; *устџи*, The Traditions of Hebrew and Aramaic of the Jews of Yemen (јевр.), ТА 2001; *устџи* – Y. Kara, Babylonian Aramaic in Yemenite Tradition: The Noun (јевр.), J 2002; E. Wajsberg, The Aramaic Dialect of the Early Amoraim (јевр.), Les. 60 (1997) 95–156; *устџи*, The Aramaic Dialect of the Palestinian Traditions in the Babylonian Talmud, Les. 66 (2004) 243–282; 67 (2005) 301–326; 68 (2006) 31–61 (прави палестински језик, старији од галилејског арамејског палестинских дела).

*Грамаџице*: J. N. Epstein, A Grammar of Babylonian Aramaic (јевр.), J 1960 (о овоме E. Y. Kutscher, Les. 26, 1961, 149–183; Ndr. in: Hebrew and Aramaic Studies I 227–252); C. Levias, A Grammar of the Aramaic Idiom contained in the Babylonian Talmud, Cincinnati 1900, репр. Westmead 1971; D. Marcus, A Manual of Babylonian Jewish Aramaic, Washington, D. C. 1981; M. Mar-golis, Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds, M 1910; M. Schlesinger, Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds, Le 1928, репр. Н 1995.

Вавилонски арамејски, поред мандејског и сиријског, припада источној грани арамејског језика. Проучавање тог дијалекта ометао је недостатак натписа који би се посматрали паралелно с рукописима, чији је језик претрпео измене због уједначавања и уношења библицизама. Чак се и магијске чиније из Нипура, иако се на њима појављује сличан језик, овде могу користити само уз опрез. Језичко класификовање „посебних трактата“ вТ још је спорно: да ли они припадају старијем ступњу језичког развоја (Kutscher-ово мишљење) или каснијем, ближем гаонском језику (Epstein)? Фрагменти из Генизе, нарочито гаонски (вокализовани) текстови, могу бити од посебне помоћи у даљој реконструкцији развоја језика; они омогућују пре свега прецизније разликовање аморејског од гаонског језика. Нажалост, и даље недостаје поуздана граматица, иако је она Epstein-ова врло вредна [Kutscher, Leshonenu 26 (1961) 170: то је „једина научна граматица вавилонског арамејског коју имамо“].

## 5. Позајмљенице и туђице

*Литература*: S. Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, 2 тома, В 1898/99, репр. Н 1987 (с корисним примедбама I. Low-a); S. Lieberman, Greek; Hell.; Texts and Studies (али и готово сва друга дела). E. S. Rosenthal, For the Talmudic Dictionary – Talmudica

Iranica, у: *S. Shaked*, прир., Irano-Judaica, J 1982, јевр. део 38–134; *S. Shaked*, Between Iranian and Aramaic: Iranian Words Concerning Food in Jewish Babylonian Aramaic, with Some Notes on the Aramaic Heterograms in Iranian, у: *uc̣īu* – *A. Netzer*, прир., Irano-Judaica V, J 2002, 120–137; *D. Sperber*, Greek and Latin Words in Rabbinic Literature: Prolegomena to a New Dictionary of Classical Words in Rabbinic Literature, Bar-Ilan 14–15 (1977) 9–60; 16–17 (1979) 9–30; *uc̣īu*, Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature, J 1982; *uc̣īu*, A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature, J 1984 *Lexika* 121 (о томе *R. Katzoff*, JSJ 20, 1989, 195–206); *uc̣īu*, Nautica Talmudica, Ramat Gan 1986; *uc̣īu*, On the Need to Correct Krauss's Lehnwörter: *Pnqrysyn* (јевр.), JSIJ 3 (2004) 13–17.

С јелинизацијом источног Средоземља и јеврејски и арамејски потпали су под утицај грчког језика; током векова из грчког су преузете многобројне речи. Такве позајмице односиле су се на готово сваку област живота, на право и занате, на земљорадњу и вођење домаћинства. Тамо где се те речи користе уз јеврејске или арамејске изразе, углавном означавају луксузне или увозне предмете. Утицаји латинског, који се појављују с почетком римске владавине над Палестином, сразмерно су незнатни и углавном ограничени на област администрације и војске.

Проблематика тих позајмљеница повезана је са уобичајеним променама речи које се појављују приликом њиховог усвајања, али је првенствено повезана са историјом предања рабинских текстова. Са исламским поробљавањем рабинско јудејство излази из грчко-латинског културног круга; многе позајмљенице убрзо постају неразумљиве, искварене или се замењују јеврејско-арамејским речима које су слично звучале. Неразумевање преписивача свему томе још је више допринело, па је често веома тешко препознати стране речи. Стога су многе речи код *S. Krauss*-а дате погрешно. Велики напредак у том погледу донели су радови *S. Lieberman*-а, који је истакао да се, уз класичне речнике, мора користити и речник провинцијалног грчког који се говорио у Палестини. Значајне припремне радове за прерађивање речника *S. Krauss*-а обавио је *D. Sperber*: уз два лексикона, в. посебно рад у додатку у *Бар-Илану*, који садржи одабрану листу нових примера, с грчким и латинским индексом. Када је реч о усвајању персијских речи, у XIX веку и почетком XX столећа написано је неколико студија, а ти резултати унети су у *Jastrow-љеве* und *Levy-јеве* лексиконе који се односе на *Талмуд*. Од пре неколико деценија истраживања из ове области поново су добила на замању, а *Sokoloff-љев* *Dictionary of Babylonian Aramaic* тренутно је водеће дело у том контексту.

## 6. Лексикони и речници

*Лиџерајџура*: *M. Jastrow*, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 2 тома, Lo 1886–1903, репр. NY 1950; *A. Kohut*, Aruch Completum, 8 томова, W 1878–1892; *исџи*, Additamenta ad Aruch Completum, прир. *S. Krauss*, W 1937; *J. Levy*, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 тома, Le 1876–1889; *исџи*, Nachträge und Berichtigungen, В 1929, репр. Н 1964; *E. Z. Melamed*, Millon 'Arami-'ivri le-Talmud Bavli, J 1992 (једноставан речник за практичну употребу); *M. Sokoloff*, A Dictionary of Judean Aramaic, Ramat Gan 2003 (за период од 175 п.н.е. до 200 н.е.); *исџи*, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Ramat Gan 2003 (о томе *K. Beyer*, Abr-Nahrain 30, 1992, 195–201; *R. Macuch*, BSOAS 55, 1992, 205–230; *J. Blau*, Les. 57, 1992, 59–65; *M. A. Friedman*, исто, 67–94); *исџи*, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods, Ramat Gan 2002 (о оба ова речника *B. A. Levine*, AJSR 29, 2005, 131–144). Ту су још и специјални речници: *I. Low*, Die Flora der Juden, 4 тома, W/Le 1926–1934, репр. Н 1967; *исџи*, Fauna und Mineralien der Juden, Н 1969.

Лексикографска остварења *M. Jastrow-a* и *J. Levy-ja* још се користе, али она су застарела, непоуздана у етимолошком погледу и непотпуна. Текстови пронађени у Каирској генизи и анализа рабинских рукописа, резултати изучавања развоја јеврејског и арамејског језика, као и напредак у компаративној семитистици, створили су потпуно нове предуслове за лексикографски рад из области рабинске литературе. У погледу арамејског, речнике *M. Jastrow-a* и *J. Levy-ja* заменили су *Sokoloff-љеви* речници јудејског, палестинског и вавилонског арамејског, који први пут раздвајају палестински и вавилонски арамејски, а остварују и потпуно нове домете у погледу етимологије и компаративистике. На новом лексикону рабинског јеврејског ради *Academy of the Hebrew Language* (о припремним корацима в. два тома *Archive*). Тамо су, на адреси <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>, већ доступне транскрипције најбољих рукописа рабинске литературе с пратећом језичком анализом, које служе као корпус за израду овог историјског речника јеврејског језика (*Ma'agarim*).





# ДРУГИ ДЕО ТАЛМУДСКА КЊИЖЕВНОСТ

## I. Мишна

*Ойшײא ליטראַטור*: Ch. Albeck, Einführung; *исײи*, Untersuchungen über die Redaktion der Mischna, B 1923; E. S.Alexander, Transmitting Mishnah; A.J. Avery-Peck – J. Neusner, прир., The Mishnah in Contemporary Perspective, L 2002; R. Bernasconi, Reasons for Norms in Mishnaic Discourse: Some Formal, Functional, and Conceptual Observations, Melilah 2004/2, 1–60; J. Brüll, Einleitung in die Mischnah (јевр.), 2 тома, F 1876–1885, репр. J 1970; H. Eilberg-Schwartz, The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention, Decatur-Georgia 1986; J. M. Ephrati, On the Literary Sources of the Mishnah (јевр.), Bar-Ilan 11 (1973) 49–68; J. N. Epstein, ITM und ITL; J. Fraenkel, Ha-aggada she-ba-Mishna, Talmudic Studies III/ 2 655–683; Z.Frankel, Darkhe; L.Ginzberg, Zur Entstehungsgeschichte der Mishnah, J3 D. Hoffmann, B 1914, 311–345; Abr. Goldberg, The Mishna – A Study Book of Halakha, y: Safrai I 211–251; M. I. Gruber, The Mishnah as Oral Torah: A Reconsideration, JSJ 15 (1984) 112–122; A. Guttman, The Problem of the Anonymous Mishna, HUCA 16 (1941) 137–155; D. W. Halivni, The Reception Accorded to Rabbi Judah's Mishnah, y: E. P. Sanders и др., прир., Jewish and Christian Self-Definition II, Lo 1981, 204–212. 379–382; *исײи*, Mishnas which were changed from their Original Forms (јевр.), Sidra 5 (1989) 63–88; J. Hauptman, Rereading the Mishnah. A New Approach to Ancient Jewish Texts, Tüb. 2005; C. Hezser, The Mishnah and Ancient Book Production, y: A.J. Avery-Peck – J. Neusner 167–192; D. Z. Hoffmann, Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim, B 1882; D. Kraemer, The Mishnah, CHJ IV 299–315; N. Krochmal, The Writings (јевр.), прир. S. Rawidowicz, Lo <sup>2</sup>1961, 194–237; M. Krupp, Einführung in die Mischna, F 2007; S. Lieberman, The Publication of the Mishnah, y: *исײи*, Hell. 83–99; E. Z. Melammed, Introduction; *исײи*, Interpolations in the Mishnah and their Identification (јевр.), Tarbiz 31 (1961) 326–356; J. Neusner, The Modern Study (увод прерађен y: *исײи*, прир., The Study I 3–26); *исײи*, Introduction 97–128; *исײи*, Judaism 27–135; *исײи*, Form-Analysis and Exegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah with special reference to Mishnah-tractate Makhshirin, Minneapolis 1980; *исײи*, Judaism: The Evidence of the Mishnah, A <sup>2</sup>1988; *исײи*, The Memorized Torah: The Mnemonic System of the Mishnah, Chico 1985 (прерађено из: *исײи*, Phar und Pur); *исײи*, The Mishnah before 70, A 1987 (überarbeitet aus: *исײи*, Pur); *исײи*, Redaction, Formulation and Form: The Case of Mishnah; With Comments by R. S. Sarason, JQR 70 (1979) 131–152; *исײи*, The Mishnah: Religious Perspectives, L 1999; *исײи*, The Mishnah: Social Perspectives, L 1999; *исײи*, Making God's Word Work. A Guide to the Mishnah, NY 2004; R. Reichman, Mishna und Sifra. Ein literarkritischer Vergleich paralleler Überlieferungen, Tüb. 1998; L. A. Rosenthal, Über den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung

der Mischna, B 1918; A. *Samely*, Notes on the Sequencing of Information in Mishna Tractates, FJB 35 (2009) 19–124; B.-Z. *Segal*, Ha-Geografia ba-Mishna, J 1979; E. E. *Urbach*, EJ XII 93–109; St. *Wald*, EJ<sup>2</sup> XIV 319–331; M. *Weiss*, Mishnah Tractates which Open with Numbered Lists (евр.), Sidra I (1985) 33–44; H. *Yalon*, Introduction to the Vocalization of the Mishna (евр.), J 1964; D. *Zlotnick*, The Iron Pillar – Mishnah. Redaction, Form, and Intent, J 1988.

Појединачни *йиракйаи* (према алфабетском редоследу трактата; издања и коментари следе касније):

*Авои*: J. J. *Cohen*, The „Sayings of the Fathers“, its Commentaries and Translations (евр.), KS 41 (1964) 104–117; 277–285; B. Z. *Dinur*, The Tractate Aboth (Sayings of the Fathers) as Historical Source (евр.), Zion 35 (1970) 1–34; L. *Finkelstein*, Introductory Study to Pirke Aboth, JBL 57 (1938) 13–50; *исйи*, Mavo le-Mas-sekhtot `Avot we-`Avot de-Rabbi Natan, NY 1950; Y. *Gartner*, Why did the Geonim institute the custom of saying „Avoth“ on the Sabbath? (евр.), Sidra4 (1988) 17–32; I. B. *Gottlieb*, Pirqe Abot and Biblical Wisdom, VT 40 (1990) 152–164; A. *Guttmann*, Tractate Abot Its Place in Rabbinic Literature, JQR 41 (1950) 181–193; M. B. *Lerner*, The Tractate Avot, y: *Safrai* I 263–276; J. *Neusner*, Pirqe Abot, EncJud<sup>2</sup>2005, 1994–1999; M.J. H. M. *Poorthuis*, Tradition and Religious Authority: On a Neglected Christian Parallel to the Mishna Abot 1,1–10, HUCA 66 (1995) 169–201; A.J. *Saldarini*, The End of the Rabbinic Chain of Tradition, JBL 93 (1974) 97–106; J. *Schofer*, Spiritual Exercises in Rabbinic Culture, AJS Review 27 (2003) 203–225; S. *Sharvit*, Leshonah we-signonah shel massekhet `Avot le-doroteha, Beer Sheva 2006; D. *Steinmetz*, Distancing and Bringing Near. A New Look at *Mishnah* Tractates ,Eduyyot and `Abot, HUCA 73 (2002) 49–96; G. *Stemberger*, Mischna Avot. Frühe Weisheitsschrift, pharisaisches Erbe oder spätrabbinische Bildung? ZNW, 96 (2005), 243–258 (= Judaica Minora II 317–330; 331–452 даљи чланци о *Авои*у); A. *Tropper*, Tractate Avot and Early Christian Succession Lists, y: A. H. *Becker*, A. Y. *Reed*, прир., The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Tüb. 2003, 159–188; B. T. *Viviano*, Study as Worship. Aboth and the New Testament, L 1978.

*Бава меџиа*: H. *Lapin*, Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee. A Study of Mishnah Tractate Baba Mesia, A 1995.

*Берахои*: A. *Walfish*, Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot, Jewish Studies 43 (2005/2006) 21–79.

*Егьюй*: H. *Klüger*, Über Genesis und Composition der Halachasammlung Edujot, Breslau 1895; A. *Aderet*, Tractate Eduyyot of the Mishnah as Testimony to the Process of Restoration Following the Destruction of the Second Temple (евр.), J3 S. *Safrai*, J 1993, 251–265.

*Ерувин*: M. *Klein*, The Literary Structure of the Mishnah (Erubin поглавље X) (евр.), Alei Sefer 14 (1987) 5–28.

*Гитин*: J. *Hauptman*, Mishnah Gittin as a Pietistic Document (евр.), 10th WCJS, JC I 23–30.

Јома: D. Stöckl *Ben Ezra*, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, Tüb. 2003, 19–28.

Кејубој: N. Margalit, Not by her mouth do we live; a literary/anthropological reading of gender in Mishnah Ketubbot, chapter 1, Prooftexts 20 (2000) 61–86.

Киним: M. Weiss, The Order of Mishnayot in Tractate Kinim: A Note on Tosefta-like Chapters in the Mishna (јевр.), Sidra 13 (1997) 61–91.

Маасерој: M. S. Jaffee, Mishnaic Literary History and the History of a Mishnaic Idea: On the Formation of the Mishnah's Theory of Intention, with special Reference to Tractate Ma'aserot, AJS Review 11 (1986) 135–155.

Макој: M. Bar-Asher Siegal, The Unintentional Killer: Midrashic Layers in the Second Chapter of Mishnah Makkot, JJS 61 (2010) 30–47.

Мигој: F. J. Hollis, The Archaeology of Herod's Temple. With a Commentary on the Tractate Middoth, Lo 1934; A. Spanier, Zur Analyse des Mischnatraktates Middot, J3 Leo Baeck, B 1938, 79–90; Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. II von Ezechiel bis Middot, L 1980; M. Bar-Ilan, Are Tammid and Middoth Polemical Tractates? (јевр.), Sidra 5 (1989) 27–40.

Назир: S. Fishbane, The structure and implicit message of Mishnah Tractate Nazir, у: *исїи*, Deviancy in Early Rabbinic Literature, L 2007, 16–41.

Незикин: D. Daube, The Civil Law of the Mishnah: The Arrangement of the Three Gates, Tulane Law Review 18 (1943) 351–407 (= Collected Works I 257–304).

Нуга: J. Neusner, From Scripture to Mishnah: The Origins of Tractate NidJJS 29 (1978) 135–148.

Пара: J. Neusner, Form analysis and Exegesis. The Case of Mishnah Parah Chapter Three, JJS 33 (1982) 537–546.

Рош хаашана: Z. Karl, Some Observations on the Tractate Rosh Hashana (јевр.), Tarbiz 27 (1957) 475–482; A. Walfish, The literary method of redaction in Mishnah based on Tractate Rosh Hashanah, дисертација, J 2001.

Санхегрин: B. A. Berkowitz, Execution and Invention. Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures, O 2006 (нарочито о Санх 6).

Соја: D. Y. Ebner, The Composition and Structure of Mishnah „Sotah“, Дисертација, Yeshiva Univ. 1980; I. Rosen-Zvi, The Rite that Was Not. Temple, Midrash and Gender in Tractate Sotah (јевр.), J 2008.

Тамид: L. Ginzberg, Tamid. The Oldest Treatise of the Mishnah, Journal of Jewish Lore and Philosophy I (1919), перр. NY 1969, 197–209; J. Neusner, Dating a Mishnah-Tractate: The Case of Tamid, у: Neusner on Judaism II, Aldershot 2005, 155–171; A. Spanier, Zum Mischnatraktat Tamid, MGWJ 69 (1925) 271–275.

Јома: D. Stöckl *Ben Ezra*, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, Tüb. 2003, 19–28.

## 1. Објашњења речи

*Литература:* S. Abramson, „Mishna“ we-„Talmud“ (Gemara) be-fi qadmonim, J3 D. Sa-dan, TA 1977, 23–43; Albeck, Einführung 1–3; Bacher, ET I 122 и даље 193–195; L. Finkelstein, Midrash, Halakhot, and Aggadot (јевр.), J3 Y. F. Baer, J 1960, 28–47 (репр. у *истии*, Sifra V, 100–119).

Јеврејски глагол *шана*, *йонављаџи*, у ужем смислу значи *учиџи* (на пример, Авот, II, 4; III, 3), односно *йодучаваџи* (на пример, Ер 54b) усменом предању путем понављаног казивања, насупрот *кара*, што значи *йроучаваџи Свешто Писмо*. Арамејски еквивалент јесте *џени* или *џена*. Одатле је изведена именица *мишна*, то јест арамејски *маџниџа*.

Тако *мишна* означава *учење* (Авот, III, 7), као и *усмену йоуку* (ТБер II, 12, L., 8). У том смислу М обухвата три гране традиције: мидраше, као тумачење библијског текста, халаху, као законе који су формулисани независно од Писма, и хагаду, као све оно што није материјал халахе. Тако се у Кид 49 једном барајтом одговара на питање: „Шта је *Мишна*? Р. Меир каже: халаха; р. Јехуда каже: мидраши“ (о томе ближе: *Finkelstein*).

*Мишна*, пре свега, представља целокупан традиционални верски закон који је образован до 200. године, али и учење једног учитеља (танаита) из тог периода, као и појединачну поуку (халаха има исто значење) или збирку таквих поука (на пример, пХор III, 48с, *мишнајоџи йодолоџи*, велики зборници *Мишне*, као што је Хијина М, Хошајина и Бар Капарина). *Каџ'ексохен* јесте *Мишна* збирке приписане р. Јехуди ха-Насију.

Наган бен Јехијел у делу *Арух* наводи другачије извођење речи: „Зашто се она назива *Мишна*? Зато што је *груја* у односу на *Тору*.“ Слично је и код светих отаца – они М преводе као *deuterosis* (тако је и у 146. Јустинијановој новели).

*Мишна рабина* наводи се у вТ као *мишнаџену* или *маџниџин* (ретко *маџниџа*), у пТ као *маџниџин* или *маџниџа*. Остали зборници М називају се у вТ *маџниџа* или *барајџа*, у пТ *мишнајоџи*. Реченице из М наводе се у вТ и пТ с речима *џенан* или *џенајна* – „учили смо“.

## 2. Грађа и садржина

*Мишна* се у садашњем облику (такође Т и *Талмуди*) састоји од шест главних одељака или редова (*седарим*, повремено и *арахим*). Одатле традиционално означавање *Талмуда* као *Шас* (скраћени-

ца од *шиша седарим, шест̄ одељака*). Сваки одељак обухвата одређен број (7–12) трактата: *масехет̄* (стварна „грађа“; уп. лат. *textus*) или арам. *масехѝа*. Као облици множине заступљени су *масехоѝ, масехѝоѝ* и *масехиоѝ*. Трактати се деле на поглавља (*ѝерек*), а она на поуке (*мишина*, то јест *халаха* ПТ).

#### а) Преїлед садржине

(Иза назива трактата у загради је дат број његових поглавља.)

##### 1) Први одељак: *Зераим – семена*

Једанаест трактата, пре свега закони који се односе на земљорадњу

1. *Берахоѝ* (девет), *блаїослови*. Правила о молитви *шема*; јутарња, послеподневна и вечерња молитва, о осамнаест благослова (*шемоне есре*) и додатној молитви; благодарне молитве при уживању различитих плодова и у другим приликама. Заједничка молитва после оброка. Изговарање имена Божијег приликом поздрављања.

2. *Пеа* (осам), *окрајак* њиве чија се летина мора оставити сиротињи (Лев 19, 9 и даље; 23, 22; Понз 24, 19 и даље); права сиротиње уопште. Од ког се растиња даје Пеа. Шта чини окрајак њиве. Како се даје *ѝеа*. На кога се односе права сиротиње.

3. *Демај* (седам), *Шѝа је ѝо?* Плодови за које се не зна да ли је од њих одвојена десетина за свештенике и друга десетина у дотичним годинама. Када се накнадно мора одвојити десетина. Ко важи као поуздан у погледу придржавања ових правила. Понашање приликом заједничког поседа, то јест приликом мешања плодова.

4. *Килајим* (девет), *различѝо*. Оно што је забрањено мешати – растиње, животиње, материјали за ткање одеће (Лев 19, 19; Понз 22, 9–11). Које врсте биљака, а које врсте животиња чине *килајим*. Мешање различитих семена; сејање различитог семена на њиви или у винограду; мешанци.

5. *Шевиѝѝ* (десет), *седма ѝодина*, у којој поља остају необрађена (Изл 23, 11 и Лев 25, 1–7), а дугови опроштени и робови дужници ослобођени (Понз 15). Који се пољски радови смеју обављати у опросној години. Како се сме користити оно што је израшло у опросној години. Опраштање дугова и прозбул (изјава „пред Судом“, *pros boulen*, да се исплата дуга сме захтевати у сваком тренутку).

6. *Терумоѝ* (једанаест), *давања* или *део жиѝа* (издвајање за свештенике, Бр 18, 8, и Понз 18, 4; давања која Левити морају да

испуне према свештеницима). Како се одвајају давања и у којој мери. Шта се дешава уколико се та давања измешају с другим плодовима, како се добијају заборављена или украдена давања. Нечистоћа жита итд.

7. *Маасерој* или *Маасер ришон* (пет), *десетине* или *јрва десетина*, која, према Бр 18, 21, припада Левитима. Од којих се плодова мора дати ова десетина, а који су ослобођени десетине.

8. *Маасер шени* (пет), *груја десетина* (Бр 14, 22; уп. 26, 12 и даље, према рабинском објашњењу и Лев 27, 30–33), чију би новчану вредност требало потрошити у Јерусалиму. Одредбе о продаји друге десетине, њена нечистоћа, употреба новца који је за њу добијен. Виноград у четвртој години; уклањање (*биур*) десетине. Укидање уобичајеног веровања (Понз 26, 13–15); друге измене које је наредио првосвештеник Јоханан (Јован Хиркан).

9. *Хала* (четири), *јодизаница*, Бр 15, 8 и даље. Од чега се и у којој количини мора давати *хала*. Колико су слични *хала* и давања. Која је међусобна разлика земаља у погледу *хале*.

10. *Орла* (три), *неорезаносј* дрвећа, уп. Лев 19, 23, према чему се дрвеће у прве три године сматра неорезаним, па су зато и плодови тог дрвећа забрањени. Када се овај закон односи на дрвеће и винову лозу; мешања *орле*, *килајима*, давања итд. Примена тих закона у Израелу, Сирији и у другим земљама.

11. *Бикурим* (три), *јрвине* (уп. Понз 26, 1 и даље; Изл 23, 19). Ко их приноси, од чега и од када. Где се подударују првине, давања и друга десетина, а по чему се разликују. Како се првенци носе за Јерусалим. У многим текстовима *Мишине* и *Талмуда* овде се додаје и четврто поглавље, у којем се говори о двополним бићима (*androgynos*), а оно се у варијантама налази у *T*.

## 2) Други одељак: *Моед* – *јразници*

### Дванаест трактата

1. *Шабат* (двадесет четири): Изл 20, 10; 23, 12; Понз 5, 14 итд. Овде се веома подробно говори о малом броју одредби *Петиокњижја* о Шабату, делимично изведених из тога што Изл 35 повезује заповест светковања суботе с прописима о изградњи Светиње. Када је реч о преношењу предмета с једног места на друго, разликују се јавна, приватна, неутрална и слободна област. Који су послови дозвољени у време Шабата. Набројано је тридесет девет главних послова који су забрањени.

2. *Ерувин* (десет), *мешања* којима се могу заобићи одређени закони Шабата: стављањем јела поред границе суботње области (2.000 лаката) образује се „место становања“, одакле се рачуна нова суботња област. Фиктивно спајање дворишта омогућује



преношење предмета из једног у други приватни део – након што је у једну од кућа положено јело припремљено од заједничких доприноса.

3. *Песахим* (десет), *пасхално јајње*, *пасхална жртва* (Изл 12, 23; 15, 34; 34, 18; Лев 23, 5–8; Бр 28, 16 и даље; Понз 16, 1 и даље). Уклањање квасног хлеба; припрема бесквасног хлеба; горке траве; дозвољени послови у време празника; клање и припрема пасхалног јагњета; ко сме да га једе. Празник Песах у другом месецу (Бр 9, 10 и даље); обред пасхалне вечере.

4. *Шекалим* (осам), *шекели*, уплаћивање шекела за богослужење у Јерусалимском храму (Изл 30, 12 и даље; Нем 10, 33). Ко је обавезан да то чини. Мењање старих новчића који су за то прописани. Шта се за њих може добити. Жртвена места у Храму, Ковчег завета, чишћење завесе, драгоценост завесе испред Светиње.

5. *Јома* (осам), *дан*, то јест Дан помирења, (Јом ха-)Кипурим (Лев 16). Припрема првосвештеника; одабир два јарца; три исповедања греха првосвештеника и његов троструки улазак у Светињу над светињама. Забране на Дан помирења. Чиме се врши помирење (жртва за грех, жртва за кривицу, смрт, Дан помирења, покајање).

6. *Сука* (пет), *сеница*, такође множина Сукот, Празник сеница (Лев 23, 33–36; Бр 29, 12 и даље; Понз 16, 13 и даље). Изградња и облик празничне сенице; о јелу и спавању у њој; празнични букет (*лулав*, *ејроі*); захватање воде. Подела свештеника, њихов рад око жртава, њихово право на део жртве и жртвених хлебова.

7. *Беца* (пет), *јаје* (према почетној речи) или *Јом ишов*, *празнични дан*. На шта се мора пазити празничним данима. Разлике у односу на Шабат. Разлике у мишљењу између Хилелове школе и Шамајеве школе. Куповина и продаја животних намирница у дане празника, забрана паљења ватре и друго.

8. *Рош хашана* (четири), *Нова година* (Лев 23, 24 и даље; Бр 29, 1 и даље). Четири Нове године (нисан, елул, тишри, шеват). Утврђивање и освећење новог месеца. Дување у обредни рог (*шофар*). Утврђивање молитава за новогодишње празнике: десет *Малхујоша* (библијски стихови у којима се помиње Царство Божије), десет *Зихроноша* (библијски стихови о промислу Божијем), десет *Шофароша* (стихови у којима се помиње *шофар*).

9. *Тааниј* (четири), такође множина *Таанијој*, *јосі*. Када почињу молитве за кишу, а када пост за кишу. Седмодневни пост и одговарајуће молитве. Којим се данима не пости. Због чега се још пости. Хони Цртач Кругова. Када се прекида пост уколико почне да пада киша. Три поста: 17. тамуз, 9. ав и 15. ав.

10. *Меїла* (четири), *свијак*, нарочито старозаветни свитак о Естери (Јестири), који се чита у синагоги уочи празника Пурим



(уп. Јест 9, 28). Када и како се чита тај свитак. О продаји светих ствари; богослужбена читања из *Торе* и *Пророка*; који се тексто-ви не смеју читати јавно, а који се не смеју преводити.

11. *Моед кайан* (три), мали празник (*кайан*, *мало*, разликује трактат *Моед* од истоименог одељка), понекад називан и *Машикин*, *наводњава се*, према почетној речи; прописи за дане између првог и седмог дана Песаха, то јест између првог и осмог дана Празника сеница, када су неки послови дозвољени.

12. *Хаиша* (три), *йрослава*. О три празника поклоњења (Песах, Недељни празник, Празник сеница, Понз 16, 16). Ко мора да се појави у Храму и колико мора да потроши на жртве. Оно чему се не подучава свако. Разлике у мишљењу по питању семиха; обред-но прање руку; седам степена чистоће и прописи о чистоћи.

### 3) Трећи одељак: *Нашим – жене*

Седам трактата

1. *Јевамој* (шеснаест), *снаје*, такође вокализовано, и *Јабмуј*, понекад и под називом *Нашим*, *жене*. Говори се пре свега о деверском браку (Понз 25, 5–10; уп. Рут 4 и Мт 22, 24) и *халици*, која од њега ослобађа. Ко је на то обавезан и под којим условима. С ким се не сме ожени (прво)свештеник. Прихватање Амонаца у заједницу; положај прозелита; противљење непунолетне да остане код мужа; доказ о смрти супруга.

2. *Кешубој* (тринаест), *венчани ујовори*, уп. Изл 22, 16. Кетуба је како брачни уговор тако и свота која припада жени у случају развода или смрти мужа; удаја девојака; новчана казна за силовање девојке; обавезе мужа и жене једног према другом. Имовина жена и наследно право; права удовица.

3. *Недарим* (једанаест), *завейи* и њихово разрешење (Бр 30). Шта важи као завет. Корбан; завет са ограничењем; изговори; четири неважећа завета; нужне лажи; тумачење завета. Које завете може опростити учењак. Ко може да разреши женин или кћеркин завет и које завете може да разреши.

4. *Назир* (девет), *Назиреј* или *незируј*, *завейовани* (Бр 6). Који изрази обавезују на назирејство и на колико. Ослобађање од назирејског завета. Шта је забрањено назиреју. Прљање заветованог; жртве које он мора да принесе. Назирејски завет жена и робова.

5. *Соја* (девет), *неверна жена* (Бр 5, 11–31). Извршење прописа о брачној љубомори пред Великим већем. Разлике између Израелаца и свештеника када је реч о правима и казни. Када се не даје да се пије вода љубоморе. Формуле које се смеју изговарати само на јеврејском језику. Објашњење за Понз 20, 2–9 (говор

свештеника уочи рата); убијање телета уколико неко убиство остане неразјашњено (Понз 21, 1–9). Прилог: знамење Месије.

6. *Гийин* (девет), *ојйусна йисма* (Понз 24, 1). Слање, важење и враћање отпусних писама. Форма, потпис. Поновно прихватање отпуштене жене. Развод у случају болести, условљен развод. Ваљаност усмених упутстава у погледу отпусног писма. Разлози за развод.

7. *Кидушин* (четири), *женидба, веридба*, другачије од каснијег одвођења кући, стварног склапања брака (*нисуин*). Како мушкарац стиче жену (новцем, писмом, обљубом); стицање других добара. Које заповести морају да испуне само мушкарци, а које важе само у Израелу. Веридба преко заступника, под условима. Венчања између припадника сличних сталежа. Морална правила.

#### 4) Четврти одељак: *Незикин – шйейе*

Десет трактата

1. *Бава кама* (десет), *йрва врайа* (изворно јединственог трактата *Незикин* са тридесет поглавља). Штете у ужем смислу, укључујући крађу, разбојништво и телесне повреде. Штете које могу изазвати во, јама, стока на испаши и ватра. Процена штете, накнада; сумњива куповина; отпадак који припада произвођачу, то јест занатлији.

2. *Бава мециа* (десет), *средња врайа*. Нађене ствари на које двојица полажу право. Ко нема право на нађене ствари. Чување ствари, куповина, недозвољена добит, обавеза за накнаду, камата и закидање. Најам радника и стоке. Најамнина и закуп; примање залога; потраживање надница. Права која се стичу уколико се уруши грађевина.

3. *Бава байра* (десет), *йоследња врайа*. Подела заједничког поседа; ограничења у коришћењу земљишног поседа; застарелост (*хазака*). Продаја некретнина и покретне имовине; обавеза продавца на гаранцију; наследно право; подела имовине; свадбени дарови; издавање докумената; јемство.

4. *Санхедрин* (десет), од грчког *synhedrion*, *скуйшйина*. Веће тројице мушкараца; Мали санхедрин од двадесет три члана и Велики од седамдесет једног члана. Избор судија; сведочење. Ко не може бити ни судија ни сведок. Разлика између грађанских и кривичних поступака; врсте смртних пресуда. Непокорни син (Понз 21, 18 и даље); провалник; погубљење без пресуде. Ко нема учешћа у будућем свету. Тврдоглави учитељ (*закен мамре*) и лажни пророк.

5. *Макош* (четири), *ударци*. О казни бичевањем (Понз 25, 1–3). Кажњавање лажних сведока; убица из нехата и градови

уточишта (Понз 19, 1 и даље; Бр 35, 9 и даље). Када је примењена казна бичевањем. Број удараца, начин извођења; казна бичевањем ослобађа од истребљења. Награда од испуњавања заповести.

6. *Шевуоџ* (осам), *заклетџве* (уп. Лев 5, 4 и даље). Основне врсте заклетви; лакомислена и узалудна заклетва; заклетва о сведочанству; заклетва коју намеће судија. Када се не заклиње. Заклетва у вези с новцем, пословима итд. Четири врсте чувара (с платом или без ње, давалац зајма, закупац).

7. *Едујоџ* (осам), *сведочења* каснијих учитеља о реченицама претходних, такође названо *бехирџа*, *избор*. Према Бер 28а, овај трактат настао је оног дана када је Елеазар бен Азарја дошао на место Гамалила II. Укупно 100 реченица, као и четрдесет случајева у којима шамаисти олакшавају, а хилеловци отежавају. Већина реченица налази се и на другим местима у М (на основу садржине).

8. *Авода зара* (пет), *многобошџиво*. Пагански празници. Прописи против превише блиског контакта с паганима. Сlike идола; вино пагана. Како се чисте предмети купљени од пагана.

9. *Авоџ* (пет), (изреке) *оџаца*, такође *Пирке авоџ*, *делови*, *џоџлавља оџаца*. *Авоџ* је могуће разумети и као *основна начела Мишне*: тако га схвата М. В. Lerner: у: Safrai, I, 264. Повезивање традиције од Мојсеја до краја танаитског доба. Мудре изреке наведених учитеља. Анонимна набрајања и морална схватања. Тек је касније додато шесто поглавље (*кинјан џора*, *сџицање Торе*), које не припада М.

10. *Хорајоџ* (три), *учења*, *одлуке*. Верске и правне одлуке које су погрешно донете. Приношење жртве за грех, Лев 4, 13 и даље. Разлике између Суда, првосвештеника и других уколико се следе погрешне одлуке. Остале разлике између првосвештеника, свештеника итд.

## 5) Пети одељак: *Кодашим – свешџиње*

Једанаест трактата

1. *Зевахим* (четрнаест), *крвне жртџве* (уп. Лев 1 и даље). Обавезна намера; због чега крвна жртва постаје неподобна, а у којим случајевима непажње ипак остаје важећа; жртва у виду птице; предност једне жртве над другима; чишћење посуда; свештеников део жртве; спаљивање бикова и јарчева. Историја жртвеника.

2. *Менахоџ* (тринаест), *жртџве џриноса*, уп. Лев 2; 5, 11 и даље; 7, 9; Бр 6, 13 и даље итд. Обавезна намера. При којим преступима жртва приноса остаје да важи или постаје неподобна; припремање жртве приноса. Хлебови за жртву захвалницу, жртву

посвећења и назирејску жртву. Количине жртве приноса; жртва у виду пића; жртвени завет.

3. *Хулин* (дванаест), *свештовно*. Клање животиња које нису намењене жртвовању и други прописи о храни животињског порекла. Ко сме да пресече гркљан животињи, чиме се и како то ради. Чисте и нечисте животиње. Забрана кувања меса у млеку. Давање дела заклане животиње свештеницима. Првине од стрижења оваца; закон о птичјем гнезду (Понз 22, 6 и даље).

4. *Бехорой* (девет), *йрвине*, уп. Изл 13, 2 и 12 и даље; Лев 27, 26 и даље; Бр 8, 16 и даље; 18, 15 и даље; Понз 15, 19 и даље. Првине магарца и нечисте стоке. Мане због којих човек постаје неподобан за свештеничку службу. Наследна права прворођених; права свештеника по питању откупнине; десетина од стоке (Лев 27, 32).

5. *Арахин* (девет), *йроцене*, то јест износи које морају да плате заветоване особе у зависности од година старости и пола (Лев 27, 2 и даље). Ко сме да процењује. Најнижи и највиши износ; узимање у обзир имовине заветованог; обавеза наследника. Попис имовине уколико се не плати одговарајући износ; откуп наслеђене, купљене или продате њиве; градови опасани зидинама (Лев 25).

6. *Темура* (седам), *замена* жртвене животиње (Лев 27, 10; 33). Чиме се сме заменити. Различитост жртава које приноси појединац у односу на оне које приноси заједница; замена при жртви за грех. Шта се не сме донети на олтар. Шта од освештаног мора бити спаљено или закопано.

7. *Керийой* (шест), *исйребљење*. Казна *исйребљења* поменута у *Тори* (Изл 12, 15) тумачи се као природна смрт човека старости од двадесет до педесет година, обично без потомства. Постоји тридесет шест грехова који се кажњавају том казном уколико се почине с предумишљајем. Покајне жртве у сумњивим случајевима; снага Празника помирења.

8. *Меила* (шест), *йроневера* освештаног (Бр 5, 6–8; Лев 5, 15 и даље). Код које се жртве и од ког тренутка догађа проневера, а где је немогућа. Употреба освештаног.

9. *Тамид* (шест, сада седам због касније поделе шестог поглавља), краћи облик за *олай йамид*, *дневну жртву йаљеницу*, уп. Изл 29, 38 и даље; Бр 28, 3 и даље. Ноћна стража свештеника у светилишту; поспремање олтара; различити задаци свештеника. Приношење жртвеног јагњета; јутарња молитва. Кадioni принос. Првосвештеник жртвене службе; благослов свештеника и песме Левита.

10. *Мидої* (пет), *мере* и уређење Храма. Ноћне страже у Храму; врата Храма, огњиште, брдо на које је смештен Храм, зидови и предворја; олтар за жртве паљенице; Храм; предворје и његове одаје; одаја тесаних зидова.

11. *Киним* (три), *їнезда*. Голуб као жртва коју приносе сиромашне породиље (Лев 12, 8) и сиромашни због појединих огрешења (Лев 5, 1 и даље). Ова жртва може се принети и као добровољна жртва паљеница (Лев 1, 14 и даље); компликације које настају када се помешају птице различитих особа или различите врсте жртве.

#### 6) Шести одељак: *Тохарої* – *очишћења*

Дванаест трактата

1. *Келим* (тридесет), *їосуде*, *оруђа*. Које врсте нечистоћа могу да поприме посуде и оруђа. Полазне тачке у Библији: Лев 6, 20 и даље; 11, 32 и даље; Бр 19, 14 и даље; 31, 20 и даље. Главне врсте нечистоћа, степени нечистоће и светости. Земљане посуде; пећнице; посуде с поклопцем; оруђа од метала, коже и другог. Кревети, столови, коњска опрема итд. Разликовање спољашњости, унутрашњости, постоља, ивица и других делова оруђа у погледу могуће нечистоће.

2. *Охалої* (осамнаест), *шайїори* (такође *Ахилої*). О нечистоћи која се шири путем мртвог тела. То се не дешава само додиром већ и када се нешто налази у истом „шатору“ (Бр 19, 14). Који отвори спречавају продирање нечистоће, а који га поспешују. Налажење мртвог тела; гробови; куће пагана.

3. *Неїаим* (четрнаест), *їеїе*, *младежи*, *ране*, то јест губа (Лев 13–14). Врсте губе, преглед који обавља свештеник; сумњиви случајеви; ширење губе; израслине и пеге које указују на кожна обољења. Зараженост одеће и кућа; чишћење губаваца.

4. *Пара* (дванаест), *црвена јуница* (Бр 19). Старост и одлике црвене јунице; клање и спремање пепела; припрема воде за прање и њено чување. Како она постаје неподобна и нечиста; делотворно и неделотворно прање.

5. *Тохарої* (десет), *очишћења*, еуфемизам за *нечистїоће*. Нечистоће које делују само до заласка сунца. Животиње које нису обредно заклане (*невела*); степени нечистоће након додиривања нечистог; сумњива нечистоћа; нечистоћа коју преносе течности; нечистоћа уља и вина приликом цеђења.

6. *Микваої* (десет), *куїалишїа* за очишћење (ставке у Лев 15, 12; Бр 31, 23, за посуде; Лев 14, 8, за губавце; 15, 5 и даље, за нечисте од телесних течности). Величина и изглед купалишта. Како се мора спровести купање урањањем и шта га чини неделотворним.

7. *Нига* (десет), *нечистиоћа* (жене); уп. Лев 15, 19 и даље (менструација) и Лев 12 (породиља). Жена с менструацијом; породиља. Самарјанске, садужејске и неизраелске жене; различито старосно доба, пубертет код женских особа итд.

8. *Махишин* (шест), *оно што сивара предуслове за нечистиоћу*, такође назван *Машкин*, *шечности*. Након квашења једном од седам течности суве намирнице могу постати нечисте у додиру с нечим нечистим (уп. Лев 11, 34, 37 и даље).

9. *Завим* (5), *у додиру с нечистим изливом* (уп. Лев 15). Бројање седам нечистих дана, док излив поново не важи као чист. Питања приликом провере излива; нечистоћа од излива. Поређење с различитим врстама нечистоће; набрајање онога што чини неважећим давање у виду жита.

10. *Тевул јом* (4), *дневно кућање*; обавеза нечистог човека да се окупа пре заласка сунца (Лев 15, 5; 22, 6 и даље). Он сме да додирне световно, али жито, халу и освештано чини неважећим, мада не и нечистим. Како додиривање једног дела утиче на цело.

11. *Јагајим* (4), *руке*, то јест обредна нечистоћа и чишћење руку; уп. Мт 15, 2, 20; 23, 25; Мк 7, 2 и даље; Лк 11, 38 и даље. Очишћење руку поливањем водом. Како руке постају нечисте. Списи које руке чине нечистим, то јест они који спадају у библијски канон: расправа о *Песми над њесмама* и *Књизи њројоведника*. Арамејски у Јездриној и Даниловој књизи. Разлике између фарисеја и садужеја.

12. *Укцин* (3), *џрње*. Како бодље, кора и коштице постају нечисте када је воће нечисто, то јест како оне чине воће нечистим. *М. Kahana, The Arrangement of the Orders of the Mishnah* (јевр.), Tarbiz 76 (2006) 29–40.

б) *Да ли је ово њрвобийна њогела?*

(уп. *Epstein*, ITM, 980–1006; *Albeck*, Einführung, 184–188)

Подела М на шест одељака помиње се у Кет 103b, у име р. Хије (Т5): *шииша сигре* (уп. БМ, 85b). Палестински текстови, уместо *седер*, користе и *ерех*: на пример ПрК 1, 7 (М. II): *шеш ерке ха-мишна*. У *Талмуду* се више пута наводе имена појединих одељака. Што се тиче редоследа шест одељака, он се, онакав какав је нама познат, налази већ у једном тумачењу Реш Лакиша (А2) за Ис 33, 6; поједини изрази стиха односе се, по реду, на одељке М: „вера“ – *Зераим*; „твоје време“ – *Моег*; „моћ“ – *Нашим*; „спасење“ – *Незикин*; „мудрост“ – *Кодашим*; „знање“ – *Тохароџ* (Шаб 31a). Повезаност одељака с појединим изразима библијског стиха само је

делимично јасна. То се може објаснити тиме што текст не изводи редослед одељака из библијског текста, већ му је он унапред дат. Упркос томе, текст не може да докаже да је овај редослед био утврђен већ у III веку. Р. Танхума наводи из мидрашких псалама по реду *Нашим*, *Зераим*, *Тохарој*, *Моед*, *Кодашим* и *Незикин*. Делови псалама који се уз то наводе не одговарају редоследу библијског текста – биће да је тек накнадно *Тохарој* с наводом псалма померен на пето место како би одговарао библијском редоследу текста: то се десило због тога што је аутор заиста имао предочен овде наведен редослед одељака М (мада је и ту веза између стихова Писма и одељака изузетно слаба). То, међутим, значи да у време *Талмуда* још није постојао обавезујући редослед појединих одељака, иако је убрзо све више почео да се намеће редослед какав нам је данас познат (тако је и у Бм, 114b, према којем је *Незикин* четврти, а *Тохарој* шести одељак; набрајање одељака у садашњем редоследу у ЈестР 1, 12).

*Називи иџракијаџа* великим су делом дати већ у оба *Талмуда*: тако, на пример, Бер у Бк 30a, Јома у Јома 14b, Рх у Таан 2a; Кет, Нед, Наз и Сота у Сота 2a; Бк и Бм у Аз 7a; Санх (укључујући Мак) у пМак I, 31b; Мак и Шеву у Шеву 2b; Ед у Бер 28a, Авот у Бк 30a; Там у Јома 16a, Кел у Кел XXX, 4; Ахилот и Негаим у пМк II, 5, 81b; Укцин у Хор 13b. Називи су углавном дати на основу садржине, а понекад су узете почетне речи (тако *Беца* чешће као *Јом џов*; *Шехиџаџи* *Кодашим* старије него *Зевахим*; *Машкин* старије него Мк).

*Број иџракијаџа* сада износи шездесет три. Првобитно су, међутим, троја *вџаџа* (*Бавоџ*) на почетку четврте заповести чинила један трактат, који се такође називао *Незикин*: „Целокупан *Незикин* је један трактат“ (Бк, 102a; уп. Бм, 10a, b). Он је, као и *Келим*, обухватао тридесет поглавља (ЛевР 19, 2, М. 417). То првобитно стање дају и рукопис *Kaufmann* и рукопис из Парме; и у другим рукописима поглавља троја *вџаџа* дата су у низу. Само због свог обима трактат је био подељен на три дела већ у време *Талмуда* (као и *Келим* у *Тосефџи*): спонтано је уследила подела на троја *вџаџа* од по десет поглавља; према садржини Бм 10 припада Бб. Првобитно је *Макоџ* са Санх чинио један једини трактат – Санх; он је обухватао четрнаест поглавља, што потврђују рукопис *Kaufmann* и рукопис из Парме. То се истиче и у пМак I, 14, 3b: „Овде учимо нешто што не учимо у целокупном (трактату) *Санхедрин*...“ Одвајање Санх ни овде није уследило према садржини. Мак I морао би да припада Санх. Још Мајмонид у коментару М потврђује, иако невољно, да су у списима Мак и Санх спојени и да се броје као један трактат. Тиме се као првобитни



број трактата добија шездесет, што потврђује и р. Исак Напаха (A<sub>3</sub>) када тумачи „шездесет краљица“ из Пнп 6, 8, као „шездесет трактата халахе“ (ПнпР 6, 14).

М. Каһана у структури текста М види свесну рабијеву одлуку; шест редова са укупно 60 трактата, подељених на два дела од по 30 трактата (*Зераим* 11, *Моег* 12, *Нашим* 7 = 30, *Незикин* 7, *Кодашим* 11 и *Тохарој* 12 = 30). Та је подела сачувана и у нешто другачијој структури Р. *Танхита*-е у МидТех (*Нашим* 7, *Зера* 11, *Тохарој* 12; *Моег* 12, *Кодашим* 11 и *Незикин* 7), која је поред тога и хијастички уређена (7–11–12 / 12–11–7). Каһана с правом упућује на друга античка дела код којих је број књига у делу свесно одабран. Циљана подела текста на сигнификантан или округао број целина одувек је била атрактивна, баш као и његова симетрична подела. Само, међутим, можемо нагађати о томе да ли је од почетка било предвиђено да структура М буде баш таква.

*Редослед תְּרַכְּוּיָא* унутар одељака није јединствено предат: рукописи и штампана издања подједнако одступају једни од других, као и редослед трактата у предаји Т и оба *Талмуда*. Овде понуђен редослед одговара ономе код Мајмонида у уводу његовог коментара М, осим у поретку Наз – Сота – Гит: овде се Мајмонид залаже за редослед Наз – Гит – Сота, који ипак није превладао због изричитог сведочења Наз 2а и Сота 2а (зар Мајмонид није познавао те делове?). О редоследу иначе постоји мало талмудских података (Таан 2а: Рх – Таан; Шеву 2б: Мак – Шеву) који би се јасно могли употребити. Не може се претпоставити постојање јединственог првобитног редоследа трактата. Принцип распореда унутар одељака какав је у рукописима М вероватно је био број поглавља трактата, као што је већ претпоставио А. Geiger [*Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 2 (1836) 489–492]. То се у сваком случају односи на све одељке, осим на *Зераим*, уколико у одељку *Незикин* посматрамо троја *враша* као јединствен трактат *Незикин* са тридесет поглавља, а такође уколико и Санх и Мак узмемо заједно као трактат Мак са четрнаест поглавља. У одељку *Кодашим* мора се обратити пажња на то да *Тамид* првобитно није бројао седам него шест поглавља. Када рукописи одступају једни од других у редоследу, то се увек дешава због распореда трактата са истим бројем поглавља. Када се у првом издању М *Авој* (пет поглавља) даје после *Хорајоша* (три поглавља), онда је то сигурно због тога што је *Авој* унутар одељка (и целокупне М) јединствен и што је можда некада чинио завршетак М; али и у том издању *Авој* се наводи пре *Хорајоша* на листи трактата четвртог одељка.

Распоред одељка *Зераим* потпуно одступа од тог принципа, иако једна група већих трактата претходи малим трактатима. Бројеви поглавља према уобичајеном редоследу јесу: 9 – 8 – 7 – 9 – 10 – 11 – 5 – 5 – 4 – 3 – 3. У бечком рукопису Т у првом делу редослед је обрнут: Тер (11), Шеви (10), Кил (9); и један рукопис из Генизе даје редослед Шеви – Кил. Међутим, чак и ако би то био првобитан редослед, и даље би остало нејасно како су поређана прва три трактата. Не помаже ни покушај *A. Goldberg*-а (у: *Safrai*, I, 234) да у томе види редослед који је накнадно спојен са оним који следи. Трактат *Демај*, сумњива *десетина*, који се сада налази на трећем месту, морао би, суштински гледано, да следи тек после трактата Мас и Тер (у рукопису Т из Ерфурта *Демај* заиста стоји после Тер!); ни друго место трактата Пеа готово да се не може суштински оправдати. Што се тиче трактата Бер, он је вероватно стављен на почетак М због своје садржине (у *Минхенском кодексу Вавилонској Талмуда* трактат Бер стоји на крају одељка *Моег*). У сваком случају, не може се прецизније објаснити како је успостављен садашњи распоред трактата у одељку *Зераим*. Претпостављало се да се, на пример, редослед Кил – Шеви – Тер може објаснити редоследом основних библијских текстова (Лев 19; Лев 25; Бр 18). Не може се, међутим, доказати претпоставка да је место одређених закона у *Пеџокњижју* било меродавно за најстарије уређење трактата, иако се редослед многих одредаба унутар појединих трактата може објаснити редоследом одговарајућих реченица у *Пеџокњижју*. Поједини трактати зацело су поређани један до другог због суштинске сродности (као Мас и Мш). Ипак, ни Мајмонидов покушај да доказима образложи уређеност трактата коју он сматра првобитном (спајање једнаког, предност неопходног, редослед у *Тори*) не може се сматрати убедљивим.

Уколико су трактати унутар одељака заиста сврстани пре свега на основу броја поглавља, онда *увод поглавља* мора бити старији од тог редоследа. И заиста, већ у ЛевР 19, 2 (М. 417) помиње се по тридесет поглавља за *Незикин* и *Келим*. У оба *Талмуда* такође се налазе поједина поглавља М која се наводе под именима и данас уобичајеним и изведеним од почетних речи; тако пГит VIII, 5, 49с: *Ко се разведе од своје жене* (Гит IX), Јев 96б: *Четири браћа* (Јев III), Нид 48а: *Дејте рођено царским резом* (Нид V). То, наравно, не искључује могућност да су поједина поглавља тек касније раздвојена (Там VI и VII у рукописима и код ранијих тумача броје се као једно поглавље) или тек накнадно додата (Авот VI; Бик IV из талмудске традиције). Понегде је и раздвајање поглавља суштински нетачно спроведено, као у Шав, где је IX,

I–4, суштински повезан са VIII, 7 (углавном искази које наведени библијски стих не доказује, али указује на њих). Такве нестручне поделе могу понекад бити старије од оба *Талмуда* и потицати из времена рецитатора М у школама, из раздобља танаита.

*Редослед њоїлавља* унутар једног трактата није увек јасно пре-дат: тако, на пример, рукопис из Оксфорда за Ер даје редослед VI, V, VII, IV, док се у рукопису из Минхена V ставља испред III; Пес је код гаона подељен на два дела: а) поглавља I–IV и X; б) поглавља V–IX. Тако се у рукопису из Минхена поглавље X на-довезује на поглавље IV; у рукопису из Фиренце за Там IV се даје испред III; за Бер Раши чита IV после II. У штампаним издањима вТ Мег III стоји на четвртом месту. Рабену Ашер и многи фран-цуски текстови у Гит замењују VI и VII; у рукопису *Hamburg* 19 Бб V стоји после VI, а VII после VIII; у вТ Санх X стоји на једана-естом месту, а Мен X на шестом.

Расподела поглавља у *халахоїу* и *мишнајоїу* свакако је стара и углавном је дата већ у оба *Талмуда*.

Нејединствена уређеност трактата унутар одељака и погла-вља унутар трактата у различитим текстовима јасно показује да таква подела М не произлази из неког нормативног, првобитног редоследа текста, већ да је била подређена променљивим инте-ресима учења рабина и њихових наследника; тек су традиција рукописа и, најјасније, Мајмонидов покушај одредили норме редоследа традиционалних делова унутар М, што ипак није довело до потпуне јединствености.

### в) Принципи уређености Мишне

Упркос извесној нејединствености у предаји текста, могуће је утврдити принцип уређености М, иако се не може преузети Мај-монидово објашњење у вези с логичним редоследом трактата. Расподела појединих трактата у одељке готово је у свим случаје-вима суштински оправдана. Проблематични су трактати Бер, Наз, Ед и Авот.

1) *Бер*, у којем се говори о дневним молитвама, сам по себи не припада одељку *Зераим*, у којем је реч о прописима у вези са земљорадњом и земљорадничким производима. Могуће је да је он стављен у тај одељак јер се и ту подробно говори о молитва-ма пре јела и благословима за поједине животне намирнице. Те-матика молитве доводи до постављања трактата на сам почетак одељка, а тиме и целокупне М, како би се одмах разјаснио њен религиозни карактер.

2) Место трактата Наз даје повод за питања већ у Сота 2а и у Наз 2а. Спајање са *Соџом* образлаже се моралним аспектом: онај који види проклету неверну жену предаће се заводљивом уживању вина. У ствари, Наз иде са Нед: пошто је то трактат о завету, због посебне проблематике завета код жена (који полаже мужу или оцу: Нед X–XI) стављен у одељак *Нашим*, онда се овде нашао и Наз (као посебан случај међу заветима), иако се само у IV, 1–5, и IX, 1, говори о заветима које су дале жене.

3) *Ед*, сведочења, вероватно је доспео у одељак *Незикин* као наставак *Шевуоџа*, *заклейџе*; трактат се није могао сместити на друго место: он поседује јединствен редослед на основу учитеља и нема тематско јединство. *Albeck* (*Mischna* IV, 277) сматра да се сврставање овог трактата у *Незикин* може објаснити тиме што је потврђено да су изреке дате у њему биле познате у Јавнеу пре Синедриона.

4) *Авоџ*, једини трактат М који је чисто хагадски и тако, поред *Ед*, други неправилан трактат у М. Према *Albeck*-у (*Mischna* IV, 348 и даље), он је сврстан у *Незикин* јер су „оци“ били чланови Синедриона. То објашњење, међутим, прилично је сумњиво. У Бк 30а р. Јехуда каже: „Ко хоће да буде побожан, мора се држати закона о 'штетама'. Рава је рекао: прописи 'отаца'. Неки кажу: прописи из 'благослова'.“ Ако овде Рава ближе објашњава Јехудину изјаву, онда би за његово доба сврставање *Авоџа* у *Незикин* било оправдано, али не и образложено. Изгледа да је немогуће наћи логично објашњење. Пре би се могло разматрати историјско објашњење *A. Guttman*-а: *Авоџ* је тек касније (око 300. године) унет у М, па је тако стављен на крај, где је тада био одељак *Незикин*. О још каснијем полазишту в. *G. Stemberger*, *Mischna Avot. Frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?* ZNW, 96 (2005) 243–258 (= *Judaica Minora* II 317–330).

*Унуџар њојединих џрактџаџа* основа је тематски редослед; међутим, он је стално прекидан асоцијацијама на садржину, форму или личност настављача традиције. У трактату *Соџа*, на пример, главна тема је неверна жена. Као што се и њој враћа по принципу *мера за меру*, тако мора и другима, било за добро, било за лоше. Иза Јехошуине реченице о неморалној жени следи још један његов исказ о томе ко све уништава свет својим понашањем (III, 4). Приликом приношења жртве у виду хране прави се разлика између свештеникове кћерке и свештеникове жене, која је кћерка обичног Израелца: тако се долази до разлика између свештеника и свештеничких кћерки уопште, као

и до разлике између мушкарца и жене. Реченице се формално спајају уводом *ма бен*, „шта је (разлика) између...“ (III, 7–8). Изреку р. Акиве с коментаром р. Јехошуе у V, 1, следе у 2–5 даље изреке р. Акиве о истом дану (*бо ба-јом дараш р. Акива*), које су допунили р. Јехошуа и други; наставак је дат уз Акивино и Јехошуино име, али исто тако уз реч *зайрљаши*. Те асоцијативне допуне највише су заступљене у VII–IX: заклетвени образац *Сойе* може се говорити на свим језицима; шта се још може рецитовати на свим језицима, а шта само на јеврејском. Тако долазимо до питања о богослужењу и до теме о телету коме се ломи врат када се не пронађе убица. Тај обичај престао је да се упражњава када се повећао број убистава. Шта се још изменило током времена. Одавде се повлачи линија до знакова свршетка времена.

На другим местима редослед текста М очигледно је под утицајем халахичких мидраша и зависи од контекста библијског текста: у Мш V, 10–14, објашњава се, на пример, Понз 26, 13–15; Јев VIII непосредно након неких одредби говори о мушкарцима са осакаћеним полним органом (Понз 23, 2 и даље), о неприхватању Амонаца и Моаваца у заједницу, као и о прихватању Египћана и Едомаца у заједницу (Понз 23, 4 и даље); након објашњења Понз 20, 2, у Сота VIII следи објашњење Понз 21, 1–9, у Сота IX; у Бм II, 10, помиње се магарац који је угнуо због терета (Изл 23, 5), иако то не припада садржају јер се у контексту говори о изгубљеној стоки (Изл 23, 4); Мак II доноси одредбе о убиству без предумишљаја (Понз 19, 4 и даље) и о градовима уточиштима (Понз 19, 2 и даље); то не спада у трактат, али се наводи јер се у Мак I говори о случајевима у којима би лажне сведоке требало казнити шибанем (Понз 19, 19). Шеву је углавном састављен од објашњења Лев 5 (поглавља I–V) и Изл 22, 5–14 (поглавља VI–VIII). Овде М извесно претпоставља ране форме мидраша халахе. Паралеле између М и сачуваних халахичких мидраша, на супрот томе, углавном нису преузете из тих мидраша (другачије виђење код *Reichman-a*, који сматра да су редактори *Миграш Сифре* то користили у поодмаклом стадијуму редакције), већ су касније у њих копиране.

Дакле, уређеност садржине М, која савременом читаоцу делује несистематски, почива на различитим принципима уређивања, тада уобичајеним. У основи не смемо очекивати потпуну повезаност и јединство у рабинском систему. Ипак се – опрезно – различитости у распореду садржине М могу користити за анализу њених извора и историју традиције.

## 3. Настанак

## а) Традиција

Готово сваки приказ историје настанка М почива на ономе што је написао *Шерира* *ѿаон* 987. године, када је одговарао на питања заједнице Кајрована о томе како је записивана М. Да ли су почели да је пишу чланови Великог сабора, па су мудраци сваког поколења писали по део, све док није дошао Раби и довршио М? Обиман анонимни материјал М одговара, као што су они знали, учењу р. Меира, а Меир, Јехуда, Јосе и Шимон, најчешће навођењем учењаци, ученици су Акиве, после кога долази халаха. Међутим, зашто су претходници наследницима оставили велику количину материјала и да ли заиста ништа није записано до краја Рабијевог доба? Надаље, заједница из Кајрована захтева образложење за редослед трактата у М, податке о Т итд. (ПШГ, 4–6).

Шеририн одговор додаје раштркане податке из *Талмуда* историјском приказу талмудског доба. Пре Рабија није постојала јединствена уобличеност закона, а камоли уређена М. У страху да би учење могло бити изгубљено, Раби је започео с редакцијом М. То није радио по сопственом нахођењу, већ је проверавао традицију све до чланова Великог сабора, да би дословно преузео реченице које је сматрао тачним (као доказ наводи се Санх V, 2, где се Бен Закај помиње без титуле рабан, што вероватно показује да та традиција потиче из времена пре него што је рукоположен). Поједини трактати, као што су *Укцин* (према Хор 13b, учен у време Шимона бен Гамалила) и *Егујоѿи* (према Бер 28a, прочитан на дан Елеазаровог постављања), већ су били чврсто одређени, па их је Раби само допунио учењима из доба свог оца. Анонимно учење у М приписује се Шерири, али, у ствари, припада Меиру, који се ослања на Акиву, а он пак преузима од својих учитеља. Тада није постојала потреба за писаним обликом М пошто су сви сложено подучавали истом; тек је с појавом многобројних Хилелових и Шамајевих ученика дошло до разлика у мишљењу.

Овај приказ јединствене предаје М од древних времена до доба када ју је Раби уредио заснован је на томе што је у ПШГ речено да усмена *Тора* потиче непосредно од Мојсеја (као што други изричито говоре). Та јединствена слика развоја традиције служи Шерири у борби против караита и њиховог ниподаштавања рабинског предања. И Саадја у делу *Сефер ха-Галуј* (S. Schechter, Saadyana, С 1903, 5) наглашава старост усмене *Торе*; ипак, после њега већ су чланови Великог сабора отпочели са записивањем М. Коначно, у СТА (Machzor Vitry, J 1963, 484) тврди се, уз ослањање

на Хаг 14а: „Од времена Мојсеја до Хилела постојало је 600 одељака *Мишне*, како их је дао Мојсеј на Синају; међутим, од времена Хилела опадао је углед *Торе*, па су тако Хилел и Шамај утврдили само шест одељака“ (уп. и респонзу 20 у Shaare Teshubah. Responsa of the Geonim, NY 1946; Bereshit Rabbati, прир. *Albeck*, 48).

Савремена уводна наука није отишла даље од тих почетака (уп. *J. Neusner*, прир., *The Modern Study*). Уопштено се рачуна с дугачком предисторијом М: неки сматрају да она почиње са откривењем Мојсеју на Синајској гори (*D. Hoffmann*); други наводе да она ипак отпочиње проучавањем списа у време изгнанства и чланова Великог сабора (на пример, *Z. Frankel*), при чему је преко Језде такође остварена непосредна повезаност с библијским добом. Радо се преузима и хагада од 600 одељака М пре Хилела, као и то да је шест одељака створио сам Хилел или да је то учињено у његово доба (на пример, *N. Krochmal*). Други, као што је *Ch. Albeck*, не претпостављају постојање чврстог уређења М пре Рабија, али се ипак држе тога да су почеци халахе која је дата у М неколико столећа старији од саме М. Тек *J. N. Epstein* умногоме одустаје од покушаја да реконструише период пре М и ослања се, пре свега, на историјско-књижевно истраживање саме М.

Као упориште за традиционални *opinio communis* тако произлази следеће: Раби Јехуда ха-Наси уредио је М; при томе је као главни извор користио *Мишну* р. Меира, који се пак ослања на М свог учитеља Акиве. Али ни Акива није био први редактор М, већ он посеже за *јрвом Мишном*, која вуче корене још из библијског доба.

Изгледа да се овај приказ ослања на рабинска сведочења: пре свега цитира се реченица р. Јоханана: „Анонимни искази у *Мишни* (*сѿам мајѿниѿин*) – р. Меир; они у *Тосефѿи* – р. Нехемија; они у *Сифри* – р. Јехуда; они у *Сифрама* – р. Шимон. И сви се управљају према Акви“ (*ве-кулху алиба дер. Акива*: Санх 86а). Независно од питања поузданости те традиције, у тексту се не говори изричито о уређеним или чак писаним зборницима *Мишне* р. Акиве или р. Меира, већ се то може разумети и као халаха коју М поседује. Исто важи и за Санх III, 4, где се Акивина М ставља насупрот прве М (као и Наз VI, 1 и ТМш II, 12, L., 253; Кет V, 3 и Гит V, 6: прва М насупрот каснијим одлукама; ТМш II, 1, L., 249, и *Сифре зуѿа*, *Насо*, 5, 10, Н., 232, означавају одређена учења као *Мишну* р. Акиве): М овде може бити и појединачна халаха. То не значи обавезно и да је Акива радио на њеној редакцији. Чини се, међутим, да нам друга два текста то говоре: „Када је р. Акива ученицима приредио халаху“ (*месагер*: Цав I, 5, R, 337), дозволио им је да изнесу противрзлогне. *S. Lieberman* (Hell,



91) то разуме као проверу *hypotnemata*-е, студентских списа, и тумачи тај исказ као и ПШек V, 1, 48с („Р. Акива, који је установио мидраше, халаху и хагаду“, *хייкин*), у смислу Акивиног рада на редакцији.

Колико год да је тешко проценити ове рабинске исказе, ипак је немогуће једноставно их запоставити. То показују и нејеврејска сведочанства, наиме два прилично непрецизна Епифанијева места: „Јер се предања старих код Јевреја називају *deuterosis*. Њих има четири: једно се води под именом Мојсејевим (*мишне Ђора*, Понз?, ипак, контекст указује на небиблијско дело), друго је добило име по такозваном р. Акиви, треће по Ади или Јуди, четврто по синовима Хашмонеја“ (наредбе Јована Хиркана или Хошајине?). Упоредни текст (Наг. 15, 2, стр. 209 и даље) гласи: „Јер код њих је било четири *deuterosis*-а: један је назван по пророку Мојсеју, други по њиховом учитељу Акиви или Баракиви, следећи по Ади или Анасу, који се зове и Јуда, а наредни по синовима Хашмонеја.“

#### б) Тумачење Библије као извора Мишне

*Литература:* G. Aicher, *Das Alte Testament in der Mischna*, Freiburg 1906; A. J. Avery-Peck, *Scripture and Mishnah: The Case of the Mishnaic Division of Agriculture*, JJS 38 (1987) 56–71; D. W. Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara. The Jewish Predilection for Justified Law*, C (M) 1986; J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, NY 1973 (= Cincinnati 1951), 163–256 (из JQR 5, 1914. и 6, 1915); J. Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism II*, Chico 1981, 101–213; *исџи*, *Judaism. The Evidence of Mishnah*, Chicago 1981, 167–229; *исџи*, *Scripture and the Generative Premises of the Halakhah: A Systematic Inquiry*, 4 тома, Binghamton 1999; *исџи*, *The Torah and the Halakhah. The Four Relationships*, Lanham 2003; *исџи*, *Is Scripture the Origin of the Halakhah?*, Lanham 2005; R. S. Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mishnah*, Baltimore 1935; S. Safrai, I, 146 и даље; A. Samely, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*, O 2002; E. E. Urbach, *The Derasha as a Basis of the Halakha and the Problem of the Soferim* (јевр.), Tarbiz 27 (1957) 166–182 (= *The World of the Sages. Collected Studies*, J<sup>2</sup>2002, 50–66); J. Weingreen, *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*, Manchester 1976; S. Zeitlin, *Midrash: A Historical Study*, у: *исџи*, *Studies in the Early History of Judaism. History of Early Talmudic Law*, IV, NY 1978, 41–56.

Рабинско схватање о томе да је усмена *Тора* синајског порекла подразумева и то да је М започета на Синају. Поред те тезе да од почетка упоредо постоје усмена и писана *Тора*, у предању се налази и на друго мишљење – да је усмена *Тора* изведена из писане као последица њеног тумачења. Већ Шерира (ПШГ, 39) тврди да

су се ранији учитељи у време другог Храма служили мидрашком методом из *Сифре* и *Сифри*. То значи да су халаху изводили из Библије, то јест подучавали су позивајући се на њу, чак и када је халаха била независна од Библије. Тај Шеририн исказ преузели су *N. Krochmal*, *Z. Frankel*, *J. Brüll*, *D. Hoffmann* и други (у имплицитној апологетској одбрани хришћанске тезе о *касном јудаизму*: *J. Neusner*, *Method*, 158). *J. Z. Lauterbach* (*Rabb. Essays*, 163 и даље) разрадио га је и макавејско доба сматрао периодом у којем се, поред мидрашке методе учења халахе, појавила мишнајска метода, која учи халаху као М коју ми познајемо, без позивања на Библију. Разлог за појаву мишнајске методе *Lauterbach* види у томе што су се у периоду без учењачког ауторитета одомаћиле многе халахе без позивања на Библију, те се нису могле више потиснути; уједно су фарисеји могли да користе такво учење о усменој *Tora* као потпору свог учењачког ауторитета. *Halivni* (18 и даље) противи се том датовану: тек после 70. године мишнајска метода, под притиском спољашњих околности, потиснула је мидрашки приступ, али није успела дугорочно да се пробије (М је „композитно дело, настало на основу ранијих извора, на основу мидраша“, стр. 53).

Насупрот томе стоји мишљење да халаха првобитно није изведена из Библије и да није подучавана у оквиру егзегезе; мишнајска метода, дакле, старија је од мидрашке. У прилог овоме говори то што се халахе најранијих ауторитета увек предају без библијског образложења. Треба поменути и причу о Хилеловој одлуци у вези с питањем припреме пасхалне жртве на дан Шабата (пПес VI, 1, 33а: уп. стр. 31), под условом да је она, макар у својој сржи, историјски употребљива. То мишљење заступају, између осталих, *Halevy* (*Dorot*, 1с, 292 и даље; 1е, 476 и даље), *G. Aicher* и *S. Zeitlin*. Према *Zeitlin*-у, мидрашка форма превладала је само зато да би дала већи ауторитет халахи која је настала у доба другог Храма. *Zeitlin* на основу Кид 49а („Шта је *Мишна*? Меир каже: Халахе. Р. Јехуда каже: Мидраши“; уп. Санх 86а, према којем анонимна М одговара Меиру, а анонимна *Сифра* р. Јехуди) закључује да је приликом сакупљања халахе у један корпус Меир заступао тематски редослед, а Јехуда редослед на основу *Пейокњижја*.

Други истраживачи заузимају помирљив став и сматрају да су обе методе упоредо постојале (на пример, *S. Safrai*, I, 154). *J. N. Epstein* (*ITL*, 503 и даље) и *Ch. Albeck* (*Einführung*, 56–93) претпостављају, надовезујући се на Шериру, да мишнајска метода претходи мидрашкој; међутим, они наглашавају да се халаха умногоме ослања на Библију, али да ипак није из ње изведена. *E. E.*

*Urbach* претпоставља да су у раном периоду ауторитети (Синедрион и његови учењаци, као и судови) учврстили халаху у облику *шаканој* и *језерој*. Тек се полако, слабљењем постојећих институција, тумачење Библије успоставило као једнако вредан извор халахе; после 70. године учењаци су почели да буду соферими (Сота IX, 15: из контекста се види да софериме треба схватити пре као учитеље у школи, па се ту говори о паду учености пре свршетка времена!), те је коначно победила Акивина школа, која је сваку халаху хтела да изведе из Библије.

На основу нашег садашњег знања такве историјске реконструкције готово су немогуће. Сам текст М показује да углавном постоје три групе халахе: 1) она која је изведена из Библије; 2) она која је независна од Библије; 3) она која је настала независно од Библије, па је касније доведена у везу с њом. Томе одговара један анонимни исказ у Хаг I, 8: „(Закони о) разрешењу завета висе у ваздуху и немају се на шта ослонити. Халахе о Шабату, празницима и крађи освештаних добара као планине су које висе о једној нити. Ту има мало Библије, а многобројних халаха. Грађанско право, служба у Храму, чистоће и нечистоће, као и закони о инцесту имају нешто на шта се могу ослонити. Оне су бит *Торе*“ (*јуфе шора*, дословно *шело Торе*). *Ephrati* (Ваг-Пап 11) наглашава сведочење о лошем начину читања „о једној нити“ (бе-саара, дословно *гласа косе*), насупрот другачијем читању, „у олуји“ (*самех* уместо *син*); он ту реченицу види као полемику против подухвата из Јавнеа да се халаха подучава систематски; док су неке реченице небиблијске или слабо ослоњене на Библију, друге су библијска учења (*јуфе шора*) и не морају се изнова систематски уређивати. Међутим, чак и да је *Ephraty*-јева анализа историјски тачна, ипак је ова тврдња, због непостојања рабинског одговора, позитивно прихваћена и мора се разумети једино још као чињенично утврђивање односа халахе према Библији.

Детаљна анализа сваког трактата М, па и сваког појединачног склопа закона, може допринети прецизнијем одређивању односа М према Библији. У М има мало цитата из Библије, а чак су и они делимично додати тек касније; такође је релативно ретко и доказивање из Библије („како је написано“). Стиче се утисак да је учињен свестан напор да М буде независна од Библије. Ипак, прецизније посматрање појединих трактата показује различит однос према Библији: неки трактати делују као обична парафраза, коментар и проширење библијског текста (такав је, на пример, готово целокупан пети одељак М, осим трактата Там и Мид, у којима се тежи да се прикаже стварно стање у доба Храма, а не да се да објашњење Библије; исто је и са оним трактатима

из одељка *Тохароѿи* који говоре о изворима нечистоће). Ипак, *J. Neusner* с правом наглашава: „Истоветност је после пет стотина година највећа разлика“ (*Method*, 170): није реч само о приповедању и тумачењу појединих делова Библије већ и о њиховом избору и становишту с којег се они приповедају (у трактату *Кодашим*, на пример, потпуно се негира свештенство): „*Мишна* представља тумачење значења Библије“ (исто, 168). И остали текстови М јесу проширено тумачење Библије, али никада не би могли проистећи само из библијског текста (на пример, трактат *Киним*). Коначно, постоје бројни делови М који су потпуно независни од Библије или јој чак противрече. То, на пример, важи за велики део шестог одељка, где је реч о местима и предметима нечистоће и о начинима да се та нечистоћа уклони. Ту се подразумева читав низ темељних ерминевтичких принципа (на пример то да прописи о чистоћи важе и изван култа).

Историјски закључак о раним претечама М, с обзиром на таква сазнања, немогуће је донети. Ни сама М не сведочи о тим почецима, чак ни у оним трактатима који очигледно почивају на Библији: најранији ауторитети који се помињу с почетка су нашег рачунања времена. Трактати који су прилично независни од Библије (као што је *Махширин*) појављују се тек после 70. године; али и трактати који имају библијску основу могу се тумачити тек на основу појединих небиблијских предуслова. Тумачење делова М који нису систематски или асоцијативни, већ су изграђени са ослонцем на библијске текстове, може тако, у појединачним случајевима, послужити за раздвајање извора унутар М. То, међутим, не говори о предисторији М која је непосредно повезана с Библијом.

### в) Прейече наше Мишне

Покушај да се дуга предисторија М расветли помоћу ране фазе предавања о халахи, заснованих на Библији и с пореклом у егзегези, може се сматрати пропалим; ипак, и даље остаје питање о претечама наше М. Већ Шерира претпоставља да је Раби приликом редиговања М располагао неким трактатима (*Егујоѿи* и *Укцин*). Различити амореји такође тврде да је Раби имао такве изворе; то није само општи Јохананов исказ о томе да анонимна М потиче од р. Меира и да се сви држе р. Акиве (Санх 86а), већ се и поједини трактати приписују неким танаитима пре Рабија (њихова основа, њихов анонимни део или само поједине халахе?).

*J. N. Epstein* (ITL, 25–58; слично, скраћено: *E. E. Urbach*, EJ, XII, 93–102) разматра низ зборника М за које се сматра да потичу из

времена Храма или из оног непосредно након уништења Храма. Ту убраја основу трактата Шек (зачетник Аба Јосе бен Ханин: пШек VI, 2, 49d), Там (Шимон од Мицпе: тако Јоханан: пЈома II, 3, 39d; насупрот томе Јаков бар Аха: не потиче све од њега, већ само „изреке које су биле неопходне рабинима“, *милин церихин ле-рабанан*, с којима су, дакле, сагласни), Мид (Елиезер бен Јаков: Јома 16а; пЈома II, 3, 39d, са истим ограничењем као за Там) и Јома, где је већ коришћен Там, као у Мид. Исто тако, *Epstein* ту убраја делове трактата Тан, Сук, Хаг, Кид и неке делове из готово свих трактата. Код свих тих трактата, као и код Шек, Там и Мид, он рачуна с каснијом обрадом и допуном (каснија рабинска имена), али ипак верује у изворност текстова које је разматрао као рану М. *Epstein* има много претходника у томе (нпр. *D. Hoffmann* и *L. Ginzberg*). Његови главни критеријуми делимично су везани за садржину – оно што се односи на службу у Храму или поштовање цара – понегде за језичке особености (у вези с трактатом Там или Бик III, 1–8, често цитираним текстом у којем се описује Агрипа док приноси првенце у Храму: архаичан језик, необичне изреке – а да ли је тај мали број примедба довољан за раздвајање извора или чак за тако рано датовање?), али пре свега за аморејска сведочења о томе да поједини танаити стоје иза неких трактата. Такви талмудски подаци, међутим, нису доказ, већ у најбољем случају указују на могуће решење које се мора проверити другим методама. Када, на пример, Елиезер бен Јаков у Мид II, 5, и V, 4, каже: „... ја сам заборавио чему је то служило“, *Epstein* (ITL, 31) сматра да то изричито значи да од њега потиче целокупан опис; његово име ту је унето да би се објаснио говор у првом лицу. За то, међутим, нема јаких доказа. Ни *Urbach*-ово упућивање на Дем II, 2–3, Хаг II, 7; III, 6, као на услове за улазак у неку заједницу, а који имају паралеле у Кумрану, не доказује „древност формулација и израза те халахе“ (EJ, XII, 96), већ, у најбољем случају, старост садржине.

Унутрашњи критеријуми за раздвајање извора – језик, неслагања у М, зависност једне халахе од друге – морали би се применити у много већој мери да би се дошло до убедљивог резултата. Ту није реч о старости садржине појединих халаха, већ о њиховој књижевној преради (за критику уп. *J. Neusner*, *Method*, 166 и даље, нап. 8). Критичком анализом облика Елиезерове традиције *Neusner* (*Eliezer*, II, 52) долази до негативног резултата када је реч о чврсто формулисаној *Мишини* пре 70. године: „Не постоје никакви поуздани докази да је корпус *Мишине* – било у писаном облику, било у усменом облику преношеном у изворном виду – постојао пре Елеазара.“

*Ch. Albeck* (Einführung, 94–129) осећа се примораним да прихвати аморејску атрибуцију трактата Там и Мид (127), али каже „да се један број анонимних поука тих трактата налази у нашој М у истом стилу у којем су их утврдили р. Шимон у трактату *Tamid* и р. Елиезер бен Јаков у трактату *Migoit*“ (128). Он сматра да је *Egyjoit* први редиговани трактат у М и да потиче од учењака из Јавнеа, који су, у страху да би *Tora* могла пасти у заборав, редиговали халаху, почев од Хилела и Шамаја (122 и даље). Такво одступање у редигованости материјала од остатка М, а на основу имена аутора и критеријума форме, као и чињеница да се велики део тог материјала јавља у суштински тачном контексту и у осталим трактатима, објашњиво је једино временском предношћу Ед, како сматра *Albeck*. Међутим, он каже да нам трактат није предочен у првобитном облику, већ с мноштвом измена и додатака из каснијег периода (за другачију анализу тог трактата в. *Epstein*, IТL, 422–444, који одбацује *Albeck*-ово мишљење; уп. и *Neusner*, Phar. II, 326 и даље). *Albeck*-ова теза је непостојана; ипак, особеност трактата Ед остаје као чињеница, без обзира на то дали је објашњавамо историјски, тиме што је тај трактат старији од других или тиме што потиче из друге школе у односу на остатак М. Још, међутим, не постоји одговарајућа процена тих разматрања у односу на историју редакције М.

Што се тиче р. *Акиве*, не сме се сумњати у његов значај за развој традиције М. Већ амореји указују на чињеницу да Меир у предавању о халахи никада не цитира име р. *Акиве* (у М је заиста тако). Р. Јоханан то овако објашњава: „Сви знају да је Меир ученик р. *Акиве*“ (пБер I, 4b). И заиста се многе анонимне реченице у М могу препознати као Акивино учење (често је тако у вТ). Једна традиција у АрН А18 (Sch. 67) пореди Акиву с радником који у своју корпу ставља све што пронађе – пшеницу, јечам и друго – и онда то код куће пробира. „Тако је радио р. *Акива* и начинио целокупну *Tору* по круговима“, то јест уредио ју је *кружно*, систематски. Такође се треба осврнути и на већ поменути Епифанијев текст, као и на ПропР 6, 2; 12, 7, и ПнпР 8, 1, где се као пример за *мишнајоит ѿголоит*, између осталог, наводи и М р. *Акиве* (о проблематици тих текстова: *Epstein*, IТL, 71). Чињеница је да се у М налази значајан број Акивиних цитата, као и да постоји његов удео у анонимном материјалу М.

Овде, међутим, није реч о томе колико је *Акива* допринео *материјалу* М, већ о томе да ли је он створио уређен зборник М који се још може обухватити *књижевним кришеријумима*. Релативно јединствен стил наше М не само што чини немогућим налажење Акивиних речи у М него у још већој мери онемогућује







Тако се предисторија М и њени историјски извори, с обзиром на тренутно расположиве методе, не могу остварити као реконструкција њених књижевних извора: „Облик и устројство *Мишне* јесу дело исте 'генерације' аутора и уредника: аутора који су обликовали њене делове и уредника који су их објединили. *Мишна* није настала тако што су после аутора на њој радили уредници.“ Овај *Neusner*-ов закључак (JQR 70, 142) можда је помало песимистички када је реч о расветљавању претеча М (уп. ограничења *R. S. Sarason*-а, исто, 150), али је у складу са оним што се може доказати. Чак и тамо где су текстуалне целине М састављене по другачијем принципу у односу на остатак М (на пример, према критеријумима форме у трактатима Мег I, 4–11; Мен III, 4 – IV, 4, итд.) можемо рачунати с прилично чврстим ослоњцима, али то ипак не потврђује њихову неизмењену предају.

Насупрот томе, с релативно великом сигурношћу може се говорити о нарастању материјала М: евентуални почeci пре 70. године – Јавне – Уша – завршна редакција, како је то приказао пре свега *Neusner*. Иако приписивање појединих изрека самосталним учитељима често изазива сумњу, њихово повезивање са одређеним генерацијама учењака ипак се прихвата с приличном сигурношћу, па је тако могуће и обимни анонимни материјал ставити у историјске оквире. Већи напредак, нарочито у пружању одговора на питање о томе да ли је последњи уредник М имао пред собом прецизне писане и усмене изворе, може се можда очекивати у будућности, помоћу бољих метода. Тренутно је то неостварљиво.

### і) Редакција *Мишне*

Према рабинском предању, аутором М сматра се р. Јехуда ха-Наси, назван Раби (уп. *Epstein*, IGT, 200). „Раби и Натан су крај *Мишне*, а рав Аши и Равина су крај (ауторитативног) учења“ (*хораа*: Бм, 86а). Наравно да ова често цитирана реченица не приписује састављање М непосредно Рабију. Његовим именом и именом р. Натана једноставно се обележава крај мишнајског доба. Ипак, Рабију се непристрасно приписује одлука о М, што јасно иде у прилог претпоставци да М јесте његово дело (на пример, Кет 95а: „... овде је Раби анонимно одлучио на основу р. Меира, а тамо на основу р. Јехуде“; р. Јоханан у пКид III, 14, 64с; р. Шимон бен Лакиш у пШаб XIV, 1, 14б, итд.).

М, међутим, у свом садашњем обиму никако не може поитцати само од Рабија. С временом је она добила многобројне

допуне. Ту спадају, пре свега, они делови где се наводи сам Раби, а његово мишљење стоји насупрот мишљењу других (Наз I, 4; Мак I, 8, итд.: уп. ITL, 194–199), као и делови где се наводе учитељи који су живели после Рабија: као у Аз II, 6, где се помињање Рабија и његовог Суда сигурно односи на Јехуду Насију, а посебно у *Авоји* (II, 2, Рабијев син Гамалил; VI, 2, Јехошуа бен Леви; читав VI каснији је додатак, али то важи и за многе друге делове) и на крају неких трактата (Сота IX, 15 – ту се иначе помиње и Рабијева смрт, као и Ук III, 12, Јехошуа бен Леви). Овде морамо рачунати с каснијим допунама М, које потичу из Т, халахичких мидраша и барајти, делимично и из аморејских расправа о М, док је на другим местима прво лице у којем се говори замењено с Раби (међутим, то постаје извор забуне: Раби није само Јехуда ха-Наси; сваки ученик свог учитеља назива *раби*). Зато ти делови не могу бити узети као приговор претпоставци о Рабију као уреднику М докле год рачунамо с тим да је текст неко време сачувао извесну покретљивост (уп. *Epstein*, ITM, 946 и даље). И појам *уредник* морамо широко схватити, а Рабија посматрати као главну фигуру под чијим је ауторитетом М битно добила на свом обличју. Остаје да се нагласи како не можемо имати чврст доказ о Рабијевој улози у настанку М, већ да једноставно не постоје одлучујући аргументи против традиције која редакцију М везује за његово име.

Углавном се приписивање неког списка одређеном аутору може проверити и упоређивањем списка с његовим мишљењима која постоје у неком другом предању. Код М је такво поређење утолико теже што управо навођење Рабија често почива на грешкама у предању (изостављање имена иза титуле раби, погрешно тумачење скраћеница као што је Р. Ј., где се Јоханан или Јонатан замењује са Раби итд.). Још не постоји свеобухватна анализа традиције приписане Рабију. То питање блиско је повезано с проблемом одређивања циља М, о чему ће накнадно бити говора.

Као што амореји увек наглашавају, анонимно учење М – дакле, онај део који се може сматрати ставом уредника – у много случајева не одговара иначе доказаном Рабијевом ставу (уп. ITL, 200 и даље). Више пута стоји: „*Мишина* није као Раби“ (пБеца II, 3, 61b, уз Беца II, 3; Рх, 19b, уз Рх I, 3; Ар 31, а уз Ар IX, 3, итд.). Трактат Мен 72а указује на једну противречност унутар М и приписује један став Рабију, а други р. Елеазару бен р. Шимону. Противречности постоје и између анонимних учења М и (наводно) Рабијевих реченица у Т (уп., на пример, ТБер III, 18, L., 16, и Бер IV, 5; ТШаб X, 19, L., 45, и Шаб XI, 6, итд.). За објашњење таквих противречности може се навести реченица приписана Рабију:

„Њихове речи сматрам бољим од својих“ (Кил II, 11; уместо да читамо: *p. Meir omer* из уобичајених издања, треба читати: *Раби омер*; уп. ITM, 1203); у трактату Ер 38b каже се: „Раби јесте овако подучавао, али није био тог мишљења.“ Тиме су узете у обзир и касније промене у Рабијевом мишљењу, као и његово преузимање постојећих ставова, чак и онда када се он сам с њима није слагао.

Ове претпоставке јесу могуће, али траже даље објашњење: Зашто Раби преноси реченице с којима се (више) не слаже? Каква је онда његова намера са М? Да ли је у том случају негде другде записао своје ставове? *E. Z. Melammed* (Introduction, 120) претпоставља да постоји приватна збирка Куће Рабијеве; њу су уредили његови ученици и синови, а очувана је – како мисле *Melammed* и *Abr. Goldberg* (*Safrai*, I, 294 и даље) – пре свега у Т, где се Раби помиње око 250 пута, али и у оба *Талмуда* и халахичким мидрашима (уп. *Epstein*, ITM, 43 и даље, о бројним традицијама *gebeu Rabi*: али да ли се овде увек мисли на Јехуду ха-Насија?). *Albeck* (Einführung, 161 и даље) такође сматра да постоји приватна збирка Рабијеве школе; та збирка садржи Рабијев *Талмуд* (пШаб XVI, 1, 15с), који се читао као допуна М и који је обухватао законске одлуке. Наравно, таква претпоставка о постојању халахичке приватне збирке само је додатна хипотеза у покушају да се – под условом да је Раби уредник М – свеобухватно објасне они искази у М који одступају од његових ставова, као и други који му се приписују; *Goldberg*-ова претпоставка (*Safrai*, I, 217) о томе да су уредници М, укључујући и Рабија, увек званично само формулисали учења за будуће нараштаје, али не и учења своје генерације, само непотребно компликује читава слику.

Одговор на питање о томе зашто Раби предаје реченице с којима се не слаже, као и на оно у вези с ближним одредбама о његовој приватној збирци, блиско је повезано са старим проблемом: која је сврха М – да ли је она само *збирка извора, књија учења или кодекс* важеће халахе?

*Ch. Albeck* заступа мишљење да Рабијева начела приликом уређивања М представљају „основне црте за једну чисто ’научно’ усмерену *збирку*. Уредник је сакупао изворе, објашњавао најважније, дакле преносио је ’еклектичан’ текст из ’тринаест врста’ халахе коју је учио (уп. Нед 41a), али је није мењао нити јој је додавао сопствена схватања“ (Einführung, 157). „Да халахе нису измењене приликом завршне редакције, већ утврђене и поређане на истом језику на којем су биле пренете... Из тога се изводи закључак да уреднику није био циљ да у својој *Мишни* поређа халахичке прописе ’за праксу’ (*лемаесе*)“ (Einführung, 155; уп. 156,

463 и даље). *Albeck*-ов став заснован је на његовом схватању да „уредник *Мишине* није начинио никакве измене, преметања или скраћивања приликом обраде материјала који је имао пред собом, већ га је унео у нашу *Мишину* онако како га је добио“ (149).

*Abr. Goldberg*, као и његов учитељ *Albeck*, закључује на основу понављања, језичког нејединства унутар М итд. да она не може бити кодекс важећег права. Он М види као *књигу учења* која је изграђена пре свега на педагошким мерилима и која у најкраћем могућем облику пружа што је могуће више. То се види, пре свега, у начину на који Раби комбинује изворе: „Његов циљ при избору извора увек је педагошка вредност извора за припрему званичног текста за учење у школи, без обзира на то да ли је тај извор прихваћен као закон или није. Уредник тако не заузима ниједан посебан став, осим уопштеног прихватања Акивине линије у оквиру хилеловске традиције“ (*Safrai*, I, 227).

*J. N. Epstein* (ITL, 224–226) држи се најраширенијег мишљења – да је М *канон закона* у којем анонимне одлуке представљају важећу халаху, иако се у појединим случајевима не препознаје одмах законска одлука М. Када је реч о зборнику, он сматра да је Раби изменио, допунио, проверио и испитао постојећу халаху, да је спојио различите изворе, али и да је дао предност мишљењу већине у односу на своје мишљење.

Чињеница је да су амореји најкасније од треће генерације посматрали М као законски зборник и потпуно уједињен систем. То је често доводило до прилично усиљених тумачења, исправљања текста и честог коришћења елиптичног начина изражавања у М (*хасоре мехасра*, „нешто недостаје“, као принцип тумачења у вТ: в. *Epstein*, ITM, 595–672). Слично као и код тумачења Библије, полазило се од тога да у М нема непотребних понављања. То аморејско тумачење јесте значајно за историју деловања М, али не говори ништа о првобитној намери у вези са М. О њој се много више може сазнати на основу унутрашњих мерила, која, с друге стране, ипак нису упечатљива; на то у довољној мери указују различите критике тако врсних познавалаца као што су *Epstein* и *Albeck*.

Чини се да понављање халаха, унутрашње противречности, одступање анонимних одлука од ставова који се наводе у Т и барајтама и ставови који се наводе као Рабијева халаха говоре у прилог поимању М као *збирке извора*, баш као и нека разматрања језика. Понављања и противречности тешко су објашњиви у кодексу важећег права. М, међутим, не смемо процењивати према данашњим мерилима. Понављања су честа јер би требало да трактати и поглавља образују што је могуће затвореније је-

динице или зато што се у М понекад наводе већи делови текста, чак иако сви не припадају једном контексту (пре свега код халаха састављених према мерилима форме или при састављању олакшица Шамајеве школе насупрот Хилелове школе у трактату *Беца*). Такође, прихватање неважећег закона (на пример, *Тохарој*) мање упућује на кодекс, а много више на збирку традиције, то јест књигу учења; међутим, то је можда уследило с погледом у будућност, где би испуњење ове халахе опет могло бити могуће.

Буквално преузимање неизмењених изворних текстова ипак не објашњава целину књижевног својства М и не пружа неопходно објашњење. Такође се поставља питање о томе да ли би збирка извора сама по себи, без обраде или одређене намере, уопште одговарала потребама тадашњег рабината (поготово зато што је збирка непотпуна).

Што се тиче противречности у М, у трактату Мен 72а, на пример, појављује се идентификација аутора: у Мен X, 9, каже се да је дозвољено скупљати првенце у снопове уколико се жање током дана; међутим, у Мег I, 6, каже се да је за то погодна читава ноћ. Према трактату Мен 72а, једна одлука потиче од р. Елеазара, а друга од Рабија. Према томе, М не би стално одлучивала у расправи, а анонимно мишљење не би се увек поклапало с Рабијевим; уместо тога, уредник би пренео расправу без одлуке, а свој став додао би на неком другом месту. Управо је решавање противречности у М изузетно тешко, а превише лако долази под утицај устаљеног мишљења о Рабијевим намерама.

Поимање М као *књије учења* јесте средњи став. Захтеви форме ту нису толико строги као за кодекс; дидактички мотиви могли би да стоје у првом плану и тако објасне начин обраде извора (али како њих да препознамо?) и пре свега разлоге за понављање. Као књига учења М свакако не би испуњавала данашње захтеве: превише тога сматра се познатим. Ако је М књига учења, онда свакако то није била за некога ко је самостално учио, већ је могла да служи као водич за наставу, као кратак садржај учења у вези са ширим приказом и објашњењем, увек праћена тумачењима и повезана са одређеним условима знања који нису данашњи. Ни о школском систему, ни о тадашњим педагошким методама не знамо довољно да бисмо поуздано могли да процењујемо.

Сматрати М *кодексом* постало је уобичајено, али (с данашње тачке гледишта) то доноси велике потешкоће. *Прођив* тог схватања говоре, пре свега, наведени аспекти због којих *Albeck* посматра М као збирку извора и чињеница. Расправа која доводи до одлуке и аргументи против ње у кодексу би само збуњивали

читаоца; ту је и често тешка процена (не само за данашњег читаоца) о томе шта је, у ствари, важећа халаха. У *йрилоі* том схватању (али и тези о збирци) иде – осим историје деловања – чињеница да се у М налазе реченице које као халахе противрече мишљењу што се сматра Рабијевим учењем. То, као и много чешћи примери анонимних одлука у дискусијама које се поклапају с тезама приписаним Рабију, може се објаснити његовим покушајем да пронађе општеприхватљиву верзију халахе, чак и када се не слаже са сваком појединошћу. Али се М не мора схватати ни као дело самог Рабија. Чак је у већој мери могуће да се она посматра као предавање из његове школе, не као дело једног човека, већ дело групе на чијем је челу био Раби. Могуће је да М због тога и не носи никакав лични стилски печат.

На основу данашњег знања не можемо прецизно одговорити на питање о томе да ли је М првобитно била састављена као збирка, књига учења или кодекс. То је вероватно само савремена алтернатива, при којој се не обраћа довољно пажње на утопијски карактер М, њено идеализовано уређење савршене хармоније између неба и земље и на философију која стоји у позадини. У принципу, стара традиција важи као закон који треба следити у учењу, чиме се појмови на неки начин преплићу. Не треба искључити ни само један одређени развој: тако је можда садржана халахе у Рабијевој школи, са својим настојањем да обухвати најразличитије ставове у рабинату, зацело представљала и политички чин у залагању за уједињење јудејства под вођством кућа патријараха; у почетку је то била примарна основа учења у школи, али истовремено и темељ одлука у Рабијевом суду. Превелики Рабијев ауторитет затим је довео до тога да дело веома брзо почне да се посматра као кодекс обавезујућег права за целокупно рабинско јудејство, као што је Библија камен темељац и основа новог развоја путем тумачења (уп. *Epstein*, ITM: отприлике од треће генерације амореја мења се став према М; по потреби се она усиљено тумачи или се текст преправља, али јој се више не противречи барајтама).

Како замислити *редакцију и објављивање* М? Уреднички посао састојао се углавном од испитивања, избора и допуне наслеђене традиције и састављања у стилски уједначену органску целину. Радило се у школи под Рабијевим вођством, а у питањима применљивог права сигурно је постојала и сарадња са судом патријарха. Што се тиче објављивања, не може се имати на уму неко званично писано издање чији би се први примерак носио патријарху на увид и проверу. Постојали су само незванични записи, који су увек обухватили само поједине делове, што је

довело до већ установљене покретљивости у предању укупног дела и његове уређености. Као што наглашава *J. Sussmann* (в. стр. 53), такви су записи били приватне природе и никада нису достигали обим „књиге“. Према његовом мишљењу, приватни записи читаве *Мишне* никада нису ни постојали (па се зато у рабинским текстовима такав запис ни не помиње). Други аутори међутим верују да је паралелно постојало више писаних текстова (ма ког обима они били), док је пре свега у настави усмено рецитовање имало примат (в. нпр. *Jaffee*, Тога 140 и даље о Мас 2,4,49d и Кил 1,1,27a). Уколико је постојало неко званично издање, онда је могуће да је оно имало облик какав претпоставља *S. Lieberman* (в. стр. 57), наиме да су неки танаити с невероватном тачношћу научили М напамет, а онда су у свако доба могли да одрецитују жељени део текста. То је допринело извесној покретљивости текста, јер су они, као „издања уживо“, могли да допуне текст кратким објашњењима из школе, да додају одлуке Рабијевих унука које су сматрали важним, исправе грешке настале у предању (не обавезно као успостављање изворних схватања!) итд. Али тај облик традиције истовремено је условио и извесну крутост текста, сопствену законитост традиције којом првобитни издавач више није могао слободно да управља; није било једноставно тексту додати измене у мишљењу; покушаји да се то уради свакако су допринели ширењу текстуалне традиције, нарочито када су М прихватили и други школски центри.

*Канонизација* М од средине III века није нужно донела крутост текстуалне традиције, већ је и сама проузроковала измене текста (хармонизација са ученом халахом), објашњења и допуне. Тумачење М у доба амореја такође се одражавало на текст; углавном писана предаја М пружила је нове могућности за измену текста. Једино је та последња фаза у развоју текста разумљива критици текста. Она свакако не може потицати од изворног списка М, пошто он сигурно никада није ни постојао. Ранија историја текста М делимично нам је разумљива на основу различитих рукописа и талмудских расправа, али ипак не дозвољава коначан закључак о М у Рабијево време.

На крају се само може закључити да је у кругу око Рабија традиција постала уређена целина, која је још наредних педесет година имала могућност да се шири, пре него што је М подвргнута уобичајеној историји текста канонских списка. Наш приказ редакције и објављивања М сам по себи поседује извесну уверљивост, али постоји превише непознаница да бисмо га могли сматрати поузданим.



## 4. Текст: рукописи и издања

*Литература:* J. N. Epstein, ITM; M. Krupp, Manuscripts of the Mishna, у: *Safrai* I 252-262; M. Schachter, Babylonian-Palestinian Variations in the Mishna, JQR 42 (1951) 1-35; *исїи*, The Babylonian and Jerusalem Mishnah textually compared (јевр.), J 1959; Y. Sossman (= Sussmann), Manuscripts and Text Traditions of the Mishna (јевр.), 7<sup>th</sup> WCJS (1981) III 215-250; S. Zeitlin, Ha-Mishna she-ba-Talmud Yerushalmi we-ha-Mishna she-ba-Bavli, J3 Z. Shazar, J 1973, 539-548.

## а) Рукописи

У рукописном предању текста М морају се разликовати палестински и вавилонски тип текста. Оба та типа почивају на раној аморејској традицији текста, али никада нису били јединствено изражени у својим земљама, већ су се делимично разликовали од школе до школе (уп. В. М. Boxer, у: *Neusner*, прир., The Modern Study, 33 и даље, у критици Epstein-а). Ни у свом каснијем изразу ти типови нису остали чисти, већ су утицали један на други (на пример, вавилонска вокализација неког палестинског текста). Самостални рукописи М (дакле, они без коментара или *Гемаре*) потпуно припадају палестинској традицији; *Гемара* пТ предата је без текста М – такође је у рукопису пТ из Лајдена он додат тек из рукописа из Парме. Насупрот томе, рукописи вТ увек су обухватили М, и то према вавилонској рецензији. И Мајмонидов коментар М ослања се на палестински тип текста М, али га ипак често мења према вавилонској традицији. Тај измешани облик касније се нашао и у првом штампаном издању из Напуља.

## 1) Фрагменти из Генизе

Најстарији очувани текстови М јесу појединачни фрагменти из генизе у Каиру. Они су сада распоређени по различитим библиотекама и музејима (Кембриџ, Оксфорд, Санкт Петербург, Њујорк). Веома се разликују по вредности: најстарији међу њима вероватно потичу из касног VII или из VIII века, док су најмлађи настали пре више од 800 година. Посебно су значајни вокализовани текстови: заступљена је и стара палестинска вокализација, као и тиберијанска и вавилонска. Фрагменти из Генизе објављени су само делимично:

N. Alloni, прир., Geniza Fragments (12 фрагмената из М, углавном пре XI века; обиман увод на јеврејском); A. I. Katsh, Ginze Mishna. One Hundred and Fifty Nine Fragments from the Cairo Geniza (јевр.), J 1970 (фрагменти из изузетно вредне збирке *Анишонин* у Санкт Петербургу, између осталог рукопис 262, који обухвата велики део *Тохароша*; издање није за-

довољавајуће); *I. Yeivin*, A Collection of Mishnaic Geniza Fragments with Babylonian Vocalization. With Description of the Manuscripts and Indices (јевр.), *J* 1974. – *N. Allony*, Qeta Mishna ‘im niqqud ‘erez-yisraeli, *J3 Ch. Albeck*, *J* 1963, 30–40 (о томе исто. 114–122 *A. Greenbaum*, *B’urim...*); *исџи*, Qeta Mishna Nusaf be-Niqqud ‘erez-yisraeli, *Sinai* 72 (1973) 11–29 (2 листа, X–XI в., Санх 10,6 – Мак 1,1; Шеву 6,3–7,7); *Ch. B. Friedmann*, Zur Geschichte der ältesten Mischnaüberlieferung. *Babyl. Mischna-Fragmente aus der Altkairoer Geniza*, veröffentlicht und kritisch untersucht, *Jb der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 17, F 1927, 265–288; *P. Kahle*, *T. Weinberg*, The Mishna-Text in Babylonia. Fragments from the Geniza, *HUCA* 10 (1935) 185–222; *P. Kahle*, The Mishnah Text in Babylonia II, *HUCA* 12–13 (1937) 275–325; *A. I. Katsh*, Unpublished Geniza Fragments of Pirke Aboth in the Antonin Collection in Leningrad, *JQR* 61 (1970) 1–14; *R. Mirkin*, Two Mishna Fragments from the Cairo Genizah (јевр.), *H. Yalon Memorial Volume*, *J* 1974, 371–384; *S. Mo-rag*, Mishnayot min ha-pereq „Ba-me madliqin“ bi-shne kitve-yad shel Genizat Qahir, *Studia Orientalia*, M3 D. H. Baneth, *J* 1979, 111–123 (Ша6 2); *A. Murtonen*, QiLe Mishna be-niqqud bavli, *Les.* 21 (1956) 1–6; *S. Sharvit*, Tractate Bik-kurim: The Printed Edition Compared with Genizah Fragments (јевр.), *Bar-Ilan* 6 (1968) 22–32. Кратак опис и листе фрагмената из Генизе: *N. Sacks*, прир., *Mishna Zera’im I*, *J* 1972, 87–112; II, *J* 1975, 39–43.

*Оџиџи џреџег*: *Y. Sussmann*, Talmud Fragments in the Cairo Geniza (јевр.), у: *M. A. Friedman*, прир., *Cairo Geniza Studies*, *TA* 1980, 21–31.

*О језику*: *G. Birnbaum*, The Language of the Mishnah in the Cairo Geniza: Phonology and Morphology (прир.), *J* 2008.

## 2) Највреднији џоџиџуни рукописи Мишне

Рукопис *Кауфман* (*Kaufmann*): Библиотека Мађарске академије наука, Будимпешта, збирка Kaufmann A 50; најважнији рукопис М, углавном с почетка XIII века; *M. Beit-Arié*, K. J. Kaufmann schel ha-Mischna (Budapest A 50). *Motsao u-zemano*, у: *Qobets Ma’amrim bilschon Chazal II*, *J* 1979, 84–99, предлаже почетак XII века; *D. Rosenthal*, Mishna Aboda Zara (јевр.), дисертација, *J* 1980, 123–130, смешта рукопис најкасније у XI век, јер од њега зависи рукопис из Парме; *M. Krupp* (Manuscripts, 253) преузима тај рани датум; палестински тип текста с накнадном тиверијанском вокализацијом; писмо италијанско; 268 листова, тексту недостаје само један лист (Кер III, 7 – V, 2). Опис код *S. Krauss*-а, *MGWJ* 51 (1907) 54–66, 142–163, 323–333, 445–461; за вокализацију в. *G. Birnbaum*, *Leschonenu*, 48f (1984) 269–280. Факсимилско издање: *G. Beer*, *Den Haag* 1929, скраћено ново издање: *J* 1968. Фотографије доступне на сајту Националне библиотеке Ј. Транскрипција у историјском речнику *Ma’agarim*, Academy of the Hebrew Language, <http://hebrew-trea-sures.huji.ac.il>.

*Рукопис из Парме*: *Bibliotheca Palatina*, De Rossi 138, 195 листа, палестински тип текста на оријенталном квадратном писму,

накнадно делимично вокализован. Углавном потиче из средине XIII века. Међутим, већ је *G. Haneman* у дисертацији (Ј 1972) поистоветио једног писца рукописа са оним који је саставио рукопис *Vatican 31* (потиче из 1072/1073. године). Сродност та два рукописа упућује на то да рукопис из Парме потиче из XI века: *M. Krupp*, *The Relationship Between MS Parma De Rossi 138 of the Mishna and MS Vatican 31 of the Sifra, Seder Eliyahu Rabba, and Zutta* (јевр.), *Tarbiz* 49 (1979) 194–196; *I. Z. Feintuch*, *On the Parma MS* (јевр.), *Bar-Ilan* 18–19 (1981) 196–217; исто и *M. Beit-Arie*, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, прир. *B. Richler*, *J* 2001, 153: „probably the oldest complete copy of the Mishnah extant“. *Feintuch* је и раније покушао да покаже да је рукопис из Парме послужио као предложак лајденском рукопису пТ [*Tarbiz* 45 (1975) 178–212]. Факсимилско издање: *J* 1970, 2 тома. Фотографије доступне на сајту Националне библиотеке *J*.

*Рукойис из Кембриџа*: *Univ. Bibl. Add.* 470, 1250 листова, око 1400. године. Јерусалимска породица текстова, грчко писмо. Објавио *W. H. Lowe*, *The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests*, *C* 1883, ново издање *J* 1967.

Потпун текст *M* налази се и у оба довршена рукописа *Талмуга*: *Leiden*, *Univ. Bibl.*, *Sammlung Scaliger* 3, за пТ; за вТ: *München*, *Staatsbibl.*, *Cod. hebr.* 95.

Од посебног значаја јесте текст *M* у рукопису Мајмониновог коментара *M* (в. стр. 172). Важан је и *Codex Paris 328–329* (факсимил са уводом *M. Bar-Asher*-а, 3 тома, *J* 1973), који у два тома садржи целокупну *M* с јеврејским преводом; писан 1398–1401. године; језичку анализу даје *M. Bar-Asher*, *The Tradition of Mishnaic Hebrew in the Communities of Italy* (јевр.), *J* 1980. *Codex Parma „B“ De Rossi 497, Seder Toharot* (факсимил, увод *M. Bar-Asher*, *J* 1971 = *исти*, *Studies* I 131–161); *исти*, *Studies* I, 162–194 (маргиналне глосе и коректуре у *Parma B*).

Кратак опис рукописа: *N. Sacks*, прир., *Mischna Zeraim* I, 1972, 65–81; II, *J* 1975, 55.

## б) Шџамџана издања

### 1) Рана шџамџана издања

Сачувано је свега неколико листова првог штампаног издања *M*, које је настало око 1485. године; тако издање из Напуља из 1942. године важи као *editio princeps* и оно је дело *J. S. Soncino*-а. Садржи и Мајмонинов коментар на јеврејском; одатле је вероватно и преузет већи део текста *M*. То је текст *M* који је ближи пале-

стинском типу, али је ипак под утицајем вавилонског. Уп. *Epstein*, ГТМ, 1275–1278, и *A. M. Haberman*, увод дат у поновљеном издању Ј 1970. Каснија издања дају углавном вавилонски тип текста, као, на пример Јустинијанијево издање, V 1546, и издање V 1548, с коментаром Овадије из Бертинора. Јом Тов Липман Хелер издао је преправљено издање са својим коментаром (*Тосафот Јом Тов*): Праг 1614–1617; Кракау 1643 и даље То издање постало је основа свих потоњих штампаних издања. Међу њима треба истаћи пре свега издање Ром, 13 томова, Вилњус 1908 (започето већ 1887. године, након прекида 1908. године проширено, поново штампано и завршено).

## 2) Савремене збирке

*Ch. Albeck*, *Schischa Sidre Mischna*, 6 томова, Ј 1952–1958, више пута штампано. Текст вокализовао *H. Yalon*. Уводи за трактате, уз кратке напомене. Практично, али некритичко приручно издање [о томе: *Abr. Goldberg*, KS 3 (1958) 274–280].

У припреми су два *критичка издања*:

Такозвана *Гисенска Мишна*. Излази од 1912. године; издавање су започели *G. Veera* и *O. Holtzmann*, а касније га воде *K. H. Rengstorf* и *L. Rost*, односно *S. Hermann*. До 1935. године излазила у Гисену, затим у Берлину, где се поново објављује од 1956. године. Текст, немачки превод, увод и коментари у облику су напомена; драгоцен критика текста у додатку. Томови штампани у Берлину знатно су бољи од претходних. Док ранији томови доносе измешан текст, за касније се користи *Codex Kaufmann*; критички се упућује на варијанте рукописа, у складу с данашњим стањем у истраживању текста М. До 1991. године објављена су укупно четрдесет два трактата; и сам одељак *Зераим* већ је потпун. Списак издатих трактата:

*Зераим* – Бер: *O. Holtzmann* 1912; Пеа, Демај: *W. Bauer* 1931; Кил: *K. Albrecht* 1914; Шеви: *D. Correns* 1960; Тер: *E. Güting* 1969; Мас и Мш: *W. Bunte* 1962; Хала, Орла, Бик: *K. Albrecht* 1913, 1916, 1922.

*Моег* – Шаб, Ер: *W. Nowack* 1924, 1926; Пес: *G. Beer* 1912; Јома: *J. Meinhold* 1913; Сук: *H. Bornhäuser* 1935; Беца: *W. E. Gerber* 1963; Рх: *P. Fiebig* 1914; Таан: *D. Correns* 1989; Мер: *L. Tetzner* 1968; Мк: *E. L. Rapp* 1931.

*Нашим* – Јев: *K. H. Rengstorf* 1929, кориговано ново издање. 1958; Наз: *M. Voertien* 1971; Сога: *H. Bietenhard* 1956; Гит: *D. Correns* 1991.

*Незикин* – Бк, Бм, Бб: *W. Windfuhr* 1913. 1923. 1925; Санх, Мак: *S. Krauss* 1933; Авот: *K. Marti / G. Beer* 1927; Хор: *W. Windfuhr* 1914.

*Кодашим* – Ар: *M. Krupp* 1971; Там, Мид, Кин: *O. Holtzmann* 1928. 1913. 1931.

*Тохарої* – Кел: W. Bunte 1972; Ох: W. Bunte 1988; Пара: G. Mayer 1964; Тох: W. Bunte 1981; Нид: B. Z. Bars-lai 1980; Зав: W. Bunte 1958; Тевул јом, Јад, Укцин: G. Lisowsky 1964, 1956, 1967.

*The Institute for the Complete Israeli Talmud, Jerusalem*, започео је са објављивањем великог издања М, од којег је до сада изашао један одељак: *The Mishnah with Variant Readings Collected from Manuscripts, Fragments of the „Genizah“ and early Rabbinic Literature as well as with Bertinoro’s Commentary from Manuscript. Order Zeraim*, прир., N. Sacks, 2 тома, Ј 1972–1975. Као полазни текст није коришћен ниједан рукопис, већ издање Ром, Вилњус 1908.

### 3) Египције њојединих ѡраќїаїа (ѡо абеецедном реѓу)

D. Rosenthal, *Mishna Aboda Zara – A Critical Edition* (с уво- дом), дисертација Ј 1980 (основа текста је рукопис *Кауфман*; детаљан уводни том на јеврејском); *исїи*, „Nusah Erez Yisrael’ we-‘Nusah Bavel’ be-Mishnat Avoda Zara, J3 S. Lieberman, Ј 1983, 79–92; R. T. Herford, *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, Lo 1925, чешиће као ново издање (Авот: текст, пре- вод, коментар); S. Sharvit, *Tractate Avoth Through the Ages. A Critical Edition, Prolegomena and Appendices* (јевр.), Ј 2004; *исїи*, *The Textual Criticism of Tractate Avot*, у *Safrai I* 277–281; *исїи*, *An Oriental Mishnah of the 12<sup>th</sup> Century* (јевр.), *Alei Sefer* 17 (1992) 5–17 (= *Studies* 340–364); M. Assis, *Mavo le-mahadura madda it shel Massekhet Arakhin*, *Asufot* 5 (1990) 9–101; M. Krupp, *Mischnatraktat „Arakin“*. Computergesteuerte textkritische Ausgabe, Н 1977; *Abr. Goldberg*, *The Mishna Treatise Eruvin. Critically Edited and Provided with Introduction, Commentary and Notes* (јевр.), Ј 1986; P. R. Weis, *Mishnah. Horayoth, its history and exposition*, Manchester 1952 (уп. *Abr. Goldberg*, *KS* 32, 1956, 163–168); W. Zuidema, *Der Mischnatraktat Hagiga*, дисертација, Leiden 1987; Th. Hirth, *Der Mischnatraktat „Keritot“ nach Handschriften und Erstdrucken herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, дисер- тација. Tüb. 1973; J. Rabbinowitz, *Mishnah Megillah*. Edited with Introduction, Translation, Commentary and Critical Notes, Lo 1931, репр. Westmead 1970; A. S. Kaufman, *The Temple of Jerusalem. Tractate Middot. An Ancient Version composed from manuscripts* (јевр.), 3 тома, Ј 1991–2009 (еклектичка едиција од 33 рукописа, укључујући фрагменте из Генизе и рана штампана издања; том 2–3: синопсис); T. Z. Meacham, *Mishnah Tractate Niddah with Intro- duction: A Critical Edition with Notes on Variants, Commentary, Redaction, and Chapters in Legal History and Realia* (јевр.), 2 тома, дисертација. Ј 1989; *Abr. Goldberg*, *The Mishnah Treatise Ohaloth. Critically Edited and Provided with Introduction, Commentary and*

Notes (јевр.), J 1955; *исџи*, Commentary to the Mishna. Shabbat. Critically edited and provided with Introduction, Commentary and Notes (јевр.), J 1976. (уп. Z. A. Steinfeld, KS 55, 1979, 571–583); Y. Feliks, Mishna Tractate Shevi'it. A Study of the Mishnaic Text on its Botanical and Agricultural Background (јевр.), J 1987 (критички текст с коментарима); E. Z. Melammed, Shevi'ith Tractate (према рукописима и фрагментима из генизе) (јевр.), МЗ Н. Yalon, J 1974, 385–417; H. Fox, A critical edition of Mishnah Tractate Succah with an introduction and notes (јевр.), 2 тома, дисертација J 1979; A. Brody, Der Misna-Traktat Tamid, Uppsala 1936.

### в) Превоги

Од ранијих превода треба поменути само: *Mischna ... cum Maimonidis et Bertenorac commentariis integris. Accdunt variorum auctorum notae ac versiones. Latinitate donavit ac notis illustravit Gulielmus Surenhusius*, Amsterdam 1698–1703 (делимично су је други превели); *Johann Jacob Rabe*, Mishnah oder der Text des Talmuds..., übersetzt und erläutert, 6 делова, Onolzbach 1760–1763.

Новији целокупни преводи: *D. Correns*, Die Mischna ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen, Wiesbaden 2005; *H. Danby*, The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, O 1933, више издања; *M. Krupp*, Die Mischna, F 2007 (до 2010. 3 тома: *Моег*, *Нашим*, *Незикин*); *J. Neusner*, The Mishnah. A New Translation, New Haven 1988; *C. del Valle*, La Misnä, Salamanca <sup>2</sup>1997. Још увек корисно због коментара: *Mischnajot. Hebr. Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung*, B 1887–1933, Basel 1968 (*Зераим*: A. Samtner; *Моег*: E. Baneth; *Нашим*: M. Petuchowski; *Незикин*: D. Hoffmann; *Кодашим*: J. Cohn; *Тохарој*: D. Hoffmann, J. Cohn, M. Auerbach). Целокупне преводне доноси и немачки превод *Вавилонској Талмуда L. Goldschmidt*-а, као и у енглеско издање *Вавилонској Талмуда* (Soncino). Постоје и бројни преводи појединих трактата (в. горе у тексту о издањима, као и касније о коментарима уз М).

### г) Конкорданца

*Ch. Y. Kosovsky*, Thesaurus Mishnae. Concordantiae verborum quae in sex Mishnae ordinibus reperiuntur, 4 тома, J 1957–1961; *H. Duen-sing*, Verzeichnis der Personennamen und der geographischen Namen ih der Mischna, Stuttgart 1960.



## 5. Тумачење Мишне

Тумачење М почиње делимично већ у Т, а затим, пре свега, у *Талмудима*; схватање М изнето у њима умногоме је одредило њену каснију интерпретацију. Тек је релативно касно М поново почела да се проучава и тумачи независно од *Талмуда*.

*Саадја гаон* (882–942) наводно је написао коментар који није сачуван, чему вероватно припадају и фрагменти из Генизе; фрагмент који обухвата готово половину М (објашњења речи арап.) требало би да објави Institute for the Complete Israeli Talmud, J (*Brody, The Geonim* 269). Такође је изгубљен и коментар Хаја гаона (936–1038). Први издавач *J. Rosenberg* (В 1856) погрешно му је приписао *Перуш ха-Геоним*, мада је могуће да он потиче из круга његових ученика. Тај најстарији сачувани коментар М јесте збирка; сачувана је само за одељак *Тохарој*. Садржи посебно језичка објашњења (поређење са арапским, персијским, грчким и арамејским); ослања се на *Талмуде*, Т, таргуме и на LXX. Уп. *J. N. Epstein, Der Gaonäische Kommentar zur Mischnaordnung Teharoth zugeschrieben R. Hai Gaon*, 2 свеске, В 1921–1924; *исїи*, *Der Gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine kritische Einleitung...*, В 1915 [јеврејска збирка с додатним текстовима: *The supplement of the Gaonic Commentary to Toharot* (јевр.), *Tarbiz* 16 (1944) 71–134].

Од р. *Наїїана*, вође палестинске јешиве у XI веку, потиче један арапски коментар с кратким објашњењима речи и појмова (јеврејски превод *J. Qafih-а*, издање *Мишне El Hamekoroth*, 13 томова, Ј 1955–1958). Од многих глосара у вези са М готово да ништа није остало сачувано: в. *N. Aloni, Two Fragments from the Geniza Dealing with Mishnaic Vocabulary* (јевр.), *J3 Y. Gil*, Ј 1979, 249–255.

*Мајмониц* (1138–1204; за годину рођења в. *S. D. Goitein*, *J3 G. Vajda, Löwen* 1980, 155) између двадесет треће и тридесете године живота написао је на арапском језику коментар М, којем је касније дат назив *киїаб ас-сирai*, то јест *сефер ха-маор*, *Књига свейлосїи*, јер је *ха-маор* била почасна Мајмонидова титула. Дело садржи увод у М и расправу о танаитима. Делови као што су увод и коментар за *Авоїи* и *Перек Хелек* (Санх X), са тринаест верских изрека, такође су одвојено предати. Делимично су преведени на јеврејски још за Мајмонидовог живота, а употпуњени су 1297. године у Шпанији. Јеврејски превод први пут је штампан 1492. године у издању М из Напуља, а преведен је на латински језик у *Мишни G. Surenhusius-а*, Amsterdam 1698–1703. Арапски текст с јеврејским преводом: *Mishnah im Perusch Rabbenu Мо-*



sche ben Maimon, Maqor we-Targum, прир. *J. Qafih*, 7 томова, J 1963–1968 (<sup>3</sup>1976–1978, 3 тома, само јеврејски). О томе в. *J. Blau*, *Leschonenu* 30 (1965, 54–60; 31 (1966) 235–239; 32 (1967) 399–401; 35 (1970) 75–78. Сачуван је и руком писан Мајмонидов примерак (неки сматрају да је то аутограф), који је данас подељен у више рукописа: *Oxford Bodl.* 393 (*Зераим*) и 404 (*Незикин, Кодашим*), као и *Sassoon* 72 (Моед) и 73 (*Нашим*), сада НБ Јерусалим; *Тохароџ* у потпуности недостаје, али рукопис ни иначе није потпун (на пример, недостају Шаб и Ер I–VII); факсимили са уводом на јеврејском и енглеском: *S. D. Sassoon, R. Edelmann, Maimonides commentarius in Mishnah*, 3 тома, Copenhagen 1954–1956. О рукопису: *S. M. Stern*, *Autograph Manuscripts of the Commentary on the Mishnah by Maimonides* (јевр.), *Tarbiz* 23 (1953) 72–83; *J. Blau*, *Do We Really Possess an Autograph of Maimonides' Mishnah-Commentary?* (јевр.), *Tarbiz* 27 (1957) 536–543; *S. M. Stern, S. D. Sassoon*, *The Autograph Manuscript of Maimonides' Commentary on the Mishnah* (јевр.), *Tarbiz* 29 (1959) 261–267. Енглески превод: *F. Rosner*, *Moses b. Maimon. Commentary on the Mishnah: introduction to Seder Zeraim and commentary on tractate Barachot*, NY 1975.

*Исак бен Мелхицедек* (Сипонто, око 1090–1160) написао је коментар одељка *Зераим*, који се пре свега ослања на пТ, али и на Т, *Сифру*, вТ и гаоне. У средњем веку чешће се наводи и његов коментар *Тохароџа*, али он није сачуван. Критичко издање: *N. Sacks*, *Perush ha-RIBMATS le Rabbenu Malkitsedeq me Simpont la Mischna Zeraim*, J 1975. *Самсон из Сенса* (око 1150–1230) саставио је коментар трактата *Зераим* (осим Бер) и *Тохароџ* (осим Нид); он се налази у већини талмудских издања. Исте те трактате коментаришао је и *Ашер бен Јехијел (Рош)*, који је био пореклом из Немачке, а умро је у Шпанији. Његов коментар, који је први пут штампан скраћено у талмудском издању из Амстердама 1717. године, а целокупно као *Zeraim Altona* 1735, *Toharot F*, у суштини је кратак садржај и допуна његових претходника.

Од највеће је важности коментар који је дао *Овадија из Берџинора* (Италија, крај Равене, од 1486. године у Јерусалиму, где је и умро 1510. године): прво је објављен у издању V 1548, а потом у готово свим издањима М; латински превод *G. Surenhusius-a*. Ослања се на Рашијев коментар *Талмуда*; у *Зераиму* и *Тохароџу*, тамо где недостаје *Гемара*, следи, пре свега, Самсона из Сенса. Обично уз то наводи и поуку халахе следећи Мајмонида.

*Јом Тов Лийман Хелер* (1579–1654) из Валерштајна у Баварској, касније рабин у Прагу и Кракову, допуњује Бертиноров коментар. Ти *годаци*, *Тосафоџ* *Јом Тов*, прво су штампани у Прагу 1617, а прерађени су и умножени у Кракову 1642–1644. године.

Од тада се налазе у већини издања М. Шелома ха-Адани (1567–1625) такође је написао један коментар као допуну Бертиноро-вог: *Мелехет Шломо*; он је, као и Хелер, због познавања рукописа значајан за критику текста М. Коментар је штампан у М Ром, Вилњус. Ту се налазе и коментари које је дао *Јаон Елија из Вилњуса* (1720–1798) на *Зераим*, *Тохарој* и поједине трактате из осталих одељака, као и коментар *Тиферет Јисраел*, који је дао *Р. Јисраел Лийшиц* (1782–1861), а који је прво објављен са М у шест томова у Хановеру, Данцигу и Кенигсбергу 1830–1850. Тај коментар пре свега се односи на практичну халаху у складу са списом *Шулхан арух*. Састоји се из два дела – један је објашњење значења речи (*Пешај*), а други је у виду пилпула – која *Лийшиц*, позивајући се на 1Цар 7, 21, назива *Јахин* и *Воас*.

Издање М Ром из Вилњуса, осим наведених, садржи и многе друге традиционалне коментаре [в. *Albeck*, Einführung, 415–438; *A. Marx*, The „Romm“ Mishnah, JQR 2 (1911) 266–270].

Сви наведени коментари у складу су с традицијом. То, пре свега, значи да се М тумачи на основу *Талмуда*. Објашњења су обично у виду напомена које се односе на језичке или халахичке појединости и у којима се никада не узима у обзир неки већи текстуални контекст; у њима не постоји интересовање за стварни живот у доба М нити за историјски контекст.

Постоје само два *савремена коментара* (*Albeck*-ов коментар његовог издања М такође је традиционалан и ограничен на кратке напомене), ако се не узму у обзир многе студије о појединим трактатима (пре свега о *Авоју*) или деловима текста:

У појединачним томовима *Гисенске Мишне* након уопштених увода следе коментари који се ограничавају на најважније језичке, суштинске и (у мањој мери) историјско-религијске аспекте. Такав начин коментарисања, међутим, спречава детаљну разраду књижевних питања – структуре перикопа, односа с паралелама, проблема форме и историје традиције. Шири приступ применио је *J. Neusner* у коментару одељка *Тохарој* и, знатно ограниченије, у коментарима одељака *Кодашим*, *Нашим*, *Моег* и *Незикин*: *A History of the Mishnaic Law of Purities*, 22 тома, L 1974–1977; *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, 6 томова, L 1978–1980; *A History of the Mishnaic Law of Women*, 5 томова, L 1980; *A History of the Mishnaic Law of Appointed Times*, 5 томова, L 1981–1983; *A History of the Mishnaic Law of Damages*, 5 томова, L 1983–1985. *Neusner*-ови ученици у истом су стилу обрадили *Зераим*: *J. Neusner*, прир., *The Law of Agriculture in the Mishnah and the Tosefta*. Translation, commentary, theology, 3 тома, L 2005 (у

најмањој мери ревидирано издање радова који су пре тога објављени на различитим местима: *A.J. Avery-Peck*, *Mishnah's Division of Agriculture. A History and Theology of Seder Zeraim*, 1985; *Бер Т. Zahavy* 1987; *Пеа R. Brooks* 1983; *Демај R. S. Sarason* 1978; *Кул I. Mandelbaum* 1982; *Шеви L.E. Newman* 1983; *Тер A. J. Peck* 1981; *Маас M. S. Jaffee* 1981; *Мш P.J. Haas* 1980; *Хала A. Havivi, T. Zahavy* 1981; *Орла H. S. Essner* 1981; *Бик M. M. Wenig, D. Weiner* 1981). У тим коментарима (пре свега *Pur.*) показује се систематски труд око критике форме и историје традиције М, али и око књижевних питања, при чему (бар *Pur.*) не запостављају стварност.

## II. Тосефта

*Опшита литература:* Ch. Albeck, Mavo 51–78; *устуи*, Mehqarim ba-Baraita u-va-Tosefta we Yahsan la-Talmud, J 1944, перп. 1969; J. H. Dünner, Die Theorien über Wesen und Ursprung der Tosephtha kritisch dargestellt, Amsterdam 1874; Y. Elitzur, Meeting-Points between Reality and Language in Tannaitic Hebrew and the Question of the Ancient of the Tosefta (јевр.), Language Studies 5–6 (J3 I. Yeivin), J 1992, 109–121; Y. Elman, Authority and Tradition: Toseftan Baraitot in Talmudic Babylonia, NY 1994; *устуи*, Babylonian Baraitot in the Tosefta and the „Dialectology“ of Middle Hebrew, AJSR 16 (1991) 1–29; J. N. Epstein, ITL 241–262; H. Fox – T. Meacham, прир., Introducing Tosefta. Textual, Intratextual and Inter-textual Studies, Hoboken, NJ, 1999; Z. Frankel, Darkhe 322–325; *устуи*, Mavo 2227; Abr. Goldberg, The Tosefta – Companion to the Mishna, y: Safrai I 283–301; A. Guttmann, Das redaktionelle und sachliche Verhältnis zwischen Misna und Tosephtha, Breslau 1928; H. Malter, A Talmudic Problem and Proposed Solutions, JQR 2 (1911) 75–95 (Plädoyer für Zuckerman); P. Mandel, The Tosefta, CHJ IV 316–335; E. Z. Melammed, Introduction 148–160; *устуи*, Halakhic Midrashim in the Mishna and Tosephtha (јевр.), Bar-Ilan 2 (1964) 84–99; Ch. Milikowsky, Seder ,Olam and the Tosefta (јевр.), Tarbiz 49 (1979) 246–263; J. Neusner, Introduction 129–152; *устуи*, The Tosefta: Its Structures and Its Sources, A 1986 (из: *устуи*, Pur, прерађено; уп. Y. Elman, JQR 78, 1987, 130–136); *устуи*, The Tosefta. An Introduction, A 1992; S. Rosenblatt, The Interpretation of the Bible in the Tosefta, Phil. 1974; A. Schwarz, Studien über die Tosifta, MGWJ 23 (1874) 464–470, 561–568, 24 (1875) 25–31, 87–90. 126–139, 274–281, 325–330, 351–366, 460–472. 492–500; *устуи*, Die Tosifta des Tr. Sabbath, in ihrem Verhältnis zur Mischna, Karlsruhe 1879; *устуи*., Tosifta juxta Mischnarum Ordinem recomposita et Commentario instructa, I Wilna 1890; II F 1902; A. Spanier, Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur, B 1922; M. Tilly, Tosefta, TRE 33 (2002) 680–683; A. Walfish, ,Ihud ha-halakha we-ha-aggada: ,Iyyun be-darkhe ,arikhatah shel ha-Tosefta, J3 Y. Fraenkel, 309–331; P. R. Weis, The Controversies of Rab and Samuel and the Tosefta, JSS 3 (1958) 288–297; S. Zeitlin, The Tosefta, JQR 47 (1957) 382–399; M. S. Zuckerman, Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zueinander, 2 тома, F 1908/09; Supplement 1910; *устуи*, Gesammelte Aufsätze, 2 тома, F 1911/12.

За поједине трактате: Abr. Goldberg, Tosefta Bava Kamma. A Structural and Analytic Commentary with a Mishna-Tosefta-Synopsis (јевр.), J 2001 (део већ у: Talmudic Studies II 151–196); G. Mayer, Ein Zaun um die Tora. Tradition und Interpretation im rabbinischen Recht, dargestellt am Toseftatraktat Kil'ajim, Stuttgart 1973; O. I. Ruiz Morell, Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo. Estudio lingüístico y literario del Tratado Sotah de Tosefta, Estella (Navarra) 1999; R. L. Zeidman, A View of

Celebrations in Early Judaism. Tosefta Avodah Zarah [Idolatry], дисертација, Toronto 1992.

Однос Т према М и *Талмудима*: *W. Bunte*, Der Mischnatraktat Zabim in seinem Verhältnis zum gleichnamigen Traktat der Tosefta, ZDMG 107 (1957) 31–66; *B. Cohen*, Mishnah and Tosefta: a comparative study. I Shabbat, NY 1935; *S. Friedman*, The Primacy of Tosefta in Mishnah-Tosefta Parallels – Shabbat 16,1: *kolkivte ha-qodesh* (јевр.), Tarbiz 62 (1992) 313–338; *исџи*, Mishna-Tosefta Parallels (Shabbat 13,14) (јевр.), Bar-Ilan 26 и даље (1995) 277–288; *исџи*, The Primacy of Tosefta to Mishnah in Synoptic Parallels, у: *Fox – Meacham*, Introducing Tosefta 99–121; *исџи*, Ha-baraitot ba-talmud habavli we-yahasan le-maqbilotehen she-ba-Tosefta, у: J3 Dimitrovsky 163–201; *исџи*, Tosefta Atiqta. Pesah Rishon. Synoptic Parallels of Mishna and Tosefta Analyzed with a Methodological Introduction (јевр.), Ramat Gan 2002; *J. Hauptman*, Rereading the Mishnah. A New Approach to Ancient Jewish Texts, Tüb. 2005; *исџа*, Mishnah As a Response to „Tosefta“, у: *S.J. D. Cohen*, прир., The Synoptic Problem in Rabbinic Literature, Providence, Rhode Island 2000, 13–34; *A. Houtman*, Mishnah and Tosefta. A Synoptic Comparison of the Tractates Berakhot and Shebiit, Tüb. 1996; *B. Katzoff*, The Relationship Between the Baraitot in the Tosefta and their Talmudic Parallels. The Evidence of Tractate Berachot (јевр.), HUCA 75 (2004) јевр. део 1–24 (да ли *Вавилонски Талмуд* особито верно чува текст Т или је наш текст Т већ под утицајем *Вавилонској Талмуда*?); *исџи*, Did Rav Natronai Gaon Use the Tosefta in his Responsa? (јевр.), Alei Sefer 20 (2008) 17–27; *J. Kulp*, Organisational Patterns in the Mishnah in Light of their Toseftan Parallels, JJS 58 (2007) 52–78; *B. De Vries*, Mehqarim 96–129 (за Бм, Мак und Меила) и 148–160 (однос према *Талмудима*); *M. Weiss*, Tosefta-like Chapters in the Mishnah (јевр.), 11<sup>th</sup> WJCS (J 1994) C I 55–62.

## 1. Назив, грађа и садржина

Арамејска реч *џосефџа* (евентуално *џосифџа*; множина *џосафаџа*; јевр. *џосефџи*, множина *џосафџи*) уопштено значи *годџаџак*, *џроширење*, додатно халахичко учење које проширује М (у ширем смислу: *званично учена халаха*). Зато Абаху у пШаб VIII, 1, 11а, оспорава да познаје нову халаху (*ораџа хадаџа*); вероватније је да је чуо *џосефџа айџикџа*, *сџару доџуну*. У ужем смислу Т може означавати књигу с таквим допунским учењем, а нарочито спис који је очуван под тим именом. У Мер 28b, у једној дугачкој реченици, рабински материјал описан је као *хилхеџа*, *сифра*, *сифре ве-џосефџа* (у Шеву 41b додаје се и *џалмуд*); у Кид 49b тако се означава штиво које ученик мора да савлада. Под тим се сигурно подразумевају чврсто уређени традиционални скупови – халаха са својим допунама и халахичким мидрашем, али не и списи који су нам познати под тим именом. Чак и када се у Јома

70а експлицитно цитира из Т (цитат се налази с варијантама у ТЈома IV, 19, L., 247), то не мора обавезно бити наша Т.

Т је халахичко дело које по грађи одговара М: истих шест одељака обухвата исте трактате, чија имена и редослед помало одступају и у предаји Т и у односу на М (овде преузимамо називе трактата и бројеве поглавља према *Zuckerman*-у, иако су дате странице издања *Lieberman* или *Rengstorf*: на пример, ТЈома IV, 19, код *Lieberman*-а је ТКипурим III, 19). Дакле, оно што је речено за М важи и овде. Само трактати *Авоѝ*, *Тамиг*, *Мигоѝ* и *Киним* немају еквивалент у Т; трактат *Келим* у Т подељен је на *ѝроја враѝа* (Бк, Бм, Бб). Т је око 60 процената обимнији од М (*Ma'agarim*-и Академије за јеврејски језик наводе да Т има 394 979 речи, а М 188 483).

Језик Т јесте јеврејски *Мишне*, прожет појединим арамејским реченицама и многобројним позајмљеницама грчког или латинског порекла, баш као и језик М. И рабини наведени у Т одговарају рабинима у М, мада нису увек једнако распоређени.

## 2. Настанак

### а) Традиција

У Санх 86а каже се у име р. Јоханана: „стам тосефта р. Немија“. Уколико се овде мисли на нашу Т, онда се њен анономни део приписује једном учитељу из Уше (Т<sub>3</sub>), из генерација после анонимних реченица М које, наводно, потичу од р. Акиве. Као стварног аутора Т Шерира (ПШГ, L., 34) именује р. Хију бар Аба (Т<sub>5</sub>), Рабијевог пријатеља и ученика, и тако потврђује мишљење заједнице из Кајрована. Исто мишљење заступају Раши (на пример, за Бм 85b) и Мајмонид (у предговору за *Mischne Tora*, J 1957, 9; такође у уводу коментара М који је уредио *Qafih*, I, 33 и даље).

Иначе, различити средњовековни учењаци не везују Санх 86а за нашу Т: тако р. Самсон Хинонски у делу *Сефер Керийуѝ* IV, 1, 12 (прир. *J. M. Sofer*, 158) наводи: „То што они у *Талмуду* називају *Тосефѝом* није исто оно што ми називамо *Тосефѝом*, већ додатак којим се објашњава *Мишна*.“ Нашу Т он описује као дело р. Хије и р. Хошаје (А<sub>1</sub>: један текст који наводи *S. Schechter*, *Saadyana*, C 1903, 141, такође види Хошају као аутора Т). Исто мишљење заступа р. Нисим (990–1062) у уводу у *Сефер ха-Мафѝеаш* (у вТ Ром одштампан пре Бер); то образлаже са Тан 21а, где Илфа (А<sub>2</sub>) каже: „Ако ме неко пита за барајту р. Хије или р. Хошаје, а ја не могу да је објасним помоћу *Мишне*, нека онда паднем с јарбола

и удавим се.“ Касније се такав став налази, на пример, и код Ханеирија, који Т описује као *барајѿе* р. Хије и р. Хошаје (увод уз његов коментар на Авот 12а). Мали број места на којима се у Т помиње р. Хија (на пример, у ТНег VIII, 6, R., 180; ТБеца I, 7, L., 281, наводи се и р. Аба = Рав!) морао би се сматрати каснијим додатком уколико се прихвати ова теза.

У савременој историји истраживања пре свега је *Z. Frankel* преузео приписивање Т Хији и Хошаји. Он сматра да наша Т уједињује збирке Т р. Хије и, у мањој мери, р. Хошаје (Mabo, 22a–27b). Против тога је, на пример, *Albeck* (Mabo, 55 и даље), уз образложење да је само мали део барајти које се у *Талмугума* приписују тим рабинима садржан у Т. *Abr. Goldberg* одбацује тај приговор уз претпоставку да је један уредник само званично уредио учења претходне генерације; редакција Т започета је генерацију касније од редакције М и достигла је врхунац у раду р. Хије, Рабијевог књижевног наследника. Затим је учења р. Хије и његових савременика вероватно уредио р. Хошаја, а последњи, не много обиман слој, уредио је Рав. *Goldberg* верује да Т потиче из периода између 220. и 230. године (у: *Safrai*, I, 283, 294 и даље).

Када се традиционални податак о томе да је р. Хија аутор Т доведе у везу са Санх 86а долази се до вишеструко прихваћене историје развоја Т упоредо са оном М; онда би се морало претпоставити постојање Немијине Т, која допуњује Акивину или Меирову М, а њу је р. Хија затим прерадио и завршио ослањајући се на Рабијеву М. Сврха Т, према том традиционалном схватању, јесте допуна М (како не би био заборављен танаитски материјал којег нема у њеној грађи), то јест она је коментар уз М.

*J. N. Epstein* (ITL, 242 и даље) такође преузима традиционалне податке који Т доводе у везу с Немијом и Хијом, али Немијину Т не види као допуну Акивине М, већ као допуну М Шимона бен Гамалила II, која је тада била званична М; р. Хија је сакупљао халахе које одступају од Рабија, то јест оне које су настале после њега; ипак, његов зборник није наша Т. Та *Epstein*-ова реконструкција не само што уводи нове непознанице већ и далеко надилази оно што се може доказати на основу извора.

#### б) Однос Тосефте ѿрема Мишни

Т се готово увек сматрала допуном М, насталом непосредно након ње. Због тога је Т у историји истраживања увек посматрана на основу односа према М, а никада самостално. Такав став легитиман је уколико се Т не тумачи на основу М. Главни задатак



истраживања Т јесте ближе одређивање њеног односа према М, али и према барајтама и *Талмудима*.

Поређење Т и М показује мноштво односа најразличитије врсте, слично основним чињеницама синоптичког питања у истраживању Новог Завета. Зато је разумљиво то што се за решавање проблема примењују методе које се тамо користе. То важи и за постављање неопходне синопсе Т и М (и других паралела). Односи Т–М могу се овако сажети:

1) Т је дословце једнака М или показује само мале разлике у односу на њу.

2) Т даје имена аутора за анонимне реченице у М или допуњује М додатним напоменама и расправама.

3) Т делује као коментар ненаведеног материјала М, па се често не може ни разумети без М; с друге стране, у М има и текстова који се не могу разумети без Т.

4) Т даје додатни материјал без непосредног освртања на штиво које је заједничко са М (пре свега, више хагадског и мидрашког штива).

5) Т противречи М у халахи или у именима настављача традиције.

6) Редослед упоредног штива у Т углавном је исти, мада је често и различит у односу на М. Често изгледа као да Т даје првобитан редослед и саму халаху у старијем облику (детаљно обрзоложено у: *S. Friedman, Tosefta Atiqta*, о бројним деловима Песахима; исп. *исײו*, у: *Introducing Tosefta*; такође и *J. Hauptman*).

7) Стил Т није тако изразито обликован и обрађен као стил М. Тачно је да постоје мнемонички потези, али они нису тако значајни као у М. Чини се да Т, за разлику од М, није била обликована за учење напамет и усмену предају (*J. Neusner*).

Приказане чињенице, проширене посматрањем барајти из оба *Талмуда*, а које су паралелне са Т (да ли су оне узете из Т, потичу ли из неке упоредне традиције или су, обрнуто, талмудске барајте биле грађа за Т?), у историји истраживања тумачене су на врло различите и противречне начине. Толики број објашњења, међутим, не почива само на вишеструком значењу чињеница већ и на често селективном вредновању тих чињеница.

Најобимније студије о Т написао је *M. S. Zuckermann*, издавач Т. Он је деценијама радио на својој тези, коју је у коначном облику приказао 1908–1912. године. Према његовом мишљењу, Т је М нашег пТ, док је наша М вавилонска. Тиме он објашњава чињеницу да се пТ понекад поклапа са Т; тамо где се пТ поклапа са М он види интерполацију или измене текста. Касније је

у своју тезу унео и то да Рабијево дело обухвата нашу М и Т, дакле да обе постоје у пТ; вавилонски амореји признали су само делове овог списка, то јест нашу М. Када је М постала опште-прихваћен кодекс, у Т су изостављени многи упоредни текстови, чиме је она изгубила првобитну кохерентност. Та претпоставка, коју је *Zuckermandel* хтео да ојача и својим издањем Т, наишла је на готово опште одбијање и није одржива. Ипак, оправдан је став да однос М и Т не треба посматрати само једнострано, на основу М.

*J. H. Dünner*, чије је истраживање о Т из 1874. године освануло упоредо с најранијим издањем *Zuckermandel*-ове тезе, такође се удаљио од традиције, али у другом правцу: он сматра да је Т постталмудска компилација која се састоји од талмудских барајти и правога танаитског материјала (тима покушава да објасни разлике између Т и талмудских барајти). По томе је *Dünner* претеча *Ch. Albeck*-а и његових ученика. Сличан став има и *I. H. Weiss* (*Dog II*, 193 и даље): он наводи да Т потиче од једног палестинског компилатора који је радио у Вавилону у V веку, ако не већ и у IV, и који је, поред разних других извора, користио и *Талмуге* (*Weiss* то образлаже чињеницом да се бројне реченице из Т у *Гемару* јављају као изреке амореја).

*A. Spanier* је понудио ново решење односа М и Т; претеча таквог решења јесте *A. Schwarz*, који се трудио да Т преуреди на основу М. *Spanier* описује Т као „посебно издање бележака за *Мишну*“; сакупљач који их је одвојио од М и саставио као самосталне много тога је при том додао и одузео како би новом делу, макар у скромној мери, дао изглед јединствене целине“ (*Toseftaperiode*, 47). Иначе, такве белешке уз М постојале су већ и за Акивину М; Раби их је делимично унео у своју М, што објашњава многе паралеле између М и Т, а које знатно надилазе особине бележака (стр. 74). Наравно да се *Spanier*-ова теза односи на писану верзију М.

*A. Guttmann* заступа сличну тезу: „Чини се да је циљ уредника *Тосефтије* прво био да прикупи танаитски материјал који није унет у *Мишну*, без обзира на то да ли он *Мишну* допуњава, објашњава, противречи јој или само даје варијанте“ (1). Од тог материјала аутор је саставио релативно самостално дело, иако је Т представљала само допуну М (2). Одступање редоследа у Т од онога у М *Guttmann* објашњава тиме што је у почетку постојала само обична картотека танаитских исказа, при чему су поједини трактати већ били повезани. Када су ове картотеке биле прерађене у књиге, то јест свитке, ти трактати задржали су редослед из М, док се код осталих редослед пореметио (176 и даље). Ова теза

је, баш као и *Spanier*-ова, наишла на мало одобравања и треба је посматрати као незадовољавајуће решење; она преноси превише савремених књижевних тековина у талмудско доба.

Свака од наведених теорија о Т пружа половично решење. Ипак, наведени односи између М и Т нису подједнако заступљени у целокупном том делу; у већој мери су различити у појединим трактатима Т. Зато није могуће донети половичну одлуку о односу Т према М. Трактати Т пре свега се морају посматрати појединачно.

Та самосталност трактата види се већ у дужини Т, а у односу на М: Т је четири пута дужа од М; зато су и многи трактати у Т дужи него у М, неки су готово исте дужине (на пример, Јад), док су неки чак краћи (на пример, Шек).

По садржају и грађи многи трактати Т угледају се на М, иако Т садржи више материјала, не коментаришу се поједини делови М или је редослед садржине другачији. Пример је Тер (уп. *Gütting* у *Гисенској Мишни*, на коју се односе и следећи цитати, 27–31), где је за Т често потребна М за боље разумевање, док М готово уопште не зависи од Т. Слично је и када је реч о Шеви (*D. Correns*, 28 и даље), где се такође Т односи на М, али можда ипак на њен ранији текстуални облик [уп. и *De Vries*, *Mechqarim*, 101 (о Бм) и 108 (о Мак)]. То не говори о непосредној зависности од текста М, већ о томе да Т и М имају корене у заједничкој, негованој и уређеној традицији, како претпоставља и *W. Bunte* за трактате Мас и Мш (16–26), где је Т потпуно разумљива и без М. Насупрот томе стоји Сука, где се многи изрази из Т једва могу разумети без М, па се Т готово и не може тумачити без М (в. *H. Bornhäuser*, 18–25). Другачије мишљење заступа *K. H. Rengstorf* за Јев (46–52): Т се не ослања на М, већ обрнуто. Пре би се Т могла допуњавати из М. Потпуно другачије виђење има *H. Bietenhard* (18–22) на основу *Соѿе*, где се лакше М може допунити на основу Т него обрнуто. За целокупан одељак *Тохароѿ* *J. Neusner* (*Pur.* XXI, 15) закључује да се Т заиста мора разумети као допуна *Мишне* и њен први коментар. С друге стране, одељак *Кодашим* главни је аргумент онима који Т посматрају као самостално дело.

Списак наведених закључака могао би се проширити. Његова разноликост не потиче само од схватања појединих истраживача, нити од нејединственог начина постављања питања о односу М и Т. Она се може образложити објективно различитим међусобним односом појединих трактата М и Т, што је свакако последица различите предисторије трактата или одељака Т. Детаљније упоређивање не би довело до јединственог закључка ни за трактате појединачно [*P. Schäfer*, *JJS* 37 (1986) 147–149].

## в) Однос Тосефте ѿрема Талмудима

У претходним напоменама о историји истраживања укратко је било речи и о односу Т према барајтама оба *Талмуда*. Ни када је реч о том веома важном питању за смештање Т у историјске оквире, не постоје убедљиве чињенице:

1) Једини експлицитни цитат Т у *Талмудима* налази се у трактату Јома 70а. На основу варијаната текста, међутим, не може се одлучити да ли текст који се ту наводи као Т заиста потиче из наше Т или из сличне истоимене збирке.

2) Бројне барајте у *Талмудима* (готово) дословце одговарају Т.

3) Остале барајте у *Талмудима* суштински се поклапају са Т, али језички знатно одступају.

4) Амореји у *Талмудима* често расправљају о проблемима чије би им решење морало бити познато из Т. Да ли не познају Т, или је не признају као одлучујући ауторитет за халаху, или једноставно нису поседовали одговарајући текст Т (ипак, не износе се увек одговарајући цитати М као доказ, иако би се морало претпоставити да познају М)?

Ова разматрања допуштају различита тумачења која могу поцитати из две школе. Њихови најистакнутији представници у протеклим деценијама били су *J. N. Epstein* и *Ch. Albeck*, али оба становишта потичу из много даље прошлости.

*Epstein* сматра да се у оба *Талмуда* показује познавање Т, али на различите начине: једна претеча форме данашње Т довела је до барајти вТ, док барајте у пТ, које су текстуално много ближе Т, потичу непосредно из наше Т. Чињеница да се у *Талмудима* Т понекад не цитира, иако би била корисна у појединим расправама, не треба придавати велики значај јер она не указује на непознавање Т.

За *Albeck*-а, међутим, често одступање текста талмудских барајти од његових паралела у Т, као и чињеница да се у *Талмуду* на одлучујућим местима не цитира Т, доказ је да уредници оба *Талмуда* још нису познавали Т; они су у већој мери цитирали из других зборника барајти, који су онда (можда с *Талмудима*) постали извор наше Т. Зато се коначна редакција Т може сместити на крај аморејског доба.

Став између поменутих заузима *B. De Vries*. Он сматра да то што Т није узета у обзир у талмудским расправама не говори о томе да је она била непозната у време настанка појединих сугија, а да поготово не говори о томе да је била непозната приликом коначне редакције, за коју се можда уопште није сматрало да сугије треба да допуни цитатима из Т. Као основу барајти у *Талмудима* *De Vries* види зборник барајти који допуњава М и који

су амореји поседовали у писаном облику; он се није подударао с нашом Т (као образложење наводи, пре свега, одступања у редоследу текста), није ни претеча Т, али користи старији слој традиције повезан са Т. Други аутори (као *P. R. Weis* и *A. Weiss*) релативизују проблем претпоставком да су поједини амореји познавали Т, док је други нису познавали.

Темељно истраживање на основу трактата *Песахим* даје *Y. Elman*, чија позиција наликује *Albeck-овој*, али је ипак нијансиранија: многе барајте у *Вавилонском Талмуду* које подсећају на Т делују „независно“: „these Toseftan baraitot came to the Bavli's redactors as individual baraitot, perhaps loosely connected, and not as part of a Tosefta-like composition“ (*Authority*, 278). Због тога још није сасвим искључено то да би се Т могла датовати и раније (премда се не би могло ни са сигурношћу тврдити да је тако). „If the Tosefta's language points to an early date, that is either because it was reduced to written form at an early date but then neglected, or because its constituent components existed in writing and were not altered by its redactors ... In any case, early or late, the Tosefta was not known as such in Amoraitic Babylonia“ (281).

### і) Да ли йосїтоји решење?

Различитост предложених решења показује да смо још веома удаљени од општеприхватљивог приказа историје настанка и сврхе Т. Можда су разлог томе и наша питања која не испуњавају у потпуности захтеве проблематике. Сигурно да *Albeck-ови* аргументи за касно датовање Т нису довољни, као што с пуним правом наглашава *Y. Elman*. Одступања у тексту барајти наспрам Т могла би делимично потицати од немарног начина цитирања и намерне обраде (то мишљење заступа пре свега *S. Friedman*, *На-барaitot*: Редактори вТ много се слободније опоходе с барајтама него редактори пТ), а делимично и из зборника паралелних са Т. Објашњење према коме редактори Т нису узимали у обзир због ограниченог ауторитета (тако тврди већ *Alfasi*: Т. није халаха), превише поједностављује проблем, барем у случају вТ. С друге стране, непознавање Т (или њених делова) у неким круговима не доказује да она тада није постојала. Подударности Т и М превелике су да би се без стварног доказа време настанка Т превише удаљило од времена настанка М.

На сложеност проблема указује и развој схватања *J. Neusner-а*, који је у књигу *History of the Mishnaic Law* унео превод и коментар Т, али је убрзо схватио да је погрешно у погледу Т: она је, у ствари, постмишнајска и не може ништа рећи о историји закона М

(The Tosefta IV, NY 1981, XV и даље). У VI, 1977, X, он наводи да је време настанка Т непознато – негде између 200. и 450. године; у II, 1981, IX, као време настанка наводи крај IV века. Ипак се 1986. године поново окренуо претходном становишту да се „главни део редакције *Tosefta* – уређивање и распоређивање постојећег материјала“ мора сместити у време „између прелиминарне редакције *Мишне* и њеног коначног уобличавања“ (The Tosefta, 99; уп. 7). Слично, мада опрезније, изјашњава се у поглављу XXIII увода у ново издање тома VI свог превода Т (1990): Т је састављена после завршетка М, али пре пТ, и сигурно је дело из III века. Само мали део њене садржине „могао је добити коначан облик пре довршавања *Мишне*“ (уп. Introduction 131; слично и у новом уводу уз превод Т, 2002, XIV–XVI).

Сигурно је да је Т у свом коначном саставу постмишнајска и тако већ аморејска, мада с почетка аморејског доба. Не постоје чврсти разлози против претпоставке да је Т коначно уређена крајем III или почетком IV века. Због језика и посебне блискости са пТ није спорно ни да се редакција Т одвијала у Палестини; и само преузимање вавилонских барајти у текст – што се вероватно догодило у касније доба (в. *Elman*, Babylonian Baraitot, о Сук 2,8–3,1). Наравно, мора се рачунати и с каснијим проширивањима Т, пре свега због продирања текстова из М, као што су и текстови Т продирали у М; такође су касније у Т унете и талмудске барајте. Такве измене текста сигурно су биле могуће због тога што Т није имала званичан статус као М, па се тако могла толико изложена намерним прилагођавањима каснијој халахи као што је то била М. Зато је облик текста Т са сигурношћу више трпео због дугог запостављања.

На основу свега што је речено не може се једногласно одговорити на питање о односу Т и М, то јест о томе у којој је мери Т заиста „допуна“ *Мишне*, а у којој је мери самостално дело, па је зато и њен назив погрешан, као што неки истраживачи тврде. Овде се свакако не може дати искључив одговор. Мора се узети у обзир и историјски развој: тако је Т првобитно могла бити зборник халахе који је ишао упоредо са М, али је ипак био независан од ње; по „канонизацији“ М он се почео посматрати само као допуна М, што је имало одређен утицај на даљу историју текста; ипак, то није довело до јединствене и подробне ревизије Т. Могућа је и раздвојена историја настанка појединих трактата Т, која је довела до појаве различитог односа према М. Ова решења могуће је и комбиновати.

Подједнако отворено јесте и питање о *сврси* Т: да ли је она првобитно смишљена као важећа халаха (у супарништву са М) или

као додатна књига учења уз М, то јест њен први коментар? Одговора на ово питање нема јер, између осталог, не можемо са сигурношћу утврдити изворе Т, нити њен првобитни облик. Аутор /или аутори/ Т свакако нису били пуки састављачи барајти који су их пренели у непромењеном облику. Не може се доказати да је Т настала без познавања свих барајти које ми знамо из оба *Талмуда*, а које у њој нису садржане; исто тако не може се доказати ни да је управо Т – и поред текстуалних одступања од талмудских барајти – увек преносила првобитан вид текста. Ни унутрашње противречности и понављања у Т нису довољан аргумент за мишљење да се уредник Т бавио искључиво сакупљањем материјала. Тешко је разазнати шта је заиста била сврха Т, баш као што је немогуће дати и одговоре на многа друга питања о њеној књижевној историји. Она је, упркос свим досадашњим напорима, и даље нејасна.

### 3. Текст *Тосефти*

#### а) *Рукойиси*

Једини потпун рукопис Т јесте *рукойис из Беча* (National Library Vienna, Hebr. 20, Katalog Schwarz, № 46). И њему, међутим, у средини недостаје неколико листова, који су касније обновљени, као и Заб I, 3 – III, 1 (недостаје један лист); 227 листова, из XIII–XIV века. По типу текста сличан је текстовима из Генизе и сефардској породици текстова. Опис: *M. S. Zuckerman, Der Wiener Tosefta-Codex, Magdeburg 1877.*

Старији од рукописа из Беча јесте *рукойис из Erfurtha*, који, међутим, обухвата само прва четири одељка (после три и по поглавља трактата Зев писар је прекинуо с радом, иако је још било простора). Ашкенаско писмо, 222 листа, XII век (на последњој страни налази се потврда о залогу из 1260. године). Првобитно је био заведен као рукопис пТ, затим погрешно препознат као М, а тек 1870. године *Z. Frankel* потврдио га је као Т. Од 1979. године налази се у Краљевској библиотеци у Берлину, сада на Одељењу за оријенталистику Државне библиотеке у Берлину (2°1220).

Опис: *M. S. Zuckerman, Die Erfurter Handschrift der Tosefta, B 1876. Sprachl. Analyse: H. Nathan, The Linguistic Tradition of Codex Erfurt of the Tosefta (јевр.), дисертација, J 1984; N. Braverman, An Examination of the Nature of the Vienna and Erfurt Manuscripts of the Tosefta (јевр.), Language Studies 5–6 (J3 I. Yeivin), J 1992, 153–170 (уп. и његову дисертацију, J 1995, о лексици и гла-*



голима у М/Т); *M. Mishor*, On the Vocalization of MS Erfurt of the Tosefta (јевр.), Les. 64 (2002) 231–244; *исџи*, On the Origin of the Vocalization System of MS Erfurt (јевр.), Les. 67 (2004/2005) 161–165 (оријентални, а не европски ток).

Текст у паралелама са М чешће одступа од М него бечки рукопис (мада ни супротни примери нису реткост). У поређењу с бечким рукописом већи степен независности у односу на М могао би се сматрати и предношћу, премда би се то тек требало детаљније преиспитати. То често важи и за већу подударност с текстом вавилонских барајти него с палестинском верзијом текста, која се често приписује управо овом рукопису, а насупрот рукопису из Ерфурта. Ослањајући се на *I. Ta-Shma*-у, *P. Schäfer* претпоставља да је специфичност ерфуртског рукописа „the product of the aggressive Ashkenazi revision“ (JJS 40, 1989, 92). Ревизија на коју се ослања аутор, тј. на којој се заснива непосредни узор ерфуртског рукописа, извесно, међутим, није била особито темељна. Та рецензија текста Т знатно је, штавише, старија и упућује на Оријент (*уџ. Mishor*). Мали фрагмент Т из Фаенце, записан током X века у оријенталним квадратним писмом са Ер 9,25 и даље verso 10,2 и даље (*M. Perani*, *Henoch* 14, 1992, 303 и даље) већ упућује у том правцу. Касније је у Нурсији пронађен још један лист, као и горња четвртина наредног листа истог рукописа: Нед 4,8–6,5 и 7,4–5 (*M. Perani*, *Il più antico frammento della „Genizah italiana“: La Tosefta di Norcia [око 1000]*, у: *исџи*., прир, Ла „Genizah italiana“, Bologna 1999, 261–265; у вези с датовањем: *E. Engel*, у: *M. Perani*, *C. Ruini*, „Frammenta ne pereant“, *Ravenna* 2002, 90). Упркос бројним мањим преклапањима с бечким рукописом, овај рукопис свакако припада породици рукописа из Ерфурта (уп. *G. Stemberger*, *I frammenti della Tosefta di Norcia*, у: Ла „Genizah italiana“, 267–273). *A. Schremer* с правом тврди да форма текста ерфуртског рукописа не проистиче из касне хармонизације с *Вавилонским Талмудом*, већ да је у много ком погледу ближа пТ од бечког рукописа, с којим се заједно убраја међу ране рецензије текста Т: *A. Schremer*, *The Text-Tradition of the Tosefta: A Preliminary Study in the Footsteps of Saul Lieberman* (јевр.), JSIJ 1 (2002) 11–43.

Одељак *Моег* (пре њега *Хулин*) сачуван је и у *рукопису из Лондона* (British Museum, Add. 27296). Сефардско писмо, XV век. Чини се да тежи уједначавању између ерфуртског рукописа и верзије која је заступљена у бечком рукопису.

Четири листа једног рукописа Т који је у уско повезан с бечким рукописом (XIII век, делови Рх, Јома, Мер) открио је *M. Perani* у Државном архиву у Болоњи. Тај би рукопис могао бити значајан предложак за прво штампано издање (*M. Perani*, *G.*

*Stemberger*, Nuova luce sulla tradizione manoscritta della Tosefta: I frammenti rinvenuti a Bologna, Henoch 16, 1994, 227–251).

Бројни фрагменти из *Каирске џенизе* налазе се пре свега у Кембриџу (на пример, Ер VIII – Пес IV, фрагменти трактата Јев и Пара I–IV) и у JThs NY (скоро целокупан Јев у различитим фрагментима). Уп. *J. Bowman*, Fragments of the Tosefta from the Cairo Genizah and Their Importance for the Text of the Tosefta, Glasgow University Oriental Society, Transactions 11 (1942–1944), Hertford 1946, 38–47. Кратак опис рукописа: *M. Lutzki*, у: *S. Lieberman*, Tosefta Zeraim, 8–13. Ту се још увек не обраћа пажња на један рукопис из Централне библиотеке у Цириху (*Z Heid 38*), вероватно из XVII века, који обухвата прва четири одељка; писац је користио бар један рукопис (*K. H. Rengstorf*, Die Tosefta. Text, том I, Stuttgart 1983, XXI Anm. 43).

Транскрипције рукописа из Беча, Erfurta и Лондона, фрагмената из Генизе, укључујући оне пронађене у Италији, и прво штампано издање доступни су на интернету захваљујући *S. Friedman*-у и *L. Moscovitz*-у, баш као и каталог фрагмената из Генизе: <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim>.

Лоша рукописна предаја Т даје посебно значење текстуалном сведочењу средњовековних аутора чије је цитате прикупио *S. Lieberman*: Tosefet Rishonim, 4 тома, J 1937–1939 (репр. NY 1999).

### б) Штампана издања

Прво штампано издање налази се у Алфасијевим *Талмудским комјендијама*, V 1521; ово издање почива на рукопису који је у међувремену изгубљен; он је постао основа готово свих каснијих штампаних издања. Већ је штампар препознао грешке у рукопису, али није хтео да их исправља по свом нахођењу. У издању вТ из Вилњуса из 1860–1873. године Т се налази у наставку трактата вТ (додате варијанте из бечког рукописа с временом су нестајале, тако да их у одељку *Тохарот* уопште нема). За рана штампана издања в. *M. E. Abramsky*, The printed Tosefta (Bibliography) (јевр.), KS 29 (1953) 149–161.

*M. S. Zuckermann*, Tosephta, Pasewalk 1880; додатак с прегледом, регистром и речником, Trier 1882. Он наводи да је до Зев V, 5, за основу узео рукопис из Erfurta, а затим бечки рукопис, с тим што је дао варијанте из рукописа, као и из штампаних издања. Ипак, рукопис из Erfurta није прецизно пренет, док је бечки рукопис непотпун. Према *Lieberman*-у, ово издање углавном одговара издању Ром (вТ, Ром, Вилњус). У то време ово

издање било је велики подухват, иако не задовољава у потпуности. Још није замењено другом збирком, али га је *S. Lieberman* допунио вредним додатком: *Taschlum Tosefta*, објављена с новим *Zuckerman*-овим издањем, Ј 1937.

*S. Lieberman*, *The Tosefta*, NY 1955–1988, обухвата, у пет томова, одељке *Зераим*, *Моег*, *Нашим* и три *Бавоша Незикина*. Основа издања је бечки рукопис; садржи варијанте из рукописа из Ерфурта, из првог издања и из Генизе (приложен факсимил фрагмената из Генизе). За разлику од *Zuckerman*-а, не даје смешан текст, чак ни када се, у изузетним случајевима, у текст уноси начин читања из рукописа из Ерфурта или из првог штампаног издања (што се увек назначава); кратак јеврејски коментар и подробен попис рабинских паралела.

*K. H. Rengstorf* са сарадницима, серија *Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta*; до сада су објављена два тома текстова: *Toxaroi* и *Зераим*, Stuttgart 1967 и 1983, и уз то свеска с текстом, преводом и објашњењем: *Јев* (1953). Као основни текст *Rengstorf* даје рукопис из Ерфурта, али након Зев мора да пређе на бечки рукопис. Његово издање представља важну допуну *Lieberman*-а и увек му треба дати предност у односу на *Zuckerman*-ово издање.

Методолошки ослоњени на Т из Штутгарта јесу следећи радови: *F. H. Bietenhard*, *Der Tosefta-Traktat Sota*. Hebr. Text mit krit. Apparat, Übers., Komm., Bern 1986.

*D. E. Y. Sarnor* са сарадницима заслужан је за издање *ТСота: Tosefta Massekhet Sota*, Boston 1970 (на основу бечког рукописа; увод: *Computer-Aided Critical Editions of Rabbinic Texts*).

*R. Neudecker*, *Früh-rabbinisches Entscheidungsrecht. Der Tosefta-Traktat Gittin*, R 1982 (превод, коментар, репродукција рукописа из Ерфурта).

### в) Преводи

*Biagio Ugolini* издао је латински превод тридесет једног трактата Т с јеврејским текстом: *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, томови 17 и 18 (*Моег*), 19 (*Когашим*), 20 (*Зераим*), V 1755–1757.

*J. Neusner* је једини до сада дао потпун превод: *The Tosefta. Translated from the Hebrew*, 6 томова, NY 1977–1986 (том I, *Zeraim*, прир. *J. Neusner*, *R. S. Sarason*). Преводи су узети из *History of the Mishnaic Law J. Neusner*-а и његових ученика (в. стр. 174).

Немачки превод и објашњење: у *K. H. Rengstorf* (потом *G. Mayer* и *M. Tilly*), прир., *Rabbinische Texte*, Stuttgart 1960; до сада 14 томова: I 1–5 *Seder Zeraim*, 1971–2001, прев. *P. Freimark*, *W. F.*

Krämer, G. Lisowsky, E. Lohse и G. Mayer; 5 Seder Moéd, 1993–2011, прев. L. Doering, F. G. Hüttenmeister, G. Larsson, H. Bornhäuser, G. Mayer и M. Tilly; IV,3 Seder Nezikin, Sanhedrin-Makkot, прев. B. Salomonsen, 1976; VI 1–3 Seder Toharot, прев. W. Windfuhr, G. Lisowsky, E. Schereschewsky, G. Mayer и K. H. Rengstorf, 1960–1967; Faszikel mit Yev (Rengstorf, 1953).

Шпански превод с јеврејским текстом и примедбама: O. Ruiz Morell, A. Salvatierra Ossorio, Tosefta III Nashim. Tratado rabínico sobre las mujeres, Estella 2001.

### i) Конкорданца

H. J. Kasowski, Thesaurus Thosephtae. Concordantiae Verborum quae in Sex Thosephtae ordinibus reperiuntur, 6 томова, J 1932–1961 (томови 5, 6, прир. M. Kasowski).

## 4. Коментари Тосефѝе

Према сведочењу гаона, Т се проучавала већ у њихово време (на пример, ПШГ, 42, шпанска рецензија); међутим, она се дуго проучавала искључиво у вези са М (пре свега *Зераим*: најважнији су *Мелхицедек из Сијонѝа* и *Самсон из Сенса*) или пТ. Самостални коментари Т настали су тек у XVII веку. Први коментар дао је р. Аврам ха-Јакини, присталица Шабетаја Цевија, али он није сачуван. Његов најмлађи савременик Аврам Гомбинер (око 1637–1683) написао је кратак коментар за ТНезикин, додатак делу чији је аутор његов зет Моше Јекутиел Кауфман Лехем ха-Паним, под насловом *Маѝен Аврам*; објављен је 1732. године у Амстердаму. Најзначајнији традиционални коментар Т написао је *David Parigo* (1718–1790): *Sefer Chasde David*. том I, Zeraim, Moed, Naschim, Livorno 1776; II, Neziqin, Livorno 1790; III, Qodaschim, J 1890 (репр. I–III, J 1971); IV 1–3, Toharot, J 1970–1977. Треба навести и коментар који је дао *Елија ѝаон* из Вилњуса (1720–1797) за ТТохарот (у Т Ром, Вилњус 1881). Он је заслужан за процват студија Т у Литванији. Одатле потиче и *Јехескел Абрамски*, аутор последњег великог коментара Т: *Hazon Yehezqel*, објављивано у деловима и с бројним издањима од 1925; целокупно издање 6 томова у 12 делова J 2000–2003.

Још не постоји савремени коментар целокупне Т, али постоје три значајна подухвата: S. Lieberman, ТК, обухвата одељке *Зераим*, *Моед*, *Нашим*, као и три *Бавоѝа Незикина*. То је врло под-

робан коментар који објашњава и многе паралелне делове из М и оба *Талмуда*. У њему се налазе и вредна језичка објашњења, пре свега за грчке позајмљенице. Међутим, прилози у виду напомена и детаљне расправе о појединим местима у тексту одвлаче пажњу са ширег текстуалног контекста. И поред тога, ово је најважнији коментар Т који поседујемо. За разматрање Т из ране предаје текста значајан је и *Lieberman*-ов *Tosefet Rishonim*, 4 тома, Ј 1937–1939.

Т коју је са сарадницима уредио *K. H. Rengstorf* такође је пропраћена коментарима у преведеним томовима (в. 3в). Они нису толико обимни као у *Liebermann*-овом ТК, такође су у облику појединачних напомена, па се ни ту не обраћа довољно пажње на књижевни контекст, као ни на јеврејску традицију тумачења; ипак, корисна је за емпиријска питања и сматра се драгоценом допуном за ТК (нарочито за *Tocharon*, тамо где постоје недостаци у ТК).

*J. Neusner* је у делу *History of the Mishnaic Law* такође коментаришао читаву Т у поређењу са М (одељак *Зераим* обрадили су његови ученици) и при томе је обратио пажњу на велика књижевна питања која су до тада била запостављана (в. стр. 174).

### III. Палестински Талмуд

*Општиа литератјура:* M. Assis, On the Question of the Redaction of Yerushalmi Neziqin (јевр.), Tarbiz 56 (1986) 147–170; A.J. Avery-Peck, Yerushalmi's Commentary to Mishnah Terumat: From Theology to Legal Code, у: W. S. Green, прир., Approaches IV 113–136; H.-J. Becker, Die großen rabbinischen Sammelwerke Palästinas. Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba, Tüb. 1999. (уп. Ch. Milikowsky); N. Be'eri, Exploring Ta'anot. Yerushalmi, Tractate Ta'anot – Forming and Redacting the Traditions (јевр.), Ramat Gan 2009; M. Benovitz, Transferred Sugyot in the Palestinian Talmud: The Case of Nedarim 3:2 and Shevuot 3:8, PAAJR 59 (1993) 11–57; B. M. Bokser, An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud, ANRW II 19,2 139–256 (репр. у: J. Neusner, The Study II 1–119, али с пагинацијом ANRW, која се и овде користи; даје се значајан *status quaestionis*); J. N. Epstein, IAL 271–606; Z. Frankel, Mavo (Klassiker); L. Ginzberg, A Commentary on the Palestinian Talmud I, NY 1941 (издање 1971), јевр. увод (= Mavo); Abr. Goldberg, The Palestinian Talmud, у Safrat I 303–319; C. Hezser, Form, Function and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Neziqin, Tüb. 1993; M. Katz, Yerushalmi, End of Tractate Avoda Zara – The „Missing Yerushalmi“ Revisited (јевр.), Sidra 12 (1996) 79–111; S. Lieberman, On the Yerushalmi (јевр.), J 1929, <sup>2</sup>1969; *исџиу*, The Talmud of Caesarea (јевр.), прилог 2 уз Tarbiz, J 1931; *исџиу*, Siphre Zutta (The Midrash of Lydda). II The Talmud of Caesarea, NY 1968; E. Z. Me-lammed, Introduction 499–644; C. Milikowsky, On the formation and transmission of Bereshit Rabba and the Yerushalmi; questions of redaction, text-criticism and literary relationships, JQR 92 (2002) 521–567; L. Moscovitz, Sugyot Muhlafot in the Talmud Yerushalmi (јевр.), Tarbiz 60 (1990), 19–66; *исџиу*, Parallels Sugiot and the Text-Tradition of the Yerushalmi (јевр.), исто 523–549; *исџиу.*, Lishanei Aharinei in the Talmud Yerushalmi (јевр.), Sidra 8 (1992) 63–75; *исџиу*, On the Aggadic ‚Foreign Bodies‘ in the Yerushalmi (јевр.), Tarbiz 64 (1994) 237–258; *исџиу*, Le-darkhe shilu-ban shel ha-aggadot bi-Yrushalmi – berurim rishonim, Asufot 11 (1995) 197–209; *исџиу*, The formation and character of the Jerusalem Talmud, CHJ 663–677; *исџиу*, The Terminology of the Yerushalmi. The Principal Terms (јевр.), J 2009; J. Neusner, Judaism in Society: The Evidence of the Yerushalmi, Chicago 1983 (издање А 1991); *исџиу*, The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation, том 35, Introduction. Taxonomy, Chicago 1983; *исџиу*, The Yerushalmi – The Talmud of the Land of Israel: An Introduction, Northvale NJ 1993; *исџиу*, Introduction 153–181; *исџиу*, Judaism 139–193. 224–248; L. I. Rabinowitz – S. G. Wald, EJ<sup>2</sup> XIX 483–487; P. Schäfer, прир., The Talmud Yerushalmi; Y. Sussmann, We-shuv li-Yerushalmi Neziqin, у: Talmudic Studies I 55–133; *исџиу*, Pirque Yerushalmi, у: Talmudic Studies II 220–283;

H.-P. Tilly, Zur Redaktion des Traktates Moed Qatan des Talmud Yerushalmi, F 1995; G. A. Wewers, Probleme der Bavot-Traktate. Ein redaktionskritischer und theologischer Beitrag zum Talmud Yerushalmi, Tüb. 1984.

## 1. Појмови: назив

*Талмуд* (од *ламад*, *учићи*, то јест *лимад*, *погучаваћи*) значи *проучавање* (као *теоретско делање*, супротно од *маасе*, *делање*, *извршавање зајовести*), али и *поука*, *учење* (тако је већ у Кумрану: 4QpNah II, 8), а означава пре свега поуку која долази из Библије, а тако и писани доказ. То се види у честим исказима *шалмуд лomar*: „Постоји поука из Библије где се каже...“; то јест, краће, „Библија нас учи“; *мај шалмуда*: „Какав библијски доказ постоји?“; *јеш шалмуд*: „Постоји библијски доказ“. Пошто *лимид* тако значи и *извешти нешићо из Библије*, *Талмуд* се повремено може заменити мидрашем. Али *Талмуд* може означавати и целокупно традиционално *учење*, пре свега учење амореја проистекло из тумачења М, а које стоји насупрот Библији и М (на пример, Кид 30а). Такву дефиницију даје и Шерира (ПШГ, L., 51): „*Талмуд* је мудрост раних учитеља који су у њему тумачили разлоге *Мишне*“. Уп. *Bacher*, ET, I, 199–202; II, 234 и даље; *Albeck*, *Mavo* 3 и даље; *Melammed*, Introduction, 323–326.

*Гемара* (*гемар* на вавилонском арамејском не значи само *говориши* већ и *учићи*) јесте *учење традиције*, то јест *традиционално учење*, супротно од *севара*, логичког извођења нових учења (на пример, Ер 13а; 60а). Ово учење усмене *Торе* сматра се *довршењем* писане *Торе* и проучавања уопште. Формулација из Ер 32b: „Да ли сте то унели у *Гемару*?“ (традиционално тумачење М), води до гаонске језичке употребе која *Гемару* схвата као *попуњавање* М аморејским тумачењем. Због цензуре *Гемара* се, уместо *Талмуда*, нашла у штампаним издањима *Талмуда* (од издања из Базела 1578–1581. године), где после текста М стоји *Гемара* као наслов аморејског тумачења и тако постаје његов уобичајен назив. Уп. *Bacher*, ET, II, 28–33; *Albeck*, *Mavo*, 4–7; *Melammed*, Introduction, 326–330.

*Палестински Талмуд* – у својој постојбини првобитно називан само *Талмудом* – појављује се у раним наводима под различитим називима. У респонзама гаона он се наводи као *Талмуд Ерец Јусраел*, али и као *Гемара де-Ерец Јусраел*. У великим зборницима халахе назива се *Талмуд де Маабра*, *Талмуд зајада*, очигледно на основу честог начина казивања у вТ: „На западу кажу“ и сличне, а који – посматрано из Вавилона – подразумева Палестину.



*Тосефти*е (почетак за Хул) називају га *Хилхои Ерец Јисраел*. Назив *Јерушалми* понегде се јавља већ и код гаона, увек код р. Хананела из Кајрована, понекад и код Алфасија, а често и код средњовековних аутора. Било би сигурно погрешно да назив који је данас готово свуда прихваћен доводимо у везу с местом настанка пТ, јер је Јерусалим тада био забрањен за Јевреје. Можда је назив настао у исламско доба, када је Јерусалим постао седиште академије која се до тада налазила у Тиверији (в. *Baron, History VI, 331, Anm. 25*). За податке о коришћеној литератури в. *Bokser, 149*.

## 2. Садржина и грађа

*Палестински Талмуд* јесте коментар М палестинских амореја. То, међутим, важи у најширем смислу, јер се пТ не држи чврсто М, већ даје велику количину додатног материјала који је само делимично с њом у вези. Не само да пТ развија халаху М на често сасвим неочекиван начин него је и допуњује најразличитијим хагадским материјалом, тумачењима Библије и другим. Значајан је и као извор за историју Палестине, за развој јеврејског богослужења итд. У редоследу пТ прати *Мишну*, тако да се наводе трактати с њиховим поглављима и халахом (иако је нумерација различита у различитим издањима); назначене су стране и ступци (a–d).

### а) *Недосјатак многих шрактата*

*Палестински Талмуд* не износи укупну М, већ само прва четири одељка и трактат Нид I–III из одељка *Тохарои*. Такође недостаје *Гемара* за *Авои* и *Едујои*, за Шаб XXI–XXIV и Мак III. То значи да у пТ постоји *Гемара* за тридесет девет од шездесет три трактата М.

Како објаснити непостојање *Гемаре* за тако обимне делове М? Да ли она никада није постојала? Да ли можда јесте била део материјала палестинског учења, али због неких разлога није унета у коначан састав пТ? Или су делови пТ изгубљени током предаје текста?

По раније заступаној тези, у почетку је постојала *Гемара* за свих шест одељака, али су неповољне историјске прилике и то што у Палестини дуго нису постојала призната училишта, као и мањи углед пТ у односу на вТ, условили губитак *Кодашима* и *Тохарои*. Чини се да такав губитак текста потврђују и бројни цитати из *Јерушалмија* код средњовековних аутора, а којих нема у нашем пТ (сакупио *S. Buber, Jeruschalaim ha-benuja*,

Ј 1906). Међутим, ти су цитати врло проблематични. Углавном су то секундарни наводи, преузети, пре свега, од р. Хананела, а разлика између навода и парафразе често се не види, као ни крај навода. Ипак, шпански учењаци цитирају и палестински мидраш, *Миграш Рабу*, *Танхуму* и друге као *Јерушалми*. Тако Јехуда бен-Барзилај (XI–XII век) у коментару *Јецире* [S. J. Halberstam, прир., Commentar zum Sepher Jezira von R. Jehuda b. Barsilai (јевр.), В 1885, 58 и даље] као *Јерушалми* износи једну хагаду из ТанВ Лекх 24 која је накнадно унета и у ПостР. Слично је и с Рашијевим цитатима из *Јерушалмија*. И кабалистички списи наводе се као *Јерушалми* (вероватно су их сматрали палестинским мидрашима). Тако изгледа да је један цитат из *Јерушалмија* у *Kag ха-Кемаху* Бахје бен Ашера (XIII век) преузет из књиге *Бахир* (в. Ginzberg, Mabo, 29–32). Други текстови такође се понекад наводе као *Јерушалми*, на пример *Сефер Маасим* [о томе: J. N. Epstein, Maasim livne Erez Israel, Tarbiz I (1929) 33–42, нарочито 36–38; S. Lieberman, On the Yerushalmi, 36–46; *исџи*, Concerning Sepher ha Ma'asim (јевр.), Tarbiz 42 (1972) 90–96; Z. M. Rabinowitz, Sepher ha Ma'asim livnei Erez Yisrael. New Fragments (јевр.), Tarbiz 41 (1971) 282–305; M. A. Friedmann, Schne Qeta'im mi-Sefer ha-Ma'asim il-Bene Erets Jisrael, Sinai 74 (1974) 14–36; *исџи*, Marriage Laws Based on Ma'asim Livne Erez Yisrael (јевр.), Tarbiz 50 (1980) 209–242; *исџи*, 'An Important Ma'ase' – A New Fragment of Ma'asim Livnei Eretz Israel (јевр.), исто, 662–664]. H. Newman, Ha-Ma'asim li-vne Erez Yisrael u-reqa'am ha-histori, M. A.-Arbeit, J 1987 (107–162 ново издање текстова који су уврштавани у првобитни корпус текстова из византијског доба). Додатна литература: *Bokser*, 227–229.

Нису успешни ни покушаји Z. Frankel-а, B. Ratner-а и других да у постојећем тексту пТ пронађу везе са изгубљеним трактатима *Когашима* (уп. Epstein, IAL, 332–334). Такође се не може доказати ни Мајмонидов исказ из предговора коментара М „vom Yerushalmi finden sich fünf komplette Ordnungen“, о томе да пТ обухвата пет одељака све док не постоји ниједан сигуран навод из пКодашим. (Y. Sussmann, Pirqe 278 и даље, сматра да је део текста изостављен и да је Мајмонид мислио и на пТ и на вТ). Наводни рукопис из 1212. године с већим делом одељка *Когашим* који је објавио S. Friedländer (1907–1908), S. Buber и S. Schechter најпре су сматрали правим, али су га убрзо препознали као фалсификат, то јест тематски зборник сачињен од већ познатих делова пТ (евентуално ослоњен на неко старије дело): уп., између осталог, V. Aptowitzer, MGWJ 54 (1910) 564–570; A. Schischa, EJ, VII, 182 и даље.

Иако је Пиркој бен Бабој (касни VIII век) настојао да у својој полемици омаловажава палестинску традицију, треба озбиљно

схватити његову изјаву: палестински Јевреји не поштују све прописе о храни зато што „немају ни једну халаху из *Талмуда* која се односи на шехиту, нити уопште иједну из одељка *Кодашим*. Они су заборавили *Кодашим* и читав талмудски одељак *Тохарој*“ (*Ginzberg, Ginze Schechter, II, 560*).

Фрагменти пТ у Каирској генизи такође не садрже ниједан део трактата који недостају. Вероватно ти трактати никада и нису били у саставу пТ. Али то не значи да нису проучавани у Палестини – то доказују дотична места у пТ, као и наводи палестинских амореја о овој теми. То да су ти трактати проучавани у Палестини показују и фрагменти које је објавио *М. Margulies* (*Hilkhot Erets Jisrael min ha-Geniza, J 1973*). Остаје нејасно зашто тај материјал није добио своје место у пТ (можда зато што се закони та два одељка нису више спроводили?). Не може се доказати ни тврдња да су околности тог доба условиле нагло завршавање дела (*Frankel, Mabo, 48b*).

Трактати Шаб, Мак и Нид првобитно су вероватно били потпуни. Њихова кључна поглавља изгубљена су још у гаонско време, јер у рукописима (па чак ни онима из Генизе) од њих нема ни трага, баш као што нема ни сигурних средњовековних цитата (*Sussmann, Pirqe*). Ни писац фрагмената из Генизе није имао Шаб XXI–XXIV, што он изричито и потврђује [текст издао *J. N. Epstein, Tarbiz 3 (1931) 245*]. Када је реч о пНид IV–X, *Тосефире* упућују на Нид 66а, који потврђује *Јерушалми*, Перек дам Нида. На основу тога је изведен закључак да је текст најмање седам био познат још у средњем веку. Оп Заруа исти тај цитат наводи као „крај Ниде“, где би се по садржају свакако боље уклапао него у седам. *Sussmann (Pirqe 249–255)* претпоставља да је рукопис на коме се ова тврдња заснива једноставно додао поједине барајте на Нид 5,6; садржински се текст ту уклапа, али не потиче нужно из редиговане верзије пТ. И *Ch. Albeck (Einleitung zu GenR, 72)* претпоставља да је ПостР 18, 1 (Th.–A. 160) цитат пНид V, 6. *S. Lieberman* је реконструисао текст пМак III на основу паралела у пТ, као и на основу цитата из средњег века (*Hilkhot Ha-Yerushalmi, NY 1947, 67* и даље); ову реконструкцију потврђује и фрагмент из Генизе са Мак III који је објавио *S. Wiedder [Tarbiz 17 (1945) 129–135]*. И овде се, међутим, види колико се пажљиво морају користити средњовековни цитати [*J. N. Epstein, Tarbiz 17 (1945) 136* и даље]. Да фрагмент не даје првобитни текст Мак 3 доказује *Sussmann (Pirqe 263–269)*. Текст се састоји од низа хагадских цитата из мидраша и вероватно је урађен као компилација, с намером да замени крај трактата, који је већ тада недостајао. Проблематичан је и крај Аз. *М. Katz* покушава да на основу

цитата реконструуше изгубљени крај. Према његовом мишљењу, тај је крај обрађивао седам ноахијских закона, а изгубио се зато што се није заснивао на М, него на Т. Додатна литература: *Bokser*, 165–168.

### б) Понављања унуџар Палестинског Талмуда

Осим трактата који недостају, за пТ су карактеристична и многа, често дословна понављања дугачких делова текста. *W. Bacher* (JE, XII, NY 1906, 6 и даље) саставио је следећи списак; касније ће бити више речи о значењу тих паралела за историју редакције и текста пТ.

Из првог одељка тридесет девет дугачких делова понавља се у другом одељку, неки више од једном (места су обележена по страни, ступцу и реду, а паралеле само почетним редом): Бер 3b, 10–55 = Шаб 3a, 69; 4a, 30–56 = Шек 47a, 13 = Mk 83c, 40; 5a, 33–62 = Mk 82b, 14; 5d, 14–20 = Шаб 3a, 55; 5d, 65–6a, 9 = Mk 83a, 5; 6c, 4–17 = Јома 44d, 58; 6d, 60–67 = Мер 73d, 15; 7b, 70–7d, 25 = Тан 67c, 12; 7d, 75–8a, 59 = Тан 63d, 2; 8d, 60–69 = Рх 59d, 16; 9a, 70–9b, 47 = Тан 63c, 66; 9c, 20–31 = Мер 75c, 8; 9c, 49–54 = Мер 75b, 31; 10a, 32–43 = Пес 29c, 16; 11c, 14–21 = Пес 37c, 54; 12c, 16–25 = Ер 22b, 29; 12c, 44–62 = Сук 24a, 6 = Мер 72a, 15; 13d, 72–14a, 30 = Тан 64a, 75; Пеа 15a, 67–15b, 21 = Хар 76b, 24; 17a, 39–72 = Хар 76b, 13; 18d, 16–33 = Шек 46a, 48; 18d, 66–19a, 5 = Шек 48c, 75; 21a, 25–29 = Шек 48d, 55; Демај 22a, 31–40 = Шек 48d, 40; Килајим 29b, 27–61 = Ер 19c, 15 = Сук 52a, 40; 29b, 62–76 = Сук 52a, 73; Шеви 34c, 27–49 = Mk 80b, 26; 38a, 50–60 = Шаб 3c, 55; Тер 44a, 32–38 = Шаб 44d, 4; 45d, 42–51 = Шаб 3d, 2 (уп. Аз 41d, 13–28); 46a, 41–46b, 35 = Пес 28a, 34; Мас 49a, 22–28 = Сук 53d, 43; 49b, 14–32 = Шаб 6b, 17, 49b, 39–48 = Беца 62b, 72; Мш 53b, 6–44 = Јома 45c, 2 (уп. Шеву 32b, 56–34c, 3); 54b, 48–58 = Шек 51b, 15; 55a, 23–55 = Ер 24c, 33; 55d, 62–67 = Mk 80b, 72; Хала 57c, 16–20 = Рх 57b, 60.

У трећем одељку понавља се шеснаест делова из првог: Бер 6a, 35–6b, 17 = Наз 56a, 12; 6b, 51–56 = Кид 61c, 11; 9d, 3–19 = Гит 47b, 49; 11b, 42–68 = Наз 54b, 2; 14b, 45–70 = Сота 20c, 40; Пеа 15b, 41–47 = Кет 32c, 10; 15c, 7–16 = Кид 61a, 75; Демај 25b, 60–25c, 7 = Кид 63a, 75; Кил 32a, 64–32d, 7 = Кет 34d, 74; Шеви 36b, 25–68 = Кид 61c, 56; Тер 40c, 42–40c, 6 = Јев 13c, 70; 42b, 44–53 = Наз 43d, 16; 44c, 9–44d, 44 = Кет 27b, 5; Мш 55a, 69–55b, 13 = Гит 47d, 55; Орла 61b, 8–33 = Наз 55c, 32; Бик 64a, 32–44 = Јев 9b, 71.

У четвртном одељку понавља се десет делова из првог: Бер 3a, 52–69 = Санх 30a, 65 = Аз 41c, 46; 6b, 20–41 = Санх 20a, 43; Пеа 16b, 22–25 и 43–60 = Санх 27c, 38; Шеву 35b, 26–40 = Аз 44b, 27; 39b, 14–38 = Мак 31a, 33; Тер 45c, 24–45d, 11 = Аз 41a, 18; 47c, 66–47d,

4 = Аз 41с, 13; Мш 54d, 71–55а, 8 = Санх 19а, 63; 56с, 9–18 = Санх 18d, 13; Орла 62b, 49–62с, 10 = Аз 45а, 32.

И делови из другог одељка поново се појављују у четвртном. Посебно су дугачки: Шаб 9с, 62–9d, 59 = Санх 24с, 19; 14с, 10–15а, 1 = Аз 40d, 12.

### 3. Настанак према традицији

Мајмонид сматра да је р. Јоханан (бар Напаха; према ПШГ, умро 279. године) аутор пТ (предговор за коментар М, прир. *Qafih*, I, 46). У уводу за *Мишне Тору* он каже: „И р. Јоханан је саставио пТ у земљи Израелу скоро 300 година после разарања Храма“, готово 100 година пре него што је рав Аши саставио вТ. У делу *Сефер ха-Кабала* Аврама ибн Дауда (*Cohen*, јеврејски текст, стр. 24), у једној напомени која се налази у рукописима и првом штампаном издању, а која је вероватно преузета од Мајмонида (*Cohen*, 122, Anm. 18), каже се: „И он је сажео пТ у пет одељака; јер од одељка *Тохарот* постоји само трактат *Нуга*. И пТ је настао око 200 година после разарања Храма.“ Исправља се Мајмонидов датум, чијих „300 година после разарања Храма“ не одговара добу у којем је живео Јоханан бен Напаха. Уп. и *Сефер Керийуй* Самсона Хинонског.

Убрзо је препозната проблематика тих Мајмонидових података; у пТ помињу се рабини који су живели до касног IV века, као и исто тако касни догађаји. То, уз неподударање Мајмонидовог датовања, води до претпоставке о постојању другог Јоханана, који је живео касније и који је био аутор пТ. То закључује, на пример, Естори ха-Пархи (1280–1355), уз образложење да је Јоханан бар Напаха ученик Рабијев, а да је пТ састављен око 280 година после М (поглавље 16; прир. А. М. *Luncz*, J 1897, 280). И савремени аутори покушавају да ускладе Мајмонидове податке са чињеницама: тако *Frankel* (Mabo, 48a) мисли да име Јоханан указује на школу – академију у Тиверији; *W. Bacher* (JE, XII, 17) сматра да навођење Јоханана као аутора пТ говори само о томе да је он поставио основе за његово састављање.

### 4. Редакција

#### a) *Terminus post quem*

Последњи поменути рабини у пТ јесу амореји пете генерације, пре свега Мана II бар Јона (у вТ назван Мани), који је деловао у Ципорију, и познати халахиста Јосе бар Абин (Јосе бер. Бун);

они су деловали у другој половини IV века. Али наводе се још и р. Самуил, син Јосеа бар Абина, и ученици р. Манија, на пример р. Азарја и р. Нахман, што нас, према раширеном мишљењу, доводи у V век. Последњи наведени вавилонски мудрац у пТ јесте Рава (умро око 350. године). Последњи препознатљив историјски догађај о којем говори пТ јесу немири током Галове владавине, око 351. године; уколико је правилнији начин читања пНед III, 2, 37d (Јулијан) у односу на паралелу пШеву II, 9, 34d (Диоклецијан), као што сматра *Epstein*, IAL, 274, помиње се чак и одлазак цара Јулијана у поход на Персију 363. године.

На основу свих наведених чињеница не може се утврдити тачно време настанка. *Y. Sussmann* (*Neziqin*, 132 и даље) истиче несигурност у одређивању времена деловања појединих последњих амореја; р. Јосе бер. Бун последњи је самостални учитељ у пТ, па је његова редакција могућа крајем шездесетих година IV века. Међутим, углавном се најмлађи учитељи из пТ смештају у каснији период, што указује на њихову редакцију у првој половини V века; *Epstein* (IAL, 274) предлаже прецизније датовање – око 410–420. године. Закључује се да је реч о нешто каснијем добу када се коначна редакција пТ доведе у везу с крајем патријархата пре 429. године и посматра као реакција на ту озбиљну промену у организацији палестинског јудејства (на пример, *Ginzberg*, *Maab*, 83). Данас се та *теорија катасирофе* не цени много, мада је још одржива ако се не злоупотребљава за непромишљено закључивање о редакцији пТ или да би се умањила вредност палестинског предања као недовршеног, како је то већ урадио Пиркој бен Бабој.

*Месјом коначне редакције* пТ сматра се Тиверија, јер се „овде“ у пТ јасно препознаје као Тиверија, а „рабини одавде“ стоје на супрот „рабинима истока“ (пБер II, 7, 5b) или „рабинима из Кесарије“ (пШаб XIII, 1, 14a). Не само што су рабини из Тиверије бројнији у многим деловима пТ већ и одређују најкаснији слој сваке перикопе. То објашњава и водећи положај академије у седишту патријарха, али ипак није за уопштавање; наиме, проблематично је претпоставити постојање јединствене и централне редакције пТ, што јасно показују многа проучавања.

### б) Начин редакције

Разлог за многобројна понављања перикопа – баш као и за остајање многих трактата и поглавља М – могао би лежати у томе што пТ уопште није уређен у правом смислу те речи, већ је само сакупљена збирка материјала. До те претпоставке дошао је

I. Halevy (Dorot, II, 528 и даље), пре свега због многих противречности у пТ, али и зато што редослед *Гемаре* у пТ често не одговара редоследу у М. То доводи до закључка да је *уредник* једноставно поређао делове материјала из различитих школа, несређене и без контекста. Против таквог закључка су, пре свега, S. Lieberman (The Talmud of Cesarea, 20–25) и L. Ginzberg (Mabo, 69–81) (кратак садржај: *Melammed*, Introduction 564–567). G. A. Wewers наводи (не обнављајући тезу о једноставној збирци материјала): „Чињеница да се пТ састоји из фрагмената искључује могућност постојања коначне и свеобухватне редакције“ (Probleme, 311). Дали су уредници, међутим, заиста имали намеру да коментаришу целокупну М? Сигурно је да редакцију пТ не треба схватити у смислу коначног утврђивања текста, па се зато може говорити о начелној недовршености пТ (Probleme, 3 и даље). Не могу се увек повући јасне границе између редакције и традиције; и касније се наставља рад на самом тексту, што затим води и до различитих рецензија текста. Било би, међутим, претерано ако бисмо због тога сваки појединачни рукопис сматрали засебном редакцијом (као H.-J. Becker, *Sammelwerke* 155 и даље).

Треба рачунати са стварном редакцијом пТ, иако се она, наравно, не може мерити савременим принципима (на пример, J. Neusner, *Judaism in Society*, 49: пТ „није само растао, већ га је пре неко сачинио“; неки би пТ описали као „изузетно убедљив документ ... расутих јединица“). Карактеристично за уредника било је то што је, пре свега, уносио сугије на сва места где се теме или питања додирују, чак и када би један део био тематски примеренији на другом месту (уп. Lieberman, *On the Yerushalmi*, 34). При томе је углавном преобликовао перикопе како би их прилагодио новој средини. Тако се, на пример, у пБер III, 1, 6a–b, мења редослед у односу на паралелу пНаз VII, 1, 56a, како би се успоставила веза са оним што је претходно речено (Ginzberg, Mabo, 76). Током предаје текста управо су те паралеле биле узрок многобројних грешака. Приликом преписивања целокупног пТ нису понављана места с паралелама, већ је једноставно назначено њихово изостављање; али када је требало преписати само поједини трактат, та места морала су поново да се унесу. Често су та места погрешно уношена у контекст, што је изазивало утисак потпуне неуређености пТ. Исто се тако дешавало да се неко паралелно место пренесе само још у секундарном контексту (а у изузетним случајевима да се потпуно изгуби), и то у верзији која у ствари припада другом месту (в. M. Assis, *Parallel sugyot*; G. A. Wewers, *Probleme*). И иначе се садашња неуређеност пТ може сматрати последицом грешака у преписивању (на пример, недостатак имена аутора, премегање реченица, хомеотелеуте итд.).



Разлог томе што *Гемара* пТ не одговара редоследу М умногоне лежи у чињеници да је М која је подлога пТ једноставно била другачије уређена. Преметања која су спровели преписивачи или штампари пТ – с намером да изједначе редослед пТ с нашом М – само су узроковала већу пометњу. Одступања од редоследа М постоје управо и у паралелним перикопама и могу се приписати преписивачима који су погрешно распоредили поједине делове текста. Већини случајева одговара једно од два наведена решења, тако да и на другим местима треба рачунати с грешкама у предаји.

*Прошвивречности* у пТ углавном се могу наћи унутар сугија. Као што већ произлази и из имена настављача традиције, оне су обично производ надовезивања перикопа из различитих школа, тако да различита мишљења стоје једна поред других, иако се изричито каже да дотична тачка није спорна. Тамо где се појављују противречности између сугије и њене паралелне верзије треба претпоставити да је уредник користио верзије исте сугије из различитих школа (то у којој би мери паралелне перикопе што одступају једна од друге или стоје у противречности могле да укажу на раније уреднике пТ истражује *L. Moscovitz, Sogyot Muhlafot*); додатно су ту и већ поменуте могућности измене текста током традирања.

Узимајући у обзир све што је до сада речено, треба претпоставити постојање једне стварне и систематске редакције пТ, у којој се, између осталог, водило рачуна о томе да се школска правила Вавилонаца, иначе непризната у Палестини, не појаве ни у традицији вавилонских учитеља који су подучавали у Палестини (*Lieberman, Talmud of Cesarea, 22*, даје као пример пЈев VIII, 2, 9, б, где Јирмејина реченица подразумева али не наводи вавилонско правило „Шта обухвата уопштавање“, *клала ле-ашоје мај*). Још није у довољној мери објашњено како се одвијала редакција, на које се изворе ослањала, како су они обрађивани итд.

### в) Редакција Незикина

Поред чињенице да су поједине сугије формулисане у различитим школама, обиман део пТ – наиме, трактат *Незикин* и његова *џироја вραιа* – показује редакцију која се разликује од остатка пТ. Већ је *I. Lewy* у коментару на пБк I–IV (Jb Breslau 1895–1914) на основу противречности између сугија у *Незикину* и њихових паралела у остатку пТ закључио да је редакција тог дела пТ била посебна. *S. Lieberman* (*Talmud of Cesarea*) систематски је истраживао то питање и дошао до следећих резултата.

Три *Бавоџа* не разликују се од других делова пТ само по много језгровитијем језику већ се од њих разликују и по многим детаљима у вези са стилем и избором речи, као и у навођењу аморејских имена. Претпоставља се да су те разлике првобитно биле много израженије, али су због уједначавања с другим деловима пТ током традирања текста често бивале избрисане. Сугије у *Незикину* које имају паралеле у другим деловима пТ разликују се од њих по грађи и садржини, као и по именима наведених амореја. Према садржини се закључује да поједине сугије у *Незикину* потичу из неког другог трактата, али се тамо у пТ не појављују; супротно томе, у другим трактатима објашњавају се *Мишне Незикина*, на шта у *Незикину* не постоји никакво освртање, што значи да нема познавања те традиције. Амореји који се често наводе у *Незикину* готово да се и не наводе у пТ, док се у *Незикину* уопште не помињу или се једва помињу амореји важни у другим деловима пТ (нарочито касни). Зато можемо закључити да *Незикин* није уређен с другим деловима пТ у Тиверији, већ да је то учињено у некој другој школи.

Школа из које потиче *Незикин* јесте Кесарија, која је од III века била важно талмудско средиште (о томе: *L. I. Levine*, *Caesarea*, 82–96, подржава *Lieberman*-ову тезу). Тамошњи рабини, који се у пТ називају заједничким именом *Rabbanan de-Qesarin*, створили су очигледно неку врсту *рабинске њилге* (*Levine*, 95–97). Рабини повезани с Кесаријом, а међу којима је најистакнутији Абаху, веома се често наводе у *Незикину*. На Кесарију се односе и научне приче и остале илустрације халахе, док се речи *иџ амрин*, „други кажу“, углавном односе на рабине у Тиверији. Чињеница да се у *Незикину* појављују бројне грчке речи које се иначе не налазе у рабинском штиву или тамо имају неко друго значење указује на грчко говорно подручје, што Кесарија и јесте.

Скоро сви амореји наведени у *Незикину* спадају у прве три генерације. Из каснијих генерација често се помињу само р. Јосе бен Завди (око четрдесет пута) и р. Јосе бер. Бун (око тридесет пута), и то по правилу у закључку расправе; након њихових изјава никада не следи анонимни коментар. Постоје и разлике у халахи наспрам остатка пТ, као и често архаична терминологија. Све то указује на ранију редакцију *Незикина* – око 350. године. *Ginzberg* (*Mabo*, 81 и даље) преузима ове тезе – он у *Талмуду из Кесарије* види приручник за судије јеврејске заједнице у Кесарији, оне који нису били образовани у вези с халахом.

*J. N. Epstein* (*IAL*, 286) другачијег је мишљења: многе изреке које се у пТ иначе приписују рабинима из Кесарије или Абахуу

недостају у *Незикину* или стоје под именом других рабина; и у пБб X, 1, 17с говори се о „рабинима из Кесарије“ (али се то не каже у паралели пГит VII, 12, 49d), иако би се могло очекивати помињање „рабина одавде“ ако је Кесарија била место уредништва. Сигурно је постојао *Талмуд из Кесарије*, али се он користи у целокупном пТ, као и у *Незикину*, али не у већој мери. Такође је због честог навођења р. Јосеа бен р. Буна немогуће сместити редакцију *Незикина* у ранији период у односу на остатак пТ. *Незикин* и није уређен у правом смислу, већ на много места садржи само сажетке и упутства као подсетнике (IAL, 290; *Melammed*, Introduction, 527, надовезује се на *Epstein-a*). *S. Lieberman* (*Sifre Zutta*, 125–136) одговорио је на приговоре и поткрепио своју претпоставку.

Појединим *Epstein*-овим аргументима против *Lieberman*-а могло би се прићи указивањем на општу упропашћеност текста пТ и чињеницу да сигурно ни у *Талмуду из Кесарије* није преузето све оно чему су подучавали кесаријски рабини. Међутим, откриће рукописа из Ескоријала као текстуалног сведока за пНезикин поново је покренуло расправу око тих трактата. Тај рукопис показује колико је проблематична *Lieberman*-ова аргументација с језичким особеностима и страним изразима; ни локализовање поучних прича не указује са сигурношћу на редакцију у Кесарији (*M. Assis*, *On the Question*). Распоред имена рабина не одступа од остатка пТ у толикој мери да би се могао употребити као аргумент (*Y. Sussmann*, *Neziqin*, 121 и даље). *S. Hezser* на основу властите анализе прича из *Незикина* сматра да три аргумента која је *Lieberman* изнео у прилог њиховом смештању у Кесарију (језик, рабини и локални колорит) не допуњавају једни друге и да не допуштају сигурне закључке: „Caesarea may have been the place where *y. Neziqin* was edited, but the material under discussion does not provide clear-cut evidence that this was so“ (*Form*, 405). Када је реч о раном датовању *Незикина*, *G. A. Wewers* (*Probleme*, 308 и даље) истиче да се разлике које *Lieberman* користи за датовање и одређивање места редакције *Незикина* односе заправо само на традиције, а не на редакцију; зато за њих постоји само *terminus post quem*. С друге стране, *Y. Sussmann* смешта читаву редакцију пТ у још ранији период, тако да је много ранији настанак *Незикина* немогућ. Као резултат расправе сада тако остаје само знатно јасније схваћена особеност *Незикина*, која говори о редакцији тих трактата у некој другој школи, за разлику од других делова пТ; ипак, не могу се са сигурношћу утврдити ни место ни време редакције, нити се може образложити претпоставка *L. Ginzberg*-а о циљној групи *Незикина*.

## i) Извори Палестинског Талмуда

Овде није реч о изворним списима у буквалном смислу, већ о грађи којом су располагали уредници пТ, то јест амореји палестинске *Гемаре*: *Мишни*, барајтама, халахичким мидрашима и вавилонској традицији.

## 1) Мишна пТ

Пошто је пТ коментар М, она, наравно, чини његову најважнију основу. Тачно утврђивање текста М који је предмет расправа у пТ повезано је с многим тешкоћама. У првобитном саставу пТ није постојао текст М, већ су ту били једино наводи и наговештаји унутар саме *Гемаре*. Тек је у каснијим рукописима укупан текст издељен према текстуалним целинама М, а затим је текст М постављен испред текста *Гемаре*, и то за свако поглавље посебно. Тако је поступио и писар рукописа из Лајдена: текст М и текст пТ преписао је из различитих предлогака [в. I. Z. Feintuch, *The Mishna of the MS Leiden of the Palestinian Talmud* (јевр.), *Tarbiz* 45 (1975) 178–212: предлогак М већином је рукопис *De Rossi* 138 из Парме]. При томе преписивач понегде није тачно раздвојио поглавља у *Гемари*. У Јев XV–XVI његов предлогак пТ био је непотпун, тако да није препознао границу између та два поглавља; зато је оба поглавља М једноставно ставио заједно испред текста *Гемаре*. У прво штампано издање, које је иначе засновано на лајденском рукопису, исправке су унете на основу неког другог рукописа (*Epstein*, IAL, 605; уп. ИТМ, 932 и даље).

То значи да текст М нашег издања и издања пТ није обавезно онај текст о којем су расправљали амореји. Он је више нека врста измешаног текста, између палестинске и вавилонске рецензије М (уколико уопште можемо прецизно раздвојити те две рецензије, као што то чини *Epstein*).

Стварни основни текст пТ треба извести из *Гемаре*. Код ње се често препознају одступања од текста М који се у нашим издањима налази на почетку поглавља, али и одступања од самих рукописа М и оних којих се држи *Гемара* вТ. У трактату Бер I, 1, на пример, набрајају се заповести које морају бити испуњене „до поноћи“, али су учењаци ту обавезу ипак одложили до следећег свитања. У тексту М у вТ ту се не помиње „пасхално јагње“ (Бер 9а), док се у пТ помиње (пБер I, 3, 3а; традирање рукописа ту је нејединствено). У Шаб II, 6, каже се да жене које су три пута згрешиле умиру на порођају (*бе-шааи ледаиан*). Палестинска *Гемара*, међутим, држи се начина читања *јлдои* и у њој се расправља о томе да ли се мора вокализovati *јолдои* (*јородиља*) или *јеладои*

(*девојчица*). Начин читања *бе-шааи* *ледаиан* зацело је опис који јасно објашњава тај двосмислени израз (Ginzberg, Mabo, 54).

Било би лако навести још таквих примера. Формулација *Мишне* пТ свуда одступа од оне вТ. L. Ginzberg сматра да је у Палестини преважала верзија М коју је ревидирао сам Раби, док се у Вавилону није могла потиснути првобитна верзија (Mabo, 51; супротну тезу – да се у Вавилону учврстила стара Рабијева верзија – заступа D. Rosenthal, Mishna Aboda Zara, дисертација, Ј 1980; у Mehqere Talmud II, 1993, 514 и даље и La „Genizah italiana2, Bologna 1999, 198, и он насупрот томе претпоставља то да је палестинска верзија млађа;). Ипак, он сам подвлачи да се не могу све варијанте М између пТ и вТ објаснити на тај начин, већ да морамо рачунати и с тим како су амореји исправљали текст М. Дакле, реконструкција *Мишне* пТ није могућа ни помоћу *Гемаре* јер се сви појединачни примери неког одступања од текста не смеју одмах приписати јединственој палестинској рецензији М; такође треба сумњати у постојање потпуно јединствене верзије М у читавој Палестини (уп. Epstein, ITM, 706–726, 771–803; IAL, 604–606; Ginzberg, Mabo, 51–56; Melammed, Introduction, 535–548; Bokser, 171 и даље; уп. и раније наведене радове M. Schachter-а и S. Zeitlin-а).

## 2) Барајше у иТ

*Барајша*, дословно *учење које се налази најољу* (скраћено од араб. *мајниша барајша*), означава сва танаитска учења и изреке изван М. Јеврејски израз *мишна хиџона* заступљен је тек касније (НумР 18, 21). У пТ назив *барајша* појављује се само у пНид III, 3, 50d, иначе углавном *мајниша*, као и у самој М. Језик барајти обично је каснији облик јеврејског М.

*Литература*: S. Abramson, Al shne leshonot hava'a min ha-mishna, Sinai 79 (1975) 211–228 (о разлици између *tanja* и *tenan* у уводу цитата); Ch. Albeck, Die Herkunft des Toseftamaterials, MGWJ 69 1925) 311–328; *исти*, Meh-qarim ba-Baraita we-Tosefta we-Yahasana la-Talmud, J 1944, репр. 1969; *исти*, Mavo 1950; W. Bacher, TT; J. N. Epstein, ITM; M. Higger, Otsar ha-Baraitot, 10 томова, NY 1938–1948 (збирка барајти у оба Талмуда); G. Stemberger, Narrative Baraitot in the Yerushalmi, у: P. Schäfer, прир., The Talmud Ye-rushalmi I 63–81; St. G. Wald, EJ<sup>3</sup> III 124–128; L. Moscovitz, The Terminology 454–478. 581–605.

Многе барајте у пТ само се делимично уводе у уобичајеном обрасцу (на пример, *шени р. Н. Н.* или анонимно *шено рабанан* и слично), али често без икаквог упућивања на порекло из барајти. Поређење с рукописима показује да су ти обрасци навођења касније често изостајали (уп. Higger, Otsar II, 227 и даље). Барајте пТ (као и вТ) потичу, пре свега, од танаита, као и из писаних

збирки танаитске грађе. Ни у средњем веку није било једногласно разјашњено да ли се Т мора посматрати као овакав зборник барајти или се, са М, треба ставити насупрот барајтама. Засад је немогуће донети јасан суд о томе да ли пТ користи саму Т као извор (*J. N. Epstein*) или само црпе материјал Т из заједничких извора (*Ch. Albeck*).

Највећи део барајти у пТ анониман је. Ипак, наводе се и поједини зборници (*Bacher*, ТТ, 203–214: *Melammed*, Introduction, 549–554); међу њима најзначајнији су зборници барајти из школа р. Хије (наводе се око 200 пута), р. Хошаје (око 80 пута) и Бар Капаре (око 60 пута). Није сигурно да ли су ти зборници истоветни с *Мишнајој и ѓоголој* те тројице рабина, али је то вероватније него претпоставка о постојању додатних зборника ових учитеља. Значајни зборници барајти потичу и из школа р. Шимона бар Јохаја (око 70 пута) и р. Јишмаела (око 80 пута), р. Самуила (око 20 пута, само у одељцима *Зераим* и *Моег*) и р. Халафте бен Саула (око 20 пута).

Предање барајти ставља нас пред низ проблема. Понекад се барајте цитирају на неком другом месту као искази неког амореја, што можда и јесте тачно, али може упутити на текстове који се забуном или чак псевдоепиграфски преносе као барајте. Такође, барајте често одступају од својих паралела у Т, халахичким мидрашима или вТ; из тога се може закључити да не постоји толико нормирана предаја барајти као код М (чак су и тамо норме релативне!). Барајте се често не наводе дословно, већ само скраћено, у наговештајима, проширене накнадним тумачењима или прилагођене неком другом језичком обичају (о томе: *Ginzberg*, *Mabo*, 60 и даље). Пре свега, распарчаност предања, то јест непознавање у пТ, јесте то што отежава сваку реконструкцију евентуално постојећих (писаних) зборника барајти и њихове употребе, па је самим тим и извођење закључака непоуздано.

Додатна литература: *Bokser*, 173–178.

### 3) Миграши

Управо као и у вТ, и у пТ прихваћена је мидрашка грађа, мада у знатно мањем обиму. Претходно наведене барајте пружају, поред мишнајског материјала грађе, и много мидраша, тако да *Bacher* као изворе пТ види више танаитских збирки мидраша (ТТ, 210–213), и то мидраше за *Петокњиже* (Изл до Понз) из школе р. Хије (вишеструко о Лев и с паралелама у *Сифри*, која се зато делимично приписује р. Хији), р. Јишмаела, р. Шимона бен Јохаја и р. Хискије.

Што се тиче халахичког *миграша*, *E. Z. Melammed* [*Halachic Midrashim of the Tannaim in the Palestinian Talmud* (јевр.), Ramat

Gan 2000; уп. *исти*, Introduction 275–296] прикупио је целокупну грађу из пТ. Око 1.300 цитата из халахичких мидраша који се приписују појединим танаитима или се наводе анонимно као барајте подељено је отприлике овако: око 270 цитата односи се на Изл, 440 на Лев, 190 на Бр, 230 на Понз и преко 100 на Пост и друге делове Библије. Делимично се ти цитати понављају дословно или измењено у нама познатим халахичким мидрашима, а делимично немају паралеле. Ниједан цитат није дугачак, многи су чак и изузетно кратки, не захватају ни цео један ред; често су то само поједине речи као коментар. Наравно да је због тога веома тешко утврдити да ли је реч о правом цитату, о обичном наговештају или о показатељу одређеног начина тумачења. Али зато бар за *Сифре* читав низ дугих дословних (делом и глосираних) паралела с великом вероватноћом доказује то да је коришћена писана верзија тог мидраша [G. Stemberger, *Sifra – Tosefta – Yerushalmi*, JSJ 30 (1999) 277–311]. Код осталих халахичких мидраша то тек треба детаљније истражити.

У *Палестинском Талмуду* такође се наводи преко 1.100 мидраша у име амореја. Они су у већој мери хагадске врсте и односе се на Пост, *Пророке* и *Сјусе* (али и за Изл до Понз постоје хагадски мидраши, мада у много мањој мери). И ту су наведени мидраши изузетно кратки, па и они дужи обухватају само неколико редова. У пТ радо се спаја више мидраша једног амореја; халахички мидраши умногоме дају библијско образложење за халахичке противречности танаита. Већина мидраша на јеврејском је језику, али – за разлику од танаитских текстова – с много више арамејских речи или чак целих реченица. Наравно да је арамејски језик веома заступљен у хагади, која, пре свега, и јесте била намењена обичном народу (*Melammed*, Introduction, 312–317).

Многи мидраши који се наводе у пТ имају паралеле у мидрашкој књижевности, као и у вТ. Због краткоће цитата и укупног стања предања пТ и рабинских списа немогуће је са сигурношћу рећи да ли су постојали мидрашки списи или збирке као предлогак пТ, иако се мора рачунати с постојањем мидрашких списа у аморејској Палестини. Што се тиче заједничких сегмената у Бер и пТ *Н.-Ј. Becker* је показао да се ови текстови најчешће заснивају на различитим обрадама истих, вероватно писаних извора и да ти заједнички сегменти не доказују непосредну зависност једног текста од другог (*Sammelwerke* 150); о Лев уп. *L. Moscovitz*, *The Relationship between the Yerushalmi and Leviticus Rabbah: A Re-Examination*, јевр., *nth WCJS* (1994) С I, 31–38. За *RutR M. B. Lerner* [*The Book of Ruth in aggadic literature and Midrasch Ruth Rabba* (јевр.), дисертација, Ј 1971] претпоставља да је за пТ у каснијој фази редакције коришћена рана рецензија РутР. Поне-



кад је та веза између пТ и мидраша можда била узајамна: у пТ постоји познавање раног облика мидраша, док је, с друге стране, пТ утицао на његову коначну верзију; такође треба рачунати с тим да је за мидраше који су били отприлике истовремени са пТ коришћена ранија верзија пТ, то јест појединих трактата. Пошто су исти амореји радили на стварању пТ и на пољу мидраша, односи међусобне зависности различитих списа могу се утврдити само уз изузетну пажњу.

#### 4) Вавилонска традиција

Палестински учењаци били су у сталном додиру с вавилонским рабинима, било преко сарадника који су путовали између те две земље (тзв. *нахоѿе*), било преко Вавилонца који су се привремено или трајно населили у Палестини. Нарочито су у Кесарији постојале јаке везе с Вавилоном (*Levine, Caesarea, 89–92, 96*). Вавилонци су са собом донели и своју традицију, иако су покушавали да се прилагоде новој средини [уп. Бм, 85, о р. Зери: када је дошао у Палестину постио је сто дана како би заборавио вавилонску *Гемару*. О томе: *Abr. Goldberg, Tarbiz 36 (1966) 319–341*]. Тако у пТ улазе многе изреке вавилонских амореја, обично цитиране са уводом „тамо кажу“, односно „тамошњи рабини уче“ (*Bacher, TT, 311–317, 477–505; Epstein, IAL, 314–322*). Међутим, под тим *ѿамо* у пТ не мора се увек мислити на Вавилон, већ се то може односити и на неку другу рабинску школу у Палестини. Многе изреке Вавилонца наведене у пТ не постоје у вТ или су дате у другом облику. При томе се не мисли на веће скупове претходно уређених (писаних или усмених) традиција које би се могле назвати *изворима* пТ, већ једноставно на традицијску грађу која је у Палестини постала позната захваљујући вавилонским учењацима. Уп. такође *Bokser, 187–191; J. Schwarz, Tension between Palestinian Scholars and Babylonian Olim in Amoraic Palestine, JSJ 11 (1980) 78–94*.

#### д) Обрада предања

Истраживања која се односе на редакцију пТ ограничавају се на особености редакције његовог коначног облика, а пТ се посматра као целина. Изузетак је истраживање *S. Lieberman*-а о *ѿроја враѿа Незикина*, у многим тачкама разрађено радовима *G. A. Wewers*-а, *M. Assis*-а и *Y. Sussmann*-а. Ипак, и даље влада сагласност о томе да иза пТ стоје различите аморејске школе. Још, међутим, не постоји систематско истраживање о предисторији пТ, то јест о предисторији његових делова, иако се подразумева то да коначни уредници нису сакупили и обрадили безобличну количину традицијске грађе у једном једином подухвату.

Z. Frankel (Mabo, 45a–49a) сматра да је развој пТ текао у три нивоа: коментарисање М у школама; сакупљање и допуњавање тих школских записа, што су учинили различити учитељи, у виду трактата по угледу на израду М; избор, спајање и обрада збирки у Тиверији (уп. Epstein, IAL, 275, који код појединачних примера такође утврђује три слоја). Та претпоставка је разумна, а када је реч о *Незикину*, и поткрепљена доказима. Ипак, она пружа само широке обресе развоја. Циљ којем треба тежити јесте подробно утврђивање књижевне историје пТ (развој сугије, настанак појединих трактата, рад различитих учитеља и школа, релативна старост појединих дела и њихово спајање); на основу досадашњих истраживања немогуће је рећи у којој је мери тај циљ остварљив. Тек тада би, међутим, била могућа историјски оправдана употреба пТ која надилази превише оптимистичко становиште по којем се поједине изреке датују према учитељима што су наведени као аутори или настављачи традиције, а да при томе не буде противречности у признавању само нивоа коначне редакције (томе тежи J. Neusner, *Judaism in Society*). Али до нечег таквог протећи ће још много времена.

## 5. Текст

*Палесћински Талмуд* током предаје текста претрпео је више измена него други рабински списи. Већ је указано на многа упропашћавања текста због изостављања или поновног увођења паралелних перикопа. Остале разлоге упропашћавања текста треба тражити у запостављању пТ откако је вТ потпуно превладао у студијама европског јудејства и успео да потисне пТ чак и у Палестини. Као последица тога очувао се само мали број рукописа пТ, али су и они – изузев фрагмената из Генизе – под јаким утицајем текста и језика вТ. Непознавање језика својственог пТ није довело само до аналогije са вТ када је реч о начину писања и граматици, а код јеврејских одломака до аналогije с Библијом, већ и до потпуног извртања грчких и латинских позајмљеница и цитата, као и до даљих „исправљања“ како би се тексту дао смисао (уп., пре свега, радове S. Lieberman-a). За епиграф из Рехове као најстарије сведочанство о традицији пТ в. стр. 53 и даље.

### а) *Рукойиси*

*Рукойис из Лајгена* (Leiden, Scaliger 3, University Library Leiden) једини је потпуни рукопис пТ (исти обим као штампана издања).

Састоји се од 672 листа у два фолио тома, а завршен је 1289. године. Писац Јехијел б. р. Јекутиел б. р. Бенјамин ха-Рофе жали се у колофону због тога што је предложак пун грешака, које је свим снагама покушао да исправи. Упркос његовом веома брзом раду (одељке *Нашим* и *Незикин* завршио је за тридесет шест дана: *Melammed*, Introduction, 508), који је због хомеотелеута довео до многих изостављања, рукопис је изузетно драгоцен у смислу критике текста. Многе од напомена, углавном исправке текста, потичу од самог писца. Факсимилско издање са уводом *S. Lieberman*-а, J 1971 (лоша копија); ново издање: *M. Edelmann*, прир., *Early Hebrew manuscripts in facsimile*, том III. The Leiden Yerushalmi part I, MS Leyden, Univ. Library, Scaliger 3, с уводом *E. S. Rosenthal*-а, 1979.

*Литература*: *J. N. Epstein*, Some Variae Lectiones in the Yerushalmi. I: The Leiden MS (јевр.), *Tarbiz* 5 (1933, 257–272; 6 (1934) 38–55; *исџи*, *Diqduqe Jeruschalmi*: IAL, 335–606 (само до Шаб 15, допунио *Melammed*); *S. Liebermann*, *Hayerushalmi Kiphshuto*, *Mavo*, 15–21, J 1934; *исџи*, *Further Notes on the Leiden Ms. of the Jerushalmi* (јевр.), *Tarbiz* 20 (1949) 107–117; *E. Z. Melammed*, MS Vatican as the Source for the Marginal Glosses in the Leiden Manuscript of Talmud Yerushalmi (јевр.), *Tarbiz* 50 (1980) 107–127.

*B. Elizur*, Traces of a Lost Page from Ms. Leiden of the Yerushalmi (јевр.), *KS* 63 (1990) 661–668; *исџи*, *Le-nusah Yerushalmi Horayot*, у: *Talmudic Studies* II 1–12; *J. N. Epstein*, Some Variae Lectiones in the Yerushalmi. I: The Leiden MS (јевр.), *Tarbiz* 5 (1933) 257–272; 6 (1934) 38–55 (= *Studies* II 291–325); *исџи*, *Diq-duqe Yerushalmi*: IAL 335–606 (завршено само до Шаб 15, допунио *Melammed*); *S. Liebermann*, *Hayerushalmi Kiphshuto*, J 1934 (NY-J 2008, прир. *M. Katz*, mit Addenda et Corrigenda), *Mavo* 15–21; *исџи*, *Further Notes on the Leiden Ms. of the Jerushalmi* (јевр.), *Tarbiz* 20 (1949) 107–117 (= *Studies* 219–229); *E. Z. Melammed*, MS Vatican as the Source for the Marginal Glosses in the Leiden Manuscript of Talmud Yerushalmi (јевр.), *Tarbiz* 50 (1980) 107–127; *L. Moscovitz*, *Double Readings in the Yerushalmi – Conflations and Glosses* (јевр.), *Tarbiz* 66 (1996) 187–221; *Y. Sussmann*, *Before and after the Leiden Manuscript of the Talmud Yerushalmi* (јевр.), *Bar-Ilan* 26 и даље (1995) 203–220; *исџи*, *Einleitung zur Ausgabe des MS durch die Hebräische Sprachakademie*, 9–40 (види под в).

*Рукопис из Рима*, *Codex Vat. Ebr. 133*; састоји се од 152 листа; садржи *Соџу* и *Зераим* (без Бик; М недостаје у Сота IX и у целом *Зераиму*, осим за Бер II). Овај рукопис нешто је старији од лајденског; пун је грешака, мада попуњава неке празнине из лајденског рукописа и садржи драгоцене начине читања. Као предложак коришћени су различити рукописи (*Melammed*, Introduction, 513). Факсимили: *Talmud Yerushalmi Codex Vatican* (Vat. Ebr. 133), са уводом *S. Liebermann*-а [= *исџи*, *On the Yerushalmi* (јевр.), J 1929], J 1971. Изабране варијанте из римског рукописа за одељак *Зера-*

им: *L. Ginzberg*, *Yerushalmi Fragments from the Geniza*, NY 1901, репр. Н 1970, 347–372. *H.-J. Becker*, *The Yerushalmi Fragments in Munich, Darmstadt and Trier and Their Relationship to the Vatican Manuscript Ebr. 133*, JSQ 2 (1995) 329–335; *M. Assis*, *On the Fragments of the Palestinian Talmud from Germany* (јевр.), *Alei Sefer* 19 (2001) 19–34.

*Рукойис из Ескоријала G I–3*, шпански рукопис вТ из XV века, чији горњи оквир садржи три *Бавоџа Незикина* пТ, што је открио *E. S. Rosenthal*. Тај значајан доказ о тексту близак је фрагментима из Генизе и на многим местима помаже у допуни, то јест исправци: *Yerushalmi Neziqin*. Edited from the Escorial Manuscript with an Introduction by *E. S. Rosenthal*; Introduction and Commentary by *S. Lieberman* (јевр.), J 1983. Синопсу рукописа из Ескоријала са издањем Кротошин даје *G. A. Wewers*, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi IV/1–3: Bavot*, Tübingen 1982, 526–533; за рукопис в. такође *M. Assis*, *On the Question*; *Y. Sussmann*, *Neziqin*, 116. Листови рукописа сефардског пТ (XIII век) који су 1999. године откривени у Савони у много чему се поклапају с рукописом из Ескоријала. Паралелне сугије у другим трактатима *Незикина* отварају могућност да је његов тип текста обухватао још нешто осим три *Бавоџа*: *M. Perani*, *G. Stemberger*, *The Yerushalmi Fragments Discovered in the Diocesan Library of Savona*, *Henoch* 23 (2001) 267–303.

*Зераим и Шекалим с коменџаром S. Sirillo-а*: Национална библиотека у Паризу, *Supplement Hebrew 1389* (обухвата *Берахоџи до Килајима*); према *Becker*-овом мишљењу, као што се и раније претпостављало, аутограф *S. Sirillo-а*, настао 1541/1542. године у Сафеду, али без познавања првог издања V 1523; наставак је рукопис из Москве *Günzburg 1135* (*Терумоџи до Бикурима*). Млађи су рукописи 403–405 из Британске библиотеке = *Or. 2822–2824*, и рукопис из Амстердама, збирка *Etz Hayyim* (сада у Јерусалиму). Едиције: *M. Lehmann*, прир., *Berakhot*, Mainz 1875; *Ch. J. Dinklas*, прир., *Zeraim*, 11 томова, J 1934–1967; *K. Kahana*, прир., *Schebiit*, 2 тома, J 1972–1973. Уп. *H.-J. Becker*, *Die „Sirillo-Handschriften“ des Talmud Yerushalmi*, FJB 16 (1988) 57–73; *исџи*, *Zwei neue Yerushalmi-Handschriften und die „Gemara“ zu Eduyot mit dem Kommentar des Shlomo Sirillo*, FJB 17 (1989) 57–66. *исџи*, *Verstreute Yerushalmi-Texte in MS Moskau 1133*, FJB 19 (1991/92) 31–61; *T. Lifshitz*, *Ha-‘im haya lifne ha-Rav Shlomo Sirillo ketav yad shel Yerushalmi le-Massekhet Halla?*, у: МЗ Т. Lifshitz 247–263; *A. Samuel*, *Al nusaho shel R. Shlomo Sirillo li-Yerushalmi Massekhet Halla*, исто, 435–460.

Трактат *Шекалим* већ је веома рано био спојен с текстом вТ. Он се, између осталог, налази у минхенском рукопису вТ

(факсимилско издање *H. L. Strack*, репр. Ј 1971) и у једном рукопису с коментаром р. Мешулама (прир. *A. Schreiber*, *Treatise Shekalim*, NY 1954). У припреми је критичко издање трактата *M. Assis-a*, уп. *исџи*, *On the Textual History of the Tractate Shekallim* (јевр.), 7<sup>th</sup> WCJS, *Studies in the Talmud, Halacha and Midrash* (Ј 1981), 141–156; *Y. Sussmann*, *Masoret limmud umasoret nusach schel ha-Talmud ha Jeruschalmi Massekhet Scheqalim*, Ј3 S. Lieberman, Ј 1983, 12–76.

Остали рукописи: *Z. M. Rabinovitz*, *A Fragment of Mishna and Yerushalmi Shevi'it* (јевр.), *Bar-Ilan* 2 (1964) 125–133 (пШеви VII, јеменит. рукопис из XIV века; *Bokser*, 158, помиње да *Sussmann* тај рукопис сматра фрагментом из Генизе чији се наставак налази у Кембриџу); *M. Assis*, *A Fragment of Yerushalmi Sanhedrin* (јевр.), *Tarbiz* 46 (1976) 29–90, 327–329; о томе: *S. Lieberman*, *On the New Fragments of the Palestinian Talmud* (јевр.), 91–96 (северноафрички рукопис, XII век, већи део пСанх V, 1, 22с – VI, 9, 23с); *A. H. Freimann*, *A Fragment of Yerushalmi Baba Kama* (јевр.), *Tarbiz* 6, 1–2 (1934) 56–63; о томе: *J. N. Epstein*, исто, 64 и даље (*Vat. Ebr.* 530, не касније од XIV века; Бк II, 4, 3а – III, 4, 3с). Низ листова који припадају рукописима пТ током протеклих неколико година извађен је из повеза: 12 фолио-листова са укупно 48 великих стубаца из *Моџа* и *Нашима* извађено је из повеза у библиотекама у Дармштату, Минхену и Триру. Они потичу из једног ашкенаског рукописа из XIII столећа. Публикација: *Y. Sussmann*, *Seride Yerushalmi – Ketav Yad 'ashkenazi. Liqrat pitron hidat „Sefer Yerushalmi“*, *Kobez al Yad* 12 (1994) 1–120. Још је *T. Kwasmán* (*Untersuchung zu Einbandfragmenten und ihre Beziehung zum Palästininischen Talmud*, Heidelberg 1986) сматрао да то нису текстуална сведочанства самог пТ, него *Сефер Јерушалмија* (насупротив томе *H.-J. Becker*, види раније у тексту о рукопису *Vat.* 133); детаљно то образлаже *Y. Sussmann*, *The Ashkenazi Yerushalmi MS – 'Sefer Yerushalmi'* (јевр.), *Tarbiz* 65 (1995) 37–63. Шест листова из *Нашима* садрже, међутим, уобичајени текст пТ без изостављања или додавања (између осталог и *Ket* 15 – крај 16, једино писано сведочанство о овом комаду; у рукопису из Лајдена недостаје један лист). О фрагментима пронађеним у Италији (XI–XII век) в. *D. Rosenthal* у *M. Perani*, прир., *La „Genizah“ italiana*, Bologna 1999, 185–199.

### б) Фрајменџи из Генизе

Многи фрагменти налазе се у различитим библиотекама и само су делимично објављени. Још не постоји свеобухватна анализа старости појединих делова; несигурно је рећи да потичу из X века [*Y. Sussmann*, *Tarbiz* 43 (1973) 155 и даље, *Anm.* 497; *Sussmann* планира свеобухватно издање фрагмената пТ]. Фрагменти су вредни због своје древности, као и због тога што су рукописи пТ ретки, а посебно су значајни зато што су сви настали на Истоку и што су задржали изворни начин писања у много већој мери него европски рукописи.

S. Abramson, Qeta' Geniza mi-Yerushalmi Shabbat Pereq ha-Maznia, Kobez Al Yad 8 (18), J 1975, 3–13 (исправке и допуне уз то: *исџо*, 10 [20], J 1982, 323 и даље); N- Alloni, Geniza Fragments 35–43; J.-N. Epstein, Additional Fragments of the Yerushalmi (јевр.), Tarbiz 3 (1931) 15–26, 121–136, 237–248; L. Ginzberg, Yerushalmi Fragments from the Genizah том I (остали нису објављени), NY 1909, репр. Н 1970; *исџиу*, Ginze Schechter I 387–448; A.-I. Katsh, A Genizah Fragment of Talmud Yerushalmi in the Antonin Collection of the Saltykov-Shchedrin Library in Leningrad, JQR 71 (1980) 181–184 (Шек 7,31a. b.32a; наставио Ginzberg од стр. 139); S. Loewinger, New Fragments from the Yerushalmi Pesahim ch. 5–7, J3 A. Marx, NY 1950, јеврејски део 237–283 (уп. Lieberman, на истом месту 284–286); Z. M. Rabinovitz, New Genizah Fragments of the Palestinian Talmud (јевр.), МЗ Н. Yalon, J 1974, 499–511; A. Schremer, A New Fragment of the Palestinian Talmud from the Geniza (јевр.), Alei Sefer 19 (2001) 35–42 (Ер 1,1,18с); S. Wiedder, A Fragment of Yerushalmi from Geniza Fragments in Budapest (јевр.), Tarbiz 17 (1945) 129–135 (уп. J. N. Epstein, *исџо*, 136 и даље = Studies II, 868 и даље).

О рукописима пТ и фрагментима из Генизе в. Bokser, 153–163; Ginzberg, Mabo, 36–40; Melammed, Introduction, 508–515; N. Sacks, Mischna Zeraim I, J 1972, 72–76.

Због недовољно добрих рукописних сведочанстава пТ цитати из средњовековне књижевности од посебног су значаја. За одељке *Зераим* и *Моег* сакупио их је B. Ratner, Ahawath Zion w-Jeruscholaim, 12 томова, Wilna 1901–1917, репр. J 1967, од највећег значаја упркос многим грешкама [важне рецензије, између осталих: V. Aptowitzer, MGWJ 52 (1908); 54 (1910); 60 (1916); W. Bacher, REJ 43 (1901) – 64 (1912)]. За средњовековне цитате битан је и S. Lieberman, Emendations in Yerushalmi (јевр.), Tarbiz 2 (1930) 106–114, 235–240, 380; 3 (1931) 337–339 (= Studies, 165–213); такође његови други радови; H.-J. Becker, Die Yerushalmi-Midrasschim der Ordnung Zera'im in Ya'aqov ibn Havivs „En Ya'qov“, FJB 18 (1990) 71–173 (почетак XVI века, Солун); *исџиу*, Die Yerushalmi-Zitate im Mishnakommentar des Shimshon aus Sens, Seder Zeraim, FJB 20 (1993) 97–173; 21 (1994) 131–170; 22 (1995) 113–181; 23 (1996) 129–184; M. Katz, Yerushalmi Citations in Manuscripts of the Bavli (јевр.), Sidra 7 (1991) 21–44.

### в) Шџамџана издања

Литература: A. M. Habermann, Ha-Talmud ha-Jeruschalmi, ново издање приредио R. Rabinovicz, Ma'amar al Hadpasat ha-Talmud, J 1952, 203–222; Bokser, 151 и даље.

Прво шџамџано издање приредио је Д. Бомберг, Венеција 1523 [у вези с датумом в. I. Z. Feintuch, On the Talmud Yerushalmi, Venice



Edition (јевр.), KS 59 (1984) 268–270]. Као предложак служио је лајденски рукопис [о томе: *M. Mishor, An Impress from the Venice Edition in the Leiden MS of Talmud Yerushalmi* (јевр.), KS 53 (1977) 578]. Издавач тврди да је користио три додатна рукописа. Они су вероватно изгубљени, уколико пХор у вТ, издање 1520–1523, не потиче из једног од тих рукописа; *Melammed* (Introduction, 514) такође сматра да је римски рукопис био предложак штампару у Венецији. Као што је показао *S. Liebermann* (*Yerushalmi Hora-jot*, J3 Ch. Albeck, J 1963, 283–305), издавач је користио готово искључиво лајденски рукопис као предложак и вишеструко га „исправљао“. У вТ, издање 1520–1523, пХор је одштампан уместо *Тосефити* за вавилонску *Гемару*, а и пШек је дат на основу неког рукописа који није коришћен у пТ.

*Остјала издања*: Краков 1609, с кратким коментаром; Кротошин 1866 (репр. J 1969, најраспрострањеније); Житомир, пет томова с коментарима, 1860–1867; Ром, Вилњус, седам томова с коментарима, 1922, репр. J 1973.

*Прва кријичка издања*: *A. M. Luncz, Talmud Hierosolymitanum ad exemplar editionis principis*, 5 томова, J 1907–1919 (Бер до Шеви; коришћен лајденски рукопис, *Vat. 133*, рукопис са Сириловим коментаром и поједини фрагменти из Генизе); *E. A. Goldman, A critical edition of Palestinian Talmud, tractate Rosh Hashana*, HUCA 46 (1975) 219–268; 47 (1976) 191–268; 48 (1977) 219–241; 49 (1978) 205–226; *J. Feliks, Talmud Yerushalmi Massekhet Schebiit* (текст према лајденском рукопису с варијантама из других рукописа, *Генизе* и првог штампаног издања; коментар усмерен на ботанику, то јест земљорадњу), 2 тома, J 1980–1986; *E. S. Rosenthal, Yerushalmi Neziqin*, J 1983; *A. Steinsaltz, Talmud Yerushalmi. Massekhet Pea*, J 1987. Велики напредак за припрему текста пТ представља дело *P. Schäfer, H. J. Becker*, прир., *Synopse zum Talmud Yerushalmi*, том I/1–2. *Ordnung Zera'im: Berakhot und Pe'a*, Tübingen 1991. Синопса даје текстове издања V 1523, K 1662 и Амстердам 1710, лајденског рукописа и римског рукописа, као и Сирилових рукописа. Фрагменти из Генизе и други рукописи намерно нису преузети. *Talmud Yerushalmi. According to Ms. Or. 4720 (Scal. 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections. Introduction by J. Sussmann*, J 2001 (уп. *S. Naeh, Tarbiz* 71, 2001, 569–603). Ова едиција рукописа из Лајдена, коју је *Academy of the Hebrew Language* обезбедила у оквиру пројекта *Historical Dictionary of the Hebrew Language* тај рукопис – тамо где је неопходно – исправља и допуњава (што је јасно и обележено) фрагментима из Генизе и другим рукописима. Очекује се да ће она заменити издање Кротошин (чију је поделу на листове и ступце преузела) у улози стандардног издања.



## i) Превођи

Једини целовити модерни превод је *J. Neusner, The Talmud of the Land of Israel*, 35 тома, Chicago 1982–1994 (Бер *T. Zahavy*; Пеа *R. Brooks*; Демај *R.S. Sarason*; Кил *I. J. Mandelbaum*; Шеви и Тер *A.J. Avery-Peck*; Мас *M. S. Jaffee*; Мш *R. Brooks*; Пес *B. M. Bokser, L. H. Schiffman*; све остало *J. Neusner*; том 35, Introduction: Taxonomy). *Neusner* овај превод с правом у поднаслову скромно карактерише као „Preliminary Translation“. Критичке примедбе уз прве томове: *J. Neusner*, прир., In the Margins of the Yerushalmi. Glosses on the English Translation, Chico 1983. Ново издање превода с новом поделом и графичким структурирањем и поглављима о структури сваког трактата (од *Зераима*, међутим, само *Берахои*; *Шекалим* недостаје; изостављене су примедбе уз преводе које није превео сам *Neusner*, а које су често биле изразито детаљне) под насловом: *The Talmud of the Land of Israel. An Academic Commentary*, 31 том, А 1998; саму структуру трактата (текст као у *Academic Commentary*) даје и *J. Neusner, The Talmud of the Land of Israel. A Complete Outline of the Second, Third, and Fourth Divisions*, 8 томова, А 1996 (издање на це-де рому, Peabody, MA, 2009 садржи пун текст; одељке *Зераима* у новом преводу урадио *Neusner*, као и скицу одељака 2–4).

Одличан превод на немачки језик излази сукцесивно од 1975 у Тибингену и ускоро ће бити завршен: *Ch. Horowitz, Der Jerusalem Talmud in deutscher Übersetzung*. том I: Berakhot, 1975. Наредни томови под заједничким насловом: *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, прир. *M. Hengel, P. Schäfer* и др. До сада изашло: Пеа (1986, *G. A. Wewers*), Демај (1995, *Wewers – F. G. Hüttenmeister*), Тер (1985, *Wewers*), Мас и Мш (1996, *R. Ulmer*); Орла (2009 *Hüttenmeister*); Шаб (2004 *Hüttenmeister*), Пес (2004, *A. Lehnardt*); Јома (1995, *F. Avemarie*), Шек (1990, *Hüttenmeister*), Сук (1983 = Düsseldorf 1963 *Ch. Horowitz*), Рх, Беца, Таан (2000, 2001, 2008, *Lehnardt*); Мер (1987, *Hüttenmeister*), Хар (1983, *Wewers*), Мк (1988 *H.-P. Tilly*); Кет (2009, *M. Morgenstern*); Сота (1998, *Hüttenmeister*), Гит (2008, *B. Rebiger*), Кид (1995, *Tilly*), Нед (1983. = Düsseldorf 1957, *Horowitz*); читав одељак *Незикин* (1980–1984, *Wewers*); Нид (2006, *Morgenstern*). Овај се превод одликује богатим примедбама, редовним указивањем на одступања у рукописима и прецизним навођењем паралела унутар пТ и у осталој рабинској литератури.

Двојезична парцијална издања: *H. W. Guggenheimer, The Jerusalem Talmud. Edition, Translation, and Commentary. First Order: Zera'im*, 5 томова, В 2000–2003; *Third Order: Nasim (einschließlich Nidda)*, 5 томова, В 2004–2008; *Fourth Order: Neziqin*, 3 тома, В 2008–2011 (јевр. текст вокализован, кратки коментари).

Ранији (парцијални) преводи: *Biagio Ugolini* *џриредио је 20 љраќ-љаља са сољсљивеним љреводом на латиински*: Thesaurus Antiquitatum Sacrarum, томови 17–30, V 1755–1765 (17: Пес; 18: Шек, Јома, Сук, Рх, Таан, Мег, Хаг, Беца, Мк; 20: Мас, Мш, Хала, Орла, Бик; 25: Сан, Маќ; 30: Кид, Сота, Кет). *M. Schwab*, *Le Talmud de Jérusalem*, 11 томова, Р 1871–1889, ново издање у шест томова Р 1998 (веома непоузвано). *A. Wünsche*, *Der Jerusalem Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen übertragen*, Zürich 1880, репр. Н 1967.

Einzeltraktate: *A. W. Greenup*, *Taanith from the Palestinian Talmud*, Lo 1918; *J. Rabbinowitz*, *The Jerusalem Talmud (Talmud Yerushalmi): Bikkurim. Text, translation, introduction and commentary*, Lo 1975.

### г) Конкорганца

*M. Kosovsky*, *Concordance to the Talmud Yerushalmi (Palestinian Talmud)*, 8 томова, J 1979–2002; *Otsar ha-Shmot J 1985*, *Otsar Midreshe ha-Miqra*, J-NY 2004 (прво штампано издање као основа); *M. Assis*, *Otsar Leshonot Yeru-shalmiyim: A Concordance of Amoraic Terms, Expressions and Phrases in the Yerushalmi (јевр.)*, 3 тома, NY-J 2010.

## 6. Коментари

*Литљераљура*: *Bokser* 225–249; *Ginzberg*, *Mavo* 90–132; *S. Lieberman*, *The Old Commentators of the Yerushalmi (јевр.)*, J3 A. Marx, NY 1950, јеврејски део 287–319; *Melamed*, *Introduction* 515–534; *J. Rubinstein*, *Quntras ha-shalem shel mefarshе ha-Yerushalmi, im Anhang zur pT-Ausgabe NY 1948*; *I. Twersky*, *Rabad of Pos-quières*, Phil. <sup>2</sup>1980.

Осим могуће употребе пТ или неке од његових претеча у различитим мидрашима, најранији доказ о утицају пТ налази се у натпису из Рехове (в. стр. 53 и даље) из VII века: ту се користе пДемај II, 2с–d, и пШеви VII, 36с, било из неке верзије пТ, било из неке халахичке обраде пТ као што је она у спису *Сефер ха-Маасим*, чија је првобитна верзија настала средином VII века. Чак би и *Перек Зераим*, који је познат из Генизе, могао бити рана обрада материјала из пТ. Могуће је и да је настао у исто време као пТ, само што на крају није уврштен у њега (уп. *A. Lehnhardt*, *Pereq Zeraim – eine Schrift aus der Zeit des Talmud Yerushalmi – Text, Übersetzung und Kommentar*, FJB 30, 2003, 57–89). *Вавилонски Талмуд* прилично је брзо потиснуо пТ (Јехуда гаон се за то постао после 750. године чак и у Палестини), тако да пТ дуго

није коментарисан као самостално дело, већ се само користио као упоредни прилог или објашњење за вТ: тако је, пре свега, у делу *Сефер Мејивой*, издање В. М. Lewin, Ј 1933, репр. 1973, из Х века, чији је аутор био Вавилонац који је вероватно делао у Кајровану (али он често још даје предност халахи у односу на пТ); такође код р. Хананела из Кајрована, XI век (уп. А. Ј. Friezler, *Jachaso schel Rabbenu Chananel li-Jeruschalmi be Ferusch le-Babli, Nib ha-Midraschija*, ТА 1972, 126–134). Слично и р. Нисим и Алфаси у XI веку, а потом и Мајмонид (S. Lieberman, *Hilkhot ha Yerushalmi le-ha-Rambam*, NY 1947). У XII веку је и *Сефер Рабуја* Елиезера бен Јоела ха-Левија (прир. Е. Prisman, 4 тома, Ј 1965) од значаја за историју утицаја пТ, баш као и књижевност тосафиста, који су користили пТ више него што се претпоставља (Е. Е. Urbach, *The Tosafists*, 543 и даље).

Оба најстарија очувана коментара пТ тичу се трактата *Шекалим*, који је предат са вТ. Они се приписују р. Мешуламу (XIII век) и ученику р. Самуила бен р. Шнеура из Евреа; издао А. Schreiber (Sofer), *Treatise Shekalim with two Commentaries of Early Rabbinic Authorities*, NY 1954; Е. Е. Urbach сумња у ту атрибуцију и види коментаре као дело ранијих тосафиста: KS 31 (1955) 325–328. За одељак *Зераим* морају се узети у обзир и ранији коментари М који се чврсто ослањају на пТ, пошто вТ ту недостаје.

*Соломо Сирило* из Шпаније, касније у Сафеду, довршио је око 1540. године свој коментар одељака *Зераим* и ШекБер, вероватно без познавања првог штампаног издања пТ (уп. стр. 211).

*Елеазар б. р. Моше Азикри* (1553–1600, Сафед), написао је коментаре одељака Бер (у пТ Житомир 1860), Пеа, Демај, Тер и Пес, Беца (прир. I. Franncus, *Talmud Jeruschalmi Massekhet Betsa im Perusch ... Rabbenu El'azar Azikri*, NY 1967, са опширним уводом).

*Самуил Ашкенази* (око 1525–1595) коментарисао је хагаду пТ, можда још и с рукописима пТ: *Jefe Mar'e*, V 1590 [M. Benayahu, *R. Samuel Yakke Ashkenazi and Other Commentators of Midrash Rabba. Some Biographical and Bibliographical Details* (јевр.), *Tarbiz* 42 (1972) 419–460, нарочито 428–430].

*Јехошуа Бенвенистије* (око 1590–1665, Турска) саставио је опширан коментар на халахичке делове из осамнаест трактата: *Зераим*, К 1662 (ново издање у: *Jeruschalmi Zeraim*, Ј 1972), а остатак К 1749. Значајан због коришћења средњовековних аутора.

*Давид Даршан*, углавном кратак језички коментар издања пТ из Кракова из 1610. године.

*Елија б. Лоеб Фулда* (око 1650–1720): оскудан коментар петнаест трактата – *Зераим* и Шек, Amsterdam 1710; Бк, Бм и Бб, F 1742. Дао је подстрек истраживању пТ у Немачкој и у Источној Европи.

Моше Марјолиес (умро 1780, Литванија), коментар читавог пТ: *Пене Моше*, додаци *Маре ха-Паним*. Amsterdam 1754, *Нашим*; Livorno 1770, *Незикин*; целокупно у пТ из Житомира.

Давид Франкел, учитељ Мозеса Менделсона, 1704–1762: *Корбан ха-Ега*; настоји да допуни Фулдин коментар (код обојице постоји само Шек). Dessau 1742, В 1757, 1760–1762. *Марјолиес* и *Франкел* дали су два најзначајнија традиционална коментара.

Елија Јаон из Вилњуса бавио се пТ у различитим делима, пре свега у коментару списа *Шулхан арух*. Окренут критици текста; покушава да објасни пТ из њега самог, а не из вТ, као што су то чинили његови претходници. К. Kahana, *Le-Cheqer Be'ure haGRA li-Jeruschalmi we-la-Tosefta*, TA 1957.

Традиционални правац који се појављује у тим коментарима заступљен је и данас, пре свега у следећим делима: *Jehoschua Isaak Schapiro*, Noam Jeruschalmi, 4 тома, Wilna 1863–1869, репр., 2 тома, J 1968; *Abraham Krochmal*, Jeruschalaim ha-Benuja, Lemberg 1867, репр. J 1971; *Josef Engel*, Kommentare zu Zeraim, Giljon ha-Schas, W 1924, репр. у: Talmud Jeruschalmi. Zeraim, J 1972. Такође уп. збирку важних коментара: Haschlama li-Jeruschalmi, Wilna 1928, репр. J 1971 (додатни наслов: Schitta mequbbetset al ha-Jeruschalmi). Традиционално оријентисан је и S. Goren, *Ha-Jeruschalmi ha-meforasch*. I Berakhot, J 1961, иако се ту већ ради на критици текста и уносе се, пре свега, *Ginzberg*-ова и *Lieberman*-ова достигнућа.

Од *савремених коментара* првенствено треба навести следеће (свесна и систематска примена критичких метода):

I. Lewy, Introduction and Commentary to Talmud Yerushalmi, BQ. I–VI, J 1970 [= репр. Interpretation des 1. (2. etc.) Abschnittes des paläst. Talmud-Traktat Nesikin (јеврејски са уводом на немачком), Jb des jüd.-theol. Seminars Breslau 1895–1914]. Уп. E. Urbach, *Der Einfluß des Seminars auf das Studium des Jerusalemischen Talmuds* (јевр.), у: G. Kirsch, прир., *Das Breslauer Seminar*, Tüb. 1963, 175–185, нарочито 177–182.

Saul Liebermann, *HaYerushalmi Kiphshuto*, Part I, Vol. I: Sabbath Erubin Pesahim, J 1934 (није више излазила); *исџи*, Kommentar zu Yerushalmi Neziqin, прир. E. S. Rosenthal, J 1983. И његови други радови садрже много тога важног за тумачење пТ.

Z. W. Rabinovitz, *Sha'are Torat Erets Jisrael*. Notes and Comments on the Yerushalmi, прир.

E. Z. Melammed, J 1940 [нарочито о стилу и композицији пТ, рецензија G. Allon-а, Tarbiz 12 (1940) 88–95].

L. Ginzberg, *A Commentary of the Palestinian Talmud. A Study of the Development of the Halakah and Haggadah in Palestine and*

Babylonia (јевр.), 4 тома, NY 1941–1961. Значајан коментар Бер I–IV са аспекта критике текста, са обимним додацима о различитим проблемима, пре свега о јеврејском богослужењу. У првом тому се, поред обимног јеврејског увода, налази општи уводни есеј на енглеском језику. Ново издање томова 1–3 NY 1971. Уп. *Abr. Goldberg*, KS 38 (1962) 195–202.

*M. Assis*, Hagahot u-Feruschim bi Jeruschalmi Schabbat, HUCA 48 (1977), јеврејски део 1–11. Разумевање *Јерушалмија* на основу одабране структуре, али и помоћу обимних објашњења која су интегрисана у превод, нуди *J. Neusner* (види раније у тексту о преводима).

#### IV. Вавилонски Талмуд

*Опшња литератūra:* Ch. Albeck, Mavo 452–575; N. Aminoah, The redaction of the tractate Qiddushin in the Babylonian Talmud (јевр.), TA 1977; *исџиу*, The Redaction of the Tractate Betza, Rosh-Hashana and Ta anith in the Babylonian Talmud (јевр.), TA 1986; N. Brüll, Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes, Jb für jüd. Geschichte und Literatur 2 (1876) 1–123; Y. Elman, Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud, Oral Tradition 14 (1999) 52–99; J. N. Epstein, IAL 9–270; Abr. Goldberg, The Babylonian Talmud, in *Safrai*, I 323–345; A. Goldberg, Der Diskurs im babyl. Talmud. Anregungen für eine Diskursanalyse, FJB 11 (1983) 1–45 (= Studien II 263–296); D. Goodblatt, The Babylonian Talmud, ANRW II 19,2, B-NY 1979, 257–336 (репр. у: J. Neusner, прир., The Study II 120–199, с пагинацијом као у ANRW, која се и овде користи); D. Halivni, Introduction to „Sources and Traditions“. Studies in the Formation of the Talmud (јевр.), J 2009; L. Jacobs, The Talmudic Argument. A study in Talmudic reasoning and methodology, C 1984; *исџиу*, Structure and form in the Babylonian Talmud, C 1991; R. Kalmin, Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia, A 1994; *исџиу*, The formation and character of the Babylonian Talmud, CHJ IV 840–876; J. Kaplan, The Redaction of the Babylonian Talmud, NY 1933, репр. J 1973; D. Kraemer, The Mind of the Talmud. An Intellectual History of the Bavli, NY-O 1990 (уп. Y. Elman, JQR 84, 1993, 261–282); J. N. Lightstone, The Rhetoric of the Babylonian Talmud, Its Social Meaning and Context, Waterloo (Ontario) 1994; E. Z. Melammed, Introduction 319–397; L. Moscovitz, Talmudic Reasoning. From Casuistics to Conceptualization, Tüb. 2002; J. Neusner, Judaism: The Classical Statement. The Evidence of the Bavli, Chicago 1986; *исџиу*, Invitation to the Talmud. A Teaching Book. Revised and Expanded Edition, Binghamton 2000; *исџиу*, прир., Formation; *исџиу*, Language as Taxonomy. The Rules for Using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud, A 1990; *исџиу*, The Rules of Composition of the Talmud of Babylonia, A 1991; *исџиу*, The Bavli’s One Voice. Types and Forms of Analytical Discourse and their Fixed Order of Appearance, A 1991; *исџиу*, Decoding the Talmud’s Exegetical Program, A 1992; *исџиу*, The Bavli’s Massive Miscellanies, A 1992; *исџиу*, The Bavli’s Unique Voice. A Systematic Comparison of the Talmud of Babylonia and the Talmud of the Land of Israel, 7 томова, A 1993; *исџиу*, The Initial Phases of the Babylonian Talmud, 4 тома, A 1995; *исџиу*, Introduction 182–220; *исџиу*, Judaism 283–339; *исџиу*, The Reader’s Guide to the Talmud, L 2001; *исџиу*, How the Talmud Works, L 2002 (оба тома садрже по низ старијих монографија); *исџиу*, How the Bavli is Constructed, Lanham 2009; Z. W. Rabinowitz, Scha’are Torath Babel, J 1961; R. Reichman, Abduktives Denken und talmudische Argumentation. Eine rechtstheoretische Annäherung an eine zentrale Interpretationsfigur im babylonischen Talmud, Tüb. 2006; D.

*Rosenthal*, Arikhot qedumot ha-meshuqa ot baTalmud ha-Bavli, in: Talmudic Studies I 155–204; *исџи*, „Al ha-qizur we-hashla-mato. Pereq be'arikhat ha-Talmud ha-Bavli, Talmudic Studies III 791–863; *E. Segal*, Case Citation in the Babylonian Talmud. The Evidence of the Tractate Neziqin, A 1990; *исџи*, Anthological Dimensions of the Babylonian Talmud, Prooftexts 17 (1997) 33–61; *J. Sussmann*, Babylonian Sugiyot to the Orders Ze-ra'im and Tohorot (јевр.), дисертација J 1969; *St. G. Wald*, EJ<sup>2</sup> XIX 470–481; *A. Weiss*, The Babylonian Talmud as a Literary Unit, Its Place of Origin, Development and Final Redaction (јевр.), NY 1943; *исџи*, The Talmud in its Development (јевр.), NY 1954; *исџи*, SLA.

## 1. Грађа и садржина

О појмовима *Талмуд* и *Гемара* в. стр. 193 и даље. Гаони, р. Нисим, Алфаси и други називају вТ једноставно *џалмуд гилан*, *наш Талмуд*. *Талмуда де-Бавел* у Бм 85а не односи се на наш вТ, већ на традиционално учење настало у Вавилону за време амореја. *Талмуд Бавли* треба да раздвоји вТ од пТ, мада је углавном довољно рећи *Талмуд* (или *Гемара*) за вТ који свакако јесте прави *Талмуд* према јеврејском схватању.

*Вавилонски Талмуд* може се – иако само приближно – сматрати вавилонским коментаром М. Међутим, *Гемара* вТ обухвата само тридесет шест и по од шездесет три трактата М: нема *Гемаре* за *Зераим*, осим за трактат Бер; у *Моегу* недостаје трактат Шек (у рукописима и штампаним издањима замењен са пТ), у *Незикину* нема трактата Ед и Авот, у *Кодашиму* трактата Мид, Кин и Там (изузев поглавља I, II, IV); у *Тохароџу* се коментарише само Нид.

Да ли су ови трактати који недостају проучавани у вавилонским школама? Можемо закључити да јесу, између осталог на основу једне Равине изјаве (IV век): „У време раби Јехуде (бар Јехескела) проучавао се само одељак *Незикин*; али ми учимо шест одељака ... ми чак учимо (трактат) *Укџин* у тринаест заседања“ (Тан 24а, б; Бер 20а, исто то у име Папаса, Равиног ученика). Расправе о теми трактата М без *Гемаре* налазе се расуте по другим трактатима вТ. Није извесно да ли такве вавилонске изреке воде порекло из тумачења самих одељака *Зераим* и *Тохароџ* (*B. M. Bokser*, Samuel's Commentary on the Mishnah I, L 1975, 4, о *Зераиму*) или не воде порекло од њих (*Sussmann*, Babylonian Sugiyot, 316: *Зераим* и *Тохароџ* нису се самостално проучавали у вавилонским школама).

Зашто су ти трактати у вТ остали без *Гемаре*? Ако не желимо да се ослонимо на случајност или спољашње разлоге, онда остаје



традиционалан одговор да закони из *Зераима*, осим трактата Бер, и закони из *Тохароша*, осим трактата Нид, нису били ни од каквог значаја у пракси: закони о земљорадњи углавном су били везани за земљу Израел, а прописи о чистоћи нису се више могли спроводити јер није постојао култ Храма. Исто би важило и за *Кодашим*, мада за њега постоји вГемара: можда зато што се, на основу Мен 110а, проучавање прописа о жртвама, то јест *Торе*, поистовећује с приношењем жртве у Храму.

У уобичајеним штампаним издањима вТ обухвата (укључујући М за трактате без *Гемаре* и „неканонске“ и „мале трактате“) скоро 2.900 фолио листова, па је зато много обимнији од пТ. Разлог томе јесу опширнији начин писања вТ и његов много дужи развој, а пре свега и чињеница да је вТ преузео велику количину материјала који нема никакве везе с коментаром М (што у мањем обиму, наравно, важи и за пТ). *Вавилонски Талмуд* највише је интегрисао многобројне и обимне мидраше, док су у Палестини они постали засебна књижевна врста (осим малих мидрашких јединица у пТ). Уопште, хагада је много обимнија у вТ него у пТ (две трећине у пТ наспрам једне осмине у вТ). Тако, на пример, вТ у трактату Бер 55а–57б садржи *Књију снова* (уп. пМш IV, 9, 55б–с), у Бб 73а–75б садржи један трактат о чудима и визијама у виду апокалипсе, у Сук 27б–28а поучне приче о понашању рабина у училиштима, у Гит 55б–58а приповетке из времена два велика устанка против Рима (уп. ПлачР). Од мидраша можемо навести, на пример, Мег 10б–17а на Јестиру (уп. ЈестР) и Сота 11а–13а на Изл (уп. ИзлР).

*Вавилонски Талмуд* има енциклопедијски карактер. Све што се учило у рабинским школама и што је требало сачувати унето је у вТ: мноштво легенди (на пример, о утварама), анегдоте о рабинима, историјска сећања, знања из области медицине, биологије, математике, астрономије, астрологије итд. Зато се вТ не може сматрати тематски обликованом књигом. Он је народна библиотека вавилонског јудејства, која се у својој грађи оријентише према М.

## 2. Настанак: традиција

Традиционална историја настанка вТ углавном почива на два талмудска цитата: у Бб 157б, говори се о два *махадуроша* рав Ашија, што не мора значити само *уређивање* већ и *ревизију*, *сажимање* учења о којем се тамо расправља. У Бм 86а стоји: „Раби и р. Натан су крај *Мишне*, а рав Аши и равина крај *хора'а*.“ Није

утврђено како тачно треба тумачити реч *хора'а*. Најприближније би било схватити је паралелно са М, као одређен облик учења и ауторитативне одлуке халахе која је ограничена на доба амореја. Тако се она разуме у СТА 8, по којем *хора'а* важи од Рава до рав Ашија и Равине и траје 240 година, то јест (према другом начину читања) 280 година. Несигурност у одређивању времена проистиче из тога што се не зна да ли се мисли на Равину I, савременика Ашијевог, или на Равину II, који је умро 499. године. Прва могућност више би одговарала тексту из Бм 86а (одређено доба за крај *хора'а*, уместо да траје готово читав један век). Међутим, у гаонском периоду ипак је свеопште прихваћена друга могућност: тако је већ од СТА 6, према којем је смрћу Равине II *Талмуд за ѿворен (нисџам)*, то јест *зајечаћен (нехетџам)*.

Највише утицаја имала је верзија ПШГ, која, осим ових места из *Талмуда*, пре свега користи школску традицију из Пумбедите: „И рав Аши је водио своју школу скоро шездесет година. Зато у поглављу *ми ше-метџ* (овде Бб 175b) читамо о првој и последњој *махадури* рав Ашија. Јер тако су утврдили рабини: у свакој Кали учити две *метџбајџе*, биле оне кратке или дугачке. И тако је поновио (то јест преиспитао) своје учење (*џалмудех*) за тридесет година. А пошто је рав Аши председавао готово шездесет година, имао је две *махадуре*. И умро је 424. године“ (шпанска рецензија: 427. године; ПШГ, 93). „А у среду, 13. кислева 499. године умро је Равина, син рав Хунин, који представља крај *хора'а*“ (ПШГ, 95). „И после њега је председавао рав Аши и у његово доба био је крај *хора'а* и *Талмуд* је завршен“ (*исесџем џалмуда*; *Goodblatt*, 309, разматра као могућ и превод: „*Талмуд* је састављен анонимно“, уколико се касније више не наводе аутори изрека и текстова) (ПШГ, 97). Позивање на рав Ашија (шпанска рецензија: Јосе) као *соф хора'а* није поткрепљено текстом *Талмуда*. У наставку Шерира само укратко говори о времену савореја, од којих је већина умрла у раздобљу од неколико година, како он закључује ослањајући се на гаонске хронике (ПШГ, 97). Подробније се бави тек гаонским периодом.

У ПШГ нигде се изричито не наводи рав Аши као уредник вТ; такође, *џалмуд* у његовом тексту не мора обавезно да значи вТ, већ може бити једноставно талмудско учење. Ипак, очигледно је да се у ПШГ та два места из *Талмуда* схватају са становишта гаонског доба и гаонских институција, као показатељи завршетка талмудског учења (било да је то уопштено, било да је реч о уређивању вТ); на основу тога оба *махадуроџа* јесу двострука потпуна ревизија овог учења у Кала месецима шездесетогодишње службе рав Ашија (то јест према шпанској рецензији, у семестрима тих година учења).

Средњовековна традиција потпуно је зависна од ПШГ. Она даље разрађује податке и конкретизује их (тада се јасно мисли на вТ). Тако ради, на пример, Раши у својим коментарима за Бм 86а и Бб 157б, а и Аврам ибн Дауд: рав Аши је „почео да записује *Талмуд*“ (*Сефер ха-Кабала*, прир. *Cohen*, 27). Рав Јосе представља почетак савореја, а у двадесет четвртој години његовог председавања (то јест 500. године) *Талмуд* је запечаћен: „Његово записивање започето је под рав Ашијем, а седамдесет три године након његове смрти запечаћен је“ (*исџи*, 33).

Ове тезе увек су изнова преузимане и још чине класичну слику: према њима, Аши је два пута прерадио *Талмуд*; неколико деценија касније уследили су коначан завршетак и записивање. Остаје само питање о томе каква се улога додељује саворејима. Али и *E. Berkowits* (ЕЈ, XV, 760–762), на пример, који им не приписује само иначе прихваћену ревизију стила већ и дуже делове текста, сматра да је вТ коначно завршен средином VI века, што се подудара с мишљењем великих ауторитета као што су *Epstein* и *Albeck*. Значајну улогу у свим реконструкцијама има и прогон у доба Персијанаца (ПШГ, 99), који помиње Шерира и који обично важи као мотив већ за Ашијеву редакцију вТ (он је тада радио знајући за предстојећи прогон) или је, у најмању руку, он био разлог за записивање вТ после толико дуге усмене предаје.

Традиционална теза проблематична је због више разлога. Не само да су оба текста вТ преуска као основа већ су и нејасна и историјски неутврђена. Осим тога, Шеририно тумачење у Бб 157б претпоставља академски систем и пре свега институцију Кала месеци, за коју се поуздано зна да је постојала тек у доба гаона. Коначно, и сама анализа вТ показује да рав Аши јесте унео много материјала, али да се не издваја од осталих учитеља свог доба и каснијих учитеља у толикој мери да би се сматрао уредником првог издања вТ. Сигурно је да имена Ашија и Равине означавају временски оквир који је био одлучујући за редакцију вТ. Ипак, ближе податке можемо добити само проучавањем самог вТ.

### 3. Редакција

#### а) Нејединствена редакција

*J. Neusner* наглашава потпуно јединствену редакцију вТ: „Чињенице које су пред нама не указују на насумичан, случајан поступак згртања и нагомилавања“; у много већој мери вТ има „ос-

мишљену и уређену композицију, спроведену од почетка до краја, која следи одређен образац у целом делу“ (The Rules, 190); „... јединствен, убедљив и реторички доследан дискурс... Целина показује план и програм ... дело доследно примењене логике и спроведеног аналитичког истраживања“ (The Bavli’s One Voice, 460 и даље). Већи део материјала вТ обликован је током процеса који је можда трајао и пола века, да би затим тај материјал био груписан око одломака М и уређен као дело које имамо пред собом (исто, 464). *Neusner* с правом одбацује традиционалну представу „таложног“ развоја вТ у корист претпоставке о планираној редакцији која се одвијала према јединственим критеријумима. У том општем погледу, међутим, губе се многи детаљи који указују на покретнију историју развоја и које редакција није изменила зарад јединствености дела.

Као што наглашава *J. N. Epstein* (IAL, 12; следи га *Melammed*, Introduction, 426 и даље), разлике, противречности и понављања у вТ, па и у његовим појединим трактатима, као и језичке и стилске разлике и именовање различитих амореја у различитим трактатима и њиховим одломцима, показују да вТ није дело настало из једног извора, већ из мноштва, и да обједињује слојеве из различитих периода и нараштаја, а и различитих аутора, уредника и школа: „Сваки трактат је књига за себе“ (IAL, 12). Зато је разумљиво што *Epstein* није могао сам да доврши свој увод и логична је последица то што у IAL не даје увод у вТ већ уводе у трактате вТ (девет трактата вТ).

Пет трактата – Нед, Наз, Меила, Кер, Там – издвајају се од других делова вТ због низа језичких и граматичких особености, као што су већ приметили тосафисти (*Urbach*, The Tosafists, 561). Међу те *необичне йракийаџие* спадају и они делови трактата Тем који се одликују изразом *лишана ахарина*. Ти трактати разликују се по речнику, граматичким својствима (други присвојни суфикси, показне и личне заменице) и другачијој терминологији: уместо *џејку*, нешто остаје „неодлучено“ (уп. *L. Jacobs*, Теуку. The unsolved problem in the Babylonian Talmud. A study in literary analysis and form of the Talmudic Argument, Lo–NY 1981), каже се, на пример, *џиббае*; иначе уобичајено *хасоре мехасра*, тумачење уз претпоставку да је нешто изостављено у тексту М, недостаје тамо где би се могло очекивати. Такве и друге језичке особености, које су првобитно биле још израженије, преписивачи и штампари делимично су прилагодили уобичајеном стилу вТ [уп. *Epstein*, A Grammar of Babylonian Aramaic (јевр.), J 1960, 14–16; IAL 54, 72–74; *Melammed*, Introduction, 464–470].

Раши означава (на пример, Тем 6b) термин *лишана ахарина* као *лишон јерушалми*. Њега следи *I. Halevy* (Dorot, III, 48–50),

који претпоставља да је ту и у осталим необичним трактатима заиста реч о палестинској језичкој пракси. Ослањајући се на један гаонски доказ о томе да Нед није проучаван у вавилонским школама од времена Јехуде гаона (о томе: *B. M. Lewin, Otzar ha-Gaonim XI, J 1942, 5–12*: доказано искључиво за Нед, а за остале трактате могло би се претпоставити на основу гаонских спискова трактата), он сматра да ти трактати нису учени у вавилонском школама у време гаона, али да су се учили у Палестини, где су и начињени њихови преписи. То је утицало и на стил језика.

Томе се супротставља, пре свега, *Z. W. Rabinowitz (Scha'are Torath Babel, 299–310)*: још у XI веку у Палестини учио се пТ, а не вТ. Суштинске разлике између тих трактата и других делова вТ немају паралеле у пТ; језичке особености не могу потицати из Палестине, већ су настале због разлика у дијалектима вавилонског арамејског језика. Највећи део вТ уређен је у Сури, где је био утицајан рав Аши; с друге стране, трактати који одступају језички указују на дијалекат из Пумбедите и Нехардије, који је близак палестинском арамејском. Њихова редакција одвијала се у Пумбедити (тако каже већ *I. Lewy* у коментару за пНезикин, 74); то објашњава сличност језика с језиком гаона, који свакако већином потичу из Пумбедите (али се и у списима гаона из Суре користи исти језик; *De Vries, Mechqarim, 231*).

Остали аутори покушавају да објасне особеност тих трактата периодом у којем су они настали, а не само неким другим местом редакције: *A. Weiss (MGWJ 73, 186–189; 83, 261–276; The Bab. Talmud as a Literary Unit, 46–128)* и *B. De Vries (Mechqarim, 223–238)* сматрају да су необични трактати старији. *A. Weiss*, који истиче разлике у односу на остале трактате, сматра да је читав вТ прво био уређен у Пумбедити, па да је тек онда стигао у остале школе; тамо су трактати који су редовно проучавани језички прилагођени; али је запостављених пет и по трактата задржало свој првобитни језички облик. *De Vries*, који сматра да је пет и по трактата и суштински старије, претпоставља да је пре свега трактат *Меула (Mechqarim, 237* и даље) уређен у школи рав Папе; међутим, *Weiss* истиче старији језички облик тих трактата у односу на оне који су у време гаона били редовно проучавани и на одговарајући начин прилагођени.

*J. N. Epstein* заступа тезу да је пет и по трактата старије од других делова вТ. Према његовом мишљењу, они садрже цитате из других делова вТ (*De Vries* одбацује та места као касније додатке: то би ипак било у супротности с његовом претпоставком да проучавање тих трактата треба сместити у период гаона!); пре свега је, међутим, њихов језик толико близак с гаонским ара-

мејским да је немогуће сместити их у неки ранији период (IAL, 54–71, 72–83, 131–144).

Решење око којег би се сви сложили тренутно не постоји. Могуће је објаснити разлике на основу различитих места редакције, али је то немогуће доказати на основу знања којим сада располажемо; премало знамо и о језичко-историјском развоју да бисмо поуздано могли да одредимо период настанка ових трактата. Можда се до решења може доћи на основу посебног примера трактата Тем, где се оно што је суштински исто понавља у две различите језичке верзије, од којих се једна назива *лишана ахарина*. *Rabinowitz* ово образлаже двоструком редакцијом тог трактата – једном у Сури, а другом у Пумбедити; касније су обе верзије спојене у једну. *E. S. Rosenthal* [The Renderings of TB Tractate Temura (јевр.), Tarbiz 58 (1988) 317–356] показао је на основу анализе предатог текста тог трактата да су сигурно постојале две рецензије. Уобичајена верзија поткрепљена је са четири потпуна рукописа трактата; друга (*лишана ахарина*), у одломцима, налази се у рукопису из Фиренце (даље цитате наводи Беца-лел Ашкенази), али и самостално у једном фрагменту из Генизе (Кембриџ) и у једном из Модене. Питања о рецензији текста и њеној каснијој историји свакако ће убудуће знатно утицати на истраживање других трактата вТ.

## б) Извори

### 1) Мишна

*Литература*: в. на стр. 166 и даље наведене радове *M. Schachter*-а и *S. Zeitlin*-а; *B. M. Bokser*, Samuel's Commentary on the Mishnah. It's Nature, Forms and Content. Part One: Mishnayot in the Order of Zera'im, L 1975; *исти*, Post Mishnaic Judaism in Transition. Samuel on Berakhot and the Beginning of Gemara, Chico 1980; *J. Florsheim*, Rav Hisda as Exeget of Tannaitic Sources (јевр.), Tarbiz 41 (1971) 24–48; *J. Fraenkel*, Ha Gufa Qashya. Internal Contradictions in Talmudic Literature (јевр.), Tarbiz 42 (1972) 266–301; *Abr. Goldberg*, The Use of the Tosefta and the Baraita of the School of Samuel by the Babylonian Amora Rava for the Interpretation of the Mishna (јевр.), Tarbiz 40 (1970) 144–157; *M. Zucker*, Ha-„Chasore Mechasra“ ba-Talmud, J3 A. Schwarz, W 1926, 47–53.

Подразумева се да М представља основу и за вТ. Зато већ рукописи, као и штампана издања вТ, преносе целовит текст М. Као што је већ наглашено, он није јединствен основни текст; као и у пТ, текст М који претходи расправи често одступа од оног на почетку *Гемаре* (уп. ГТМ, 166 и даље). Уколико М полази од околности које су владале у Палестини, онда и егзегеза М у Вавилону

свакако подразумева другачије услове од оних у Палестини. Пошто је М још у III веку прихваћена као кодекс важећег верског права, вавилонска егзегеза приморана је на то да М усагласи с вавилонском халахом, која је у међувремену одступила од ње. То захтева много већу слободу у опхођењу са М него што је то уобичајено у Палестини.

У Вавилону је омиљен елиптичан начин изражавања у М, с формулом *хасоре мехасра*, због чега се одговарајуће мора допуњавати. Понекад је то оправдано, а некад нема одговарајућег ослоњања у тексту (уп. М. Zucker; Epstein, ИТМ, 595–672). Исто тако специфична формула за вТ јесте: *ха љуфа кашја*, „овде има потешкоћа“, која указује на противречности два дела М. Иако је делимично постојала свест о тим стварним унутрашњим противречностима, оне су већином унете у текст како би се постигло одређено тумачење (уп. J. Fraenkel). Као што наглашава J. Florsheim за рав Хисду: „Основни циљ тумачења јесте обнова халахе. То значи да је сврха тумачења у томе да дозволи сагласност извора с халахом која је одређена на основу система рав Хисде, а не да тај систем усагласи са извором. Ово не значи да рав Хисда није познавао тумачење извора у смислу речи; међутим, такво тумачење није било његов основни циљ... Овај систем није својствен само рав Хисди, већ је типичан за целокупан *Талмуд*“ (Tarbiz 41, стр. 48).

## 2) Барајјие

*Литерајура*: о појму и уопштено в. стр. 205–206; Albeck, Mavo 44–50; Bacher, ТТ 222–234; S. Friedman, Ha-baraitot ba-talmud ha-bavli we-yahasan le-maqbilotehen she-ba-Tosefta, у J3 Dimitrovsky 163–201; *исџи*, Towards a Characterization of Babylonian Baraitot: „ben Tema“ and „ben Dortai“ (јевр.), у: Neti ot Le-David. Jubilee Volume for D.Weiss Halivni, прир. Y. Elman, E. B.Halivni, Z.A. Steinfeld, J 2004, 195–274 (Барајта у Пес 70б вавилонска творевина); S. Goldsmith, The Role of the Tanya Nami Hakhi Baraita, HUCA 73 (2002), 133–156; Goodblatt 286–288; J. Hauptman, Development of the Talmudic Sugya by Amoraic and Post-Amoraic Amplification ofa Tannaitic Proto-Sugya, HUCA 58 (1987) 227–250; *исџи*, Development of the Talmudic Sugya: Relationship between Tannaitic and Amoraic Sources, Lanham 1988; L. Jacobs, Are there fictitious baraitot in the Babylonian Talmud?, HUCA 42 (1971) 185–196; Melammed, Introduction 258–270 = Zusammenfassung von: *исџи*, Halachic Midrashim of the Tannaim in the Talmud Babli (јевр.), J <sup>2</sup>1988; *исџи*, Introduction 392–394. 407–412; A. Weiss, SLA 167–171.

Није могуће са сигурношћу одговорити на питање о томе да ли и у којој мери у вТ, то јест код његових појединих учитеља, постоји познавање Т и халахичких мидраша (уп. за Т стр. 183 и даље, за мидраше 286). Не смемо искључити ни могућност да паралеле



између вТ и тих дела потичу из сличних збирки. Такође, не може се закључити ни да одступања у дословном тексту ових паралела имају друге предлошке; могуће је да су она настала током предаје текста, то јест путем смисаоног цитирања. Ово питање и није толико важно за анализу самог вТ: „Без обзира на то да ли су вавилонски амореји познавали постојеће танаитске збирке или нису, они су очигледно располагали компилацијама танаитских извора. Неке од тих компилација носиле су исте називе као постојеће збирке, а неке су се другачије називале“ (*Goodblatt*, 287).

Барајте које су заједничке за пТ и вТ не представљају проблем јер је ту сасвим сигурно да је материјал (мада не увек и формулisaње) палестинског и танаитског порекла. Другачије је, међутим, са оним текстовима у вТ који се наводе као барајте и који се налазе само у вТ. То важи посебно онда када у пТ постоји паралела, али не као барајта (на пример, у причи о р. Елиезеру бен Хиркану, Бм, 59b; уп. пМк III, 1, 81c). Исто тако су сумњиве оне барајте које се, у непосредној близини или на неком другом месту, наводе као изреке амореја и често уводе речима: *шанја нами хахи*. Према раширеном схватању, те барајте тек су веома касно унете у текст; насупротив томе, *J. Hauptman* покушава да докаже како оне припадају најранијем слоју коментарисања М; касније су често испред њих стављане аморејске изреке, које је текстуално предање радо поистовећивало с барајтама. По овој тези, због тога не треба очекивати дословну предају чак ни код барајти халахичког садржаја; приповедне барајте још су проблематичније. И, коначно, када је реч о изрекама танаита из аморејског периода, ни сами амореји нису спремни да их прихвате као ауторитет једнак правој барајти.

Већ су гаони увидели колико су проблематичне неке барајте (уп. респонзу рав Хаја гаона за Пес 105, а код *B. M. Lewin-a*, *Otzar ha-Gaonim* III, J 1930, 104, на шта упућује већ *I. H. Weiss*, *Dor* III, 195 и даље). *A. Weiss* (*The Talmud in its Development*, 35–63) покушао је да објасни паралелно доказивање да су изреке и барајте и аморејске изјаве чињеницом како су у аморејско доба многе барајте важиле за опште добро, па зато и нису биле увек изричито цитиране као такве. То је можда тачно за поједине примере, али их ипак не може објаснити све, како истиче *L. Jacobs*: бар понеку барајту у вТ треба схватити као фиктивну.

### 3) Миграши

У вТ се, осим мидрашког материјала приписаног танаитима, налазе и бројни мидраши из периода амореја. Делом је тај мидрашки материјал сигурно настао при тумачењу М, као када, на пример, места из Библије треба да поткрепе халаху М или

аморејске одлуке. Те углавном кратке делове не можемо у правом смислу сматрати изворима за вТ. Исто је и с многим местима на којима се укратко и споредно појављује хагадско тумачење списа – углавном по принципима који су били уобичајени већ у време танаита (*Melammed*, Introduction, 296–311, 384–391). Ипак, у вТ постоје и обимнији мидраши који се не налазе у егзегези М, већ у тумачењу Библије које је развијано као самостална дисциплина у школама или синагогама Палестине и Вавилона (примери на стр. 222; алегоријско тумачење Јл 2, 20 за Сук 52а; халахичко тумачење за Лев 23, 42 и даље у Сук 6б, које би могло да потиче и непосредно из тумачења М, итд.; в. А. Weiss, SLA, 256–259, 276–292). У таквим случајевима треба претпоставити постојање усмених или већином чак писмено уобличених традицијских целина које су уреднику вТ биле предложене као готови текстови и потом су унете у коментаре М. Извесна количина материјала у тим мидрашима јесте преузета из палестинске традиције (у појединим примерима морамо рачунати и с каснијим проширењем вТ из палестинских извора, како примећује *Abr. Goldberg*, у: *Safrai* I, 336, са упућивањем на рукопис *Vatican 134* и *S'ridei Bavli*); ипак, већи делови разрађени су у Вавилону и прожети вавилонским интересима [в. *D. Börner-Klein*, Eine babylonische Auslegung der Esther-Geschichte, F 1991; *G. Stemmerger*, Midrasch in Babylonien. Am Beispiel von Sota 9b–14a, Henoch 10, 1988, 183–203; *D. Kraemer*, Scripture Commentary in the Babylonian Talmud; Primary or Secondary Phenomenon, *AJSR* 14 (1989) 1–15; *E. Segal*, The Babylonian Esther Midrash. A Critical Commentary, 3 тома, А 1994; *G. Stemmerger*, Midrasch in Babylonien. Am Beispiel von Sota 9b–14a, Henoch 10, 1988, 183–203].

У овом контексту морају се поменути и таргуми; они су вавилонским аморејима стајали на располагању као извор, можда не обавезно у облику који нам је данас познат, али ипак у релативно утврђеном виду. Приликом разматрања паралела између таргума и вТ мора се обратити пажња на то да су многе од њих тек накнадно доспеле из вТ у таргуме (нарочито Псевдо-Јонатан).

#### 4) Палестински извори из аморејског периода

*Литература*: *N. Amianoah*, Qit'e Talmud mi-siddur qadum be-massekhet Rosh Ha-Shana, *J3 E. Z. Melammed*, Ramat Gan 1982, 185–197; *Bacher*, TT 506–523; *Z. M. Dor*, Teachings; *Epstein*, IAL 290–312; *Abr. Goldberg*, Palestinian Law in Babylonian Tradition, as Revealed in a Study of Perek „Arvei Pesahim (јевр.), *Tarbiz* 33 (1963) 337–348; *A. M. Gray*, A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah, Providence, R. I. 2005; *P. Hay-man*, From Tiberias to Mehoza: redactorial and editorial processes in amoraic Babylonia, *JQR* 93

(2002) 117–148; *M. S. Jaffee*, *The Babylonian Appropriation of the Talmud Yerushalmi: Redactional Studies in the Horayot Tractates*, у: *A. J. Avery-Peck*, прир., *New Perspectives on Ancient Judaism IV*, Lanham 1989, 3–27; *Melammed*, Introduction 442–451; *Z. Safrai*, *A. M. Maier*, *Ata igarta me-ma'arba* („An Epistle Came from the West“): Historical and Archaeological Evidence for the Ties between the Jewish Communities in the Land of Israel and Babylonia during the Talmudic Period, *JQR* 93 (2002) 497–531; *J. Schwartz*, *Southern Judaea and Babylonia*, *JQR* 72 (1981) 188–197; *A. Weiss*, *SLA* 264 и даље.

Раније се често претпостављало да је пТ коришћен као извор за вТ. Алфаси (*Сефер ха-Халахой*, крај Ер: издање *N. Sacks*, J 1969, I, 198), ослањајући се вероватно на рав Палтоја гаона, не жели да одлучи у корист пТ, јер су већ аутори вТ проверили пТ и одбацили га у многим тачкама. *M. S. Jaffee* у поређењу пХор са вХор налази „suggestive evidence“ zu finden, „that the Yerushalmi, in more or less its extant form, shapes the Babylonians' conception of their own task and, moreover, supplies the dominant exegetical themes appropriated by them for amplification or revision“ (стр. 7); пТ даје структуралну предност коментарима М у вТ. Насупрот томе, *J. Neusner* сматра да пТ и вТ прате заједнички програм, али „реторички и литерарни програм *Бавлија* изненађујуће мало дугује својим претходницима“ (*Judaism: The Classical Statement*, 75).

Ипак, не може се на основу извесне блискости која постоји између појединих трактата у вТ и у пТ закључити у којем су облику уредници вТ познавали пТ. Обично се из детаљног упоређивања пТ са вТ закључује да за вТ није коришћен наш пТ (уп. *Epstein*, *IAL*, 290–292); у већој мери мора се рачунати са ширењем палестинског материјала у Вавилону – било да је реч о необликованој традицији, било о читавим сугијама, иако још не у коначном облику у каквом се налазе у пТ. Ово објашњава непобитне паралеле између два *Талмуда*, а истовремено и одступања и противречности код имена настављача традиције, халахе итд.; то објашњава и чињеницу да су многи искази вавилонских амореја садржани само у пТ (списак: *Bacher*, *ТТ*, 311–317, 477–505) и да искази палестинских амореја у вТ знатно одступају од навода у пТ.

Најодговорнији за ширење палестинског предања у Вавилону јесу вавилонски учитељи који су извесно време учили у Палестини (на пример, Рав), као и *нахойе* (уп. стр. 208). На такве ослонце у палестинском предању често се указује и у самом вТ реченицама као што су: „На западу кажу“ (на пример, *Сота* 18b), „Када је дошао Н. Н.“ (на пример, *Шаб* 45b) или „Н. Н. је послао“ (на пример, *Гит* 66a). На тај начин исказује се лична или писана предаја традиције. Поједини рабини такође се занимају за овакву

палестинску традицију и залажу се за њено тумачење и примену: то су, пре свега, Рава и његов ученик Папа, који су се интензивно бавили Јоханановим учењем (уп. *Z. M. Dor*).

Палестински утицај протеже се од једноставног преузимања халахичких одлука и обичаја (уп. *Goldberg*) до преношења читавих сугија, које су, наравно, биле на одговарајући начин и обрађене у Вавилону (*Dor*, на разним местима; *Bacher*, ТТ; *Epstein*, IAL; *Melammed*, Introduction; *S. Friedman*, *A Critical Study of Yevamot X with a Methodological Introduction [h]*, Texts and Studies. Analecta Judaica, прир. *H. Z. Dimitrovsky*, NY 1977, 275–441, в. а. 283–321.). Из палестинских извора (пМш IV, 9, 55b, и ПлачР за 1, 1) потичу и мали трактати, као што је, на пример, *Књиџа снова* из Бер, 55a–57b, иако су они у Вавилону били на одговарајући начин разрађени и прош (уп. *P. S. Alexander*, *Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in Context*, JJS 46, 1995, 230–248).

#### в) Редакцијска обрада традиције

Неки аутори нису сигурни у то да је икада било коначне редакције вТ у правом смислу те речи; они се више ослањају на постојање локалних *Талмуда*, који су настајали слој по слој (*A. Weiss*, *The Bab. Talmud as a Literary Unit*, 256), као и на развој вавилонског традицијског материјала, који је свакако био под меродавним утицајем појединих учитеља; тај развој коначно је прекинут због одређених разлога, услед преумеравања интереса (нпр. *A. Weiss*, *SLA*, 117 и даље). Ово је у сагласности са ПШГ, то јест с тим да је *Талмуд* из генерације у генерацију добијао на обиму.

Питање о претечама вТ, међутим, остаје релевантно и када се прихвати став *J. Neusner*-а против слојевитог развоја вТ (због којег он критикује пре свега *D. W. Halivni*-ја), и када се у средиште постави коначна редакција, то јест када се вТ не посматра као „пачворк, већ као изаткана тканина“ (*The Bavli's One Voice*, 461). Колики год утицај да су стварни уредници имали на обликовање вТ у његовој завршној фази, ипак су морале постојати претече вТ које су превазилазиле претходно приказане изворе и у којима је постојало залагање за детаљно тумачење М. Остаје отворено и питање о томе да ли су тада делови текста оријентисани према М (пре свега мидраши или мали тематски текстови) већ били унети или је то била одлука стварних уредника вТ. Сасвим је сигурно да није тек рав Аши у V веку или неки други коначни уредник саставио вТ из различитих извора. Морамо рачунати на дуготрајан развој вТ и разноврсне претече за које

су већ постојали и коришћени наведени извори различитих размера. Другачије речено: сваки велики учитељ аморејског доба учио је *свој Талмуд*, било да је он био обиман, било да је учитељ био усредсређен на поједине трактате или теме [као што је, на пример, *Bokser* показао за Самуила; уп. и *D. Rosenthal*, *Pirqa de 'Abbaye* (ТВ Rosh Ha-Shana II) (јевр.), *Tarbiz* 46 (1976) 97–109, који *Гемару* за Рх II, са изузетком малог броја додатака, приписује Абаји и његовој школи у Пумбедити; повремено је у вТ као извор улазила и збирка изрека појединих учитеља, на пример, Бк, 11a–b, где Ула седам пута говори у име р. Елеазара; уп. *A. Weiss*, *SLA*, 221–225].

То да су овакви различити извори вавилонске *Гемаре* били подлога за вТ (уп. *Albeck*, *Mabo*, 557–575; даља литература: *Goodblatt*, 289–293) произлази првенствено из паралелних перикопа. Оне које су (готово) идентично предате на различитим местима могле би се сматрати редакцијским одлукама. Неке од тих паралелних верзија, међутим, знатно одступају једне од других и приписују исту изреку различитим учитељима, односно противречне изреке истом учитељу. И ове сугије упућују на различите изворе, баш као и она места на којима се преузима исти исказ неког рабина, а затим потпуно одбацује или се цитира из неке *Гемаре* која не одговара нашем вТ (често с формулацијом: *ве-хавенан-ба*; о томе: *De Vries*, *Mechqarim*, 200–214). Још један показатељ различитих извора јесте увод *'ikka de-amri*, „неки кажу“, на шта се надовезује речено, али само у благим варијантама (такође са: *лишана ахарина*), као и нехронолошки редослед рабина у једном одломку: када се приликом хронолошког редоследа неке перикопе након касних учитеља опет појаве они ранији, то онда може указати на накнадну допуну тог одломка из неког другог извора (*Albeck*, *Mabo*, 573 и даље; против тога: *A. Weiss*, *Mechqarim*, 160–212).

На основу садашњих сазнања немогуће је реконструисати различите изворе који су били подлога коначној редакцији вТ, иако се поједини већи делови грађе могу без проблема издвојити а да се не примети њихов недостатак [на пример, Бб 73a–75b; уп. *G. Stemberger*, *Münchhausen und die Apokalyphtik*, *JSJ* 20 (1989) 61–83]. Такође би требало претпоставити постојање књижевног развоја појединих трактата, од којих су неки старији, а неки млађи (*J. N. Epstein*; в. и испитивања појединих трактата код *Aminoah*-а). Осим тога, на различите начине покушало се са издвајањем основних делова грађе вТ који би могли да разјасне његов историјски развој. Тако је *J. Kaplan* правио разлику између кратке и дуге форме вТ, које назива *Гемара* и *Талмуди*, а које, по његовом мишљењу, хронолошки следе једна другу. Сличну разлику пра-

ви и *Weiss* (пored других форми, као што су збирке, мидраши и трактати) између мемре и сугије.

Мемра је „кратка аморејска изрека која обухвата одређену довршену мисао, без икакве расправе“ (SLA, 1); она може бити на јеврејском или арамејском, анонимна или приписана неком амореју, самостална или у виду коментара Библије, М или барајте. Свака таква мемра мора се датовати одвојено.

Сугија (изведено од арамејског *сеи*, *ићи*, па тако *шок* – уп. халаху – наимае, ток неке расправе, одлука у контроверзи) означава основну, у себе затворену јединицу талмудске расправе, која се заснива на једној мемри или више њих; у њој се може расправљати о М, али може бити и независна од ње. Сугија се одомаћила и у Палестини, мада је у Вавилону доживела посебан развој и разраду.

О сугијама као основним деловима грађе вТ не може се доносити паушалан суд. Неке су кратке и једноставно састављене, друге сложене и дугачке; понекад се за њих чак користе друге сугије или њихови делови и преузимају се. Иако су затворене у себе, сугије могу условити познавање других сугија и њихово разумевање. Овде су дати почеци датовања и препознавања раста сугија. При том се морају избегавати преурањени закључци, као што је паушално рано датовање анонимног материјала (на пример, *Albeck*, *Mavo*, 577; уп. о томе: *G. G. Porton*, у: *Neusner*, прир., *Formation*, 131); даље воде критеријуми какве је разрадио пре свега *S. Friedman* (6th WCJS III, 390). То што су сугије необичних трактата неразвијене (*De Vries*, *Mechqarim*, 194) јесте аргумент за рано датовање тих трактата.

Поједине сугије сигурно су настале веома рано и утицале су на друге сугије. За касније сугије делимично се користе ове раније, уз остале изворе – мидраше, збирке изрека итд. Од самог почетка такве сугије сређују се и скупљају на основу М, што доводи до све обимнијих корпуса, који се и сами комбинују с другим збиркама. *Ch. Albeck* претпоставља да су каснији уредници само поређали делове материјала не мењајући га. Чини се да у прилог томе говоре одступања, противречности и понављања у појединим деловима вТ. Ипак, редакцију вТ не смемо оцењивати према савременим критеријумима. С обзиром на то да је концепција вТ у суштини ипак затворена, било би недопустиво поједноставити његову редакцију и свести је на обично прикупљање материјала.

*Литература за сугију:* *Ch. Albeck*, *Mavo* 576–601 (уп. *G. G. Porton* у *Neusner*, прир., *Formation* 127–133); *Arye Cohen*, *Rereading the Talmud. Gender, Law and the Poetics of Sugyot*, А 1998; *Avinoam Cohen*, *On the non-chronological Location of Mar Bar Rav Ashi's Statements in Babylonian Talmud Sugyot* (јевр.), *Sidra* 2 (1986) 49–66; *S. Friedman*, *Some Structural*



Patterns of Talmudic Sugiot (јевр.), 6<sup>th</sup> WCJS, J 1977, III 389–402; *исџи*, A Critical Study of Yevamot X with a Methodological Introduction (јевр.), Texts and Studies. Analecta Judaica, прир. *H. Z. Dimitrovsky*, NY 1977, 275–441; *исџи*, Form Criticism of the Sugya in the Study of the Babylonian Talmud (јевр.), 7<sup>th</sup> WCJS (1981) III 251–255; *исџи*, прир., Five Sugyot from the Babylonian Talmud (јевр.), J 2002; *J. Hauptman*, Development of the Talmudic Sugya. Relationship Between Tannaic and Amoraic Sources, NY 1988; *исџи*, Development of the Talmudic Sugya by Amoraic and Post-Amoraic Amplification of a Tannaic Proto-Sugya, HUCA 58 (1987) 227–250; *D. C. Kraemer*, The Origins of the Sugya as a Literary Unit, 9<sup>th</sup> WCJS (J 1986) 23–30; *V. Noam*, 'The Later Rabbis Add and Innovate': On the Development of a Talmudic Sugya (јевр.), Tarbiz 72 (2002) 151–175 (о Бк 31а–б и њеној постаморејској обради); *B. De Vries*, Mehqarim 181–199, 239–258; *A. Weiss*, The Talmud in its Development; *исџи*, SLA; *исџи*, Mehqarim (о Weiss: *S. Kanter* и *D. Goodblatt* у *J. Neusner*, прир., Formation 87–94 и 95–103; *M. S. Feldblum*, Prof. Abraham Weiss – his approach and contribution to Talmudic scholarship, J3 A. Weiss, NY 1964, 7–80, нарочито 13–36).

### і) Дојринос савореја

*Литература*: *T. R. Bard* у *J. Neusner*, прир., Formation 61–74; *A. Cohen*, On the Phrase „La schmia li klomar la sbira li“ in the Babylonian Talmud (јевр.), Tarbiz 53 (1983) 467–472; *J. E. Ephrathi*, The Sevoaic Period; *Y. Etz-Haim*, Saboraic Material as a Factor in the Development of Non-Identical Parallel Sugiot (јевр.), Michtam le-David, M3 D. Ochs, Ramat-Gan 1978, 137–152; *I. Francus*, Additions and Parallels in T.B.Bava Qamma VII (јевр.), Bar-Ilan 12 (1974) 43–63; *S. Friedman*, Glosses and Additions in TB Bava Qamma VIII (јевр.), Tarbiz 40 (1970) 418–443; *исџи*, zur Sugia genannte Artikel; *D. Goodblatt* 294 и даље. 314–318; *R. Kalmin*, The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic?, Cincinnati 1989; *H. Klein*, Ge-mara and Sebara, JQR 38 (1947) 67–91; *исџи*, Gemara Quotations in Sebara, JQR 43 (1952) 341–363; *исџи*, Some Methods of Sebara, JQR 50 (1959) 124–146; *B. M. Lewin*, Rabbanan Savorae we-Talmudam, J 1937; *E. Z. Melammed*, Introduction 473–478; *J. L. Rubenstein*, прир., Creation and Composition; *E. Segal*, Case Citation 122 и даље; *J. S. Spiegel*, Later (saboraic) additions in the Babylonian Talmud (јевр.), дисертација Унив. ТА 1975; *исџи*, Comments and Late Additions in the Babylonian Talmud (јевр.), у: *M. A. Friedman*, *A. Tal*, *G. Brin*, прир., Studies in Talmudic Literature, TA 1983, 91–112; *A. Weiss*, The Literary Activities of the Saboraim (јевр.), J 1953.

Назив *савореји* изведен је од *савар*, што значи *размишљаџи*, *провереваџи*, *закључиваџи*. Тако названи учитељи следе амореје. Њихова историја и пре свега њихово дело, међутим, прилично су нејасни. Шерира гаон као саворејски период наводи време од 500. до 589. године, док Аврам ибн Дауд сматра да је он трајао 100 година дуже, до 689. године. У истраживањима дуго је прихватан



Шеририн податак, па је, уз ослањање на лоше верзије текста из ПШГ (и СТА), тај период још више ограничен, само до средине VI века, то јест на једну генерацију: „Прави савореји припадају само једној јединој генерацији“ (*H. Graetz, Geschichte der Juden V, Le* <sup>4</sup>1909, 398; уп. и *I. H. Weiss, Dor IV, 3* и даље).

Дело савореја такође је било запостављено јер је владало убеђење да рав Аши и Равина представљају крај *hora'a*, а да је *Талмуд зайечаћен* око 500. године. Тако се у традиционалним приказима саворејима приписује само филигрански рад на књижевной редакцији: убацивање објашњења, уношење података о томе коју наведену аморејску изреку прати халаха, допуна места која нешто доказују, допуна паралела тамо где је првобитно било дато само кратко упућивање на њих, мнемотехничка помоћ и слично. Чак и *J. N. Epstein* поприлично ограничава њихов рад: Њихово дело јесте „спољашња уређеност (вТ), која углавном ништа не мења ... осим додатака и спојева између мемри и сугија, који, међутим, често мењају целу сугију и њен првобитни изглед. Они су преносили сугије од једног до другог места у тексту, допуњавали једну другом и трудили се да их упореде“ (*IAL, 12*).

У међувремену је дошло до преокрета у ставу према саворејима. Почиње да се пробија мишљење Ибн Дауда о дужем саворејском периоду (образложење: *Ephrathi, 74–81*) и све чешће се препознаје њихов велики удео у вТ. Нарочито су *J. Kaplan* и *A. Weiss* показали да се не може говорити о *зайечаћењу Талмуда* око 500. године. Савореји, „чијом заслугом је небо опуштено, а земља чврсто утврђена“ (СТА, 9), нису само спровели ситне естетске промене у вТ, већ су га допунили многим сугијама. На то указују већ гаони (ПШГ, 71), који често цитирају вТ у верзији у којој нема саворејских допуна, а такође и рукописно предање вТ, које често не садржи саворејске делове. Овде су често од велике помоћи и подаци средњовековних аутора.

Већ је *N. Brüll* упутио на чињеницу да неки трактати почињу саворејским сугијама. *A. Weiss* је то показао за скоро све трактате и за почетке многих поглавља унутар трактата: ове сугије или су дело савореја, који тако дају увод у трактат или поглавље, или су их савореји саставили користећи аморејске изворе. Подробна испитивања, као она *S. Friedman*-а и *I. Francus*-а, показала су да су *Weiss*-ове претпоставке тачне. Саворејске допуне посебно су бројне у Бм, али и у Бк и Бб, чиме се *Незикин* поново показује као компактан трактат (*Friedman, Glosses*); оне нигде не изостају у потпуности.

Када је реч о анонимним деловима вТ, *D. Halivni* (*Sources II, Einführung*) изнео је претпоставку да они потичу из времена после Равине и р. Ашија, па због тога „морамо посматрати *Гемару*

као дело састављено од две књиге – књиге амореја и књиге анонимних традиција“ (7 и даље). И J. S. Spiegel (Additions, 250) види анонимност као заједнички именилац саворејских допуна. Да ли је могуће да то наговештава и ПШГ, 97: *исїейїем їалмуда*, „Талмуд је анонимно начињен“ (такав превод предлаже Goodblatt, 309)? У тим новијим истраживањима веома се често фаворизују изрази *сїамора* и *сїаморејски* (састављачи *stam*-а, тј. анонимног дела вТ), при чему су називи стамореји и савореји углавном међусобно замењиви. *Савореји* често не означавају одређени период, већ само завршну фазу редакције вТ у доба гаона. То нарочито јасно долази до изражаја у најновијим радовима D. Halivni, *који временом савореје/сїамореје гаїује у све каснији ѱериод*: «In sum, the Saboraim were Stammaim who flourished in the second half of the eighth century (and the beginning of the ninth) after the Talmud was almost completed (nsirin) and closed (rf Inn) and the era of new books had begun» (D. Halivni, Aspects of the Formation of the Talmud, у: Rubenstein, прир., Creation and Composition, 339360, цитат 345; *исїи*, Introduction to „Sources and Traditions“, нарочито 23 и даље). Тиме он умањује допринос савореја, које своди на последњу фазу у оквиру два столећа стамореја, приписујући им одговорност искључиво за завршну редакцију. Други се истраживачи залажу за нешто ранији почетак завршне фазе вТ (в. нпр. Lightstone, The Rhetoric, 247–281, о саворејској редакцији у VI или VII веку; пре тога већ J. Kaplan, Redaction 312). Многи се, међутим, слажу у томе да савореји/стамеји нису само ту и тамо допунили вТ, који је око 500. већ углавном био заокружен, већ да је редакција вТ управо њихова заслуга.

### g) Гаонске гоїуне

„И раније је било спорадичних мишљења да редакцију вТ треба датовати раније, као што је данас уобичајно.“ „Тврдња да је Талмуд завршен крајем V века није оправдана. Талмуд није настављан од средине VIII века јер су већ тада почеле да се пробијају самосталне књижевне врсте, што доказују велике збирке халахе, и зато што је талмудски правац прекинут појавом караита“ (L. Löw, Gesammelte Schriften V, Szegedin 1900, репр. Н 1979, 67).

Ово је мишљење у суштини исправно. Средином VIII века вТ је већ изгледао као заокружено дело; од тог времена може се рачунати и с преписима вТ или његових делова, као што и доказује фрагмент из Генизе једног свитка вХул (в. N. Danzig, From Oral to

Written Talmud: On the Methods of Transmission of the Babylonian Talmud and its Study in the Middle Ages, h, Bar-Ilan 30–31, 2006, 49–112). Тачно је да се у текст и даље уносе допуне, што пре свега чини Јехуда гаон (умро око 761. године), мада само посредно, као споредна објашњења (*Assaf*, *Geonim*, 135 и даље). Многе од тих допуна у рукописима обележавају се као *йеруш* или недостају, а средњовековни аутори препознају их као гаонске додатке. Остале додатке у вТ из Јехудиног или каснијег доба препознаје *D. Rosenthal* [„Lishna de-Kalla“ (јевр.), *Tarbiz* 52 (1982) 273–308]. За овај контекст важан је, пре свега, спис *Сефер ха-Ишур* Исака бен Аба Марија из Марсеља (XII век). Нека места приписана Јехуди (уп. *Brüll*, 73 и даље; *Melammed*, Introduction, 472) потичу ипак од ранијих гаона и савореја (*Assaf*, *Geonim*, 136). На рецитовање као узрок каснијих промена у вТ, све до IX века, и као објашњење различитих рецензија текста указује *E. S. Rosenthal*, *The History of the Text and Problems of Redaction in the Study of the Babylonian Talmud*, *Tarbiz* 57 (1987) 1–36; други насупрот томе с правом наглашавају то да су такве интервенције могуће и у писаном тексту. Проблему рецензије текста (а не само уобичајених варијаната у рукописима) убудуће ће свакако морати да се посвети више пажње. *V. M. Benovitz*, *The Two Textual Traditions of Shevuot Chapter 3 in the Babylonian Talmud* (јевр.), *Sidra* 10 (1994) 5–38; *S. Friedman*, *On the Origin of Textual Variants in the Babylonian Talmud* (јевр.), *Sidra* 7 (1991), 67102; *A. Shremer*, „Tre lishane“ – mesoret ha-nusah shel Bavli Moed Qatan, *Asufot* 2 (1987) 17–28; *исџи*, *Between Text Transmission and Text Redaction: A Different Recension of Moed-Qatan from the Genizah* (јевр.), *Tarbiz* 61 (1991) 375–399; *исџи*, *Fragments of Lishana Aharina of Bavli Moed Qatan from the Geniza* (јевр.), *Sidra* 9 (1993) 117–161; *E. Wajsberg*, *The Contribution of the Forms R. Schim on ben Laqisch and ke-eize tsad to the Taxonomy of Talmudic Manuscripts* (јевр.), *Les.* 55 (1990) 367–382.

И каснија објашњења, а пре свега Рашијево, ушла су у текст путем споредних напомена. Уопште, вТ је у средњем веку био уређен у складу с Рашијевим објашњењима и исправкама [уп. *J. A. Ephrati*, *Bar-Ilan* 6 (1976) 75–100; в. међутим и *V. Noam*, *Sidra* 17, 2001/02, 109–150: многе Рашијеве исправке надовезују се на вавилонску традицију]. И у најближој прошлости у текст су у великој мери уношене конјектуре, тако да *D. Goodblatt*, 264, закључује: „Вавилонски Талмуд задобио је свој садашњи облик тек у протеклом веку.“ То нас, међутим, већ доводи до историје текста вТ, док је историја његове редакције дефинитивно закључена почетком VIII века.

## 4. Текст

Као што већ показује историја редакције вТ, њега нису приредили одређени уредници или група уредника у једном конкретном периоду. Зато не можемо претпоставити постојање јединственог и општепризнатог текста вТ. Није само тешко повући јасну границу између историје редакције и историје текста; и упоредно постојање две гаонске академије сигурно је исто тако спречило обједињавање текста вТ. Тако већ гаони у својим респонзама обраћају пажњу на варијанте текста. Оне су се, наравно, још више множиле током даље предаје текста у различитим средиштима јеврејске учености (в. *U. Fuchs*, *The role of the Geonim in the textual transmission of the Babylonian Talmud*, јевр., дисертација Ј 2003).

Задатак критике текста не може бити да поново успостави *џраџекст*, већ да реконструише изглед(е) текста из оног времена у којем се вТ сматрао завршеним, то јест изглед текста из VIII века. То је могуће само на основу одговарајућег историјско-текстуалног рада и сврставања различитих рукописа (и цитата у њима) у породице текста; то је захтевао већ *A. Marx* [JQR 1 (1910) 279–285], негодујући због измешаног текста издања *Берахот* *N. Pereferkowitzsch*-а (St. Petersburg 1909). Ни средњовековни цитати нису потпуно искоришћени. Али, када је реч о критичком коришћењу рабинских паралела, као у мидрашима, потребна је изузетна пажња како би се избегло погрешно разумевање различитих приказа једне традиције.

Важна тачка у текстуално-критичком раду јесте попуњавање *џразнина цензуре*. *S. Liebermann* (Shkiin, J<sup>2</sup>1970) сматра да је већ веома рано унутарјеврејска цензура изоставила магијске и теозофске текстове које су караити радо нападали у својој критици. На такву унутрашњу цензуру мора се рачунати и за каснији период. Од 1263. године (диспутација из Барселоне), међутим, у први план ступа хришћанска цензура; с развојем штампе она је постигла потпуну делотворност: у издању вТ из Базела из 1578/1579. године, на пример, потпуно је изостављен Аз. Јеврејски штампари из предострожности су често изостављали поједине делове да не би подстакли цензуру: тако је радио већ Гершом из Сончина. Белине у примерцима трактата штампаних у Сончину условљене су можда празнинама у (шпанским) рукописима; честа изостављања у трактатима штампаним у Пезару потичу од самог Гершома, који је морао да пази на војводи-ну независност од папе. Празна места налазе се, на пример, у Аз из Пезара, у првом штампаном издању трактата Санх из Зулц-

баха и у многим каснијим штампаним издањима. Руска цензура је 1835. године, прво за издање из Вилњуса, забранила да се на изостављене делове указује празнинама.

Неки делови текста вТ који су изостављени због цензуре сакупљени су у малим, углавном анонимним списима. Осим њих, постојало је још неколико списа који нису штампани као књиге, попут, на пример, једнострано штампаних листова из Амстердама, из 1708. године, Шимона и Исака Шамаша. Уп., пре свега, А. *Berliner*, Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate, F 1891; М. *Carmilly-Weinberger*, Censorship and freedom of expression in Jewish history, NY 1977; М. *Krupp*, Der Anfang der Hisonot ha-Schass-Literatur. Christliche Talmudzensur und ihre jüdische Überwindung, у: J3 G. Stemberger, B 2005, 449–462; W. *Popper*, The Censorship of Hebrew Books, NY 1899, репр. 1969; А. *Raz-Krakotzkin*, The Censor, the Editor, and the Text. The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century, Phil. 2007; I. *Sonne*, Expurgation of Hebrew Books, NY 1943, репр. у: *Ch. Berlin*, прир., Hebrew Printing and Bibliography, NY 1976, 199–241.

#### а) Рукописи

Први помен потпуног рукописа вТ потиче из X века: Самуил ха-Нагид пише (цитиран у спису *Сефер ха-Ишм* Јехуде из Барселоне) да је Натронај бар Хакинај, који је 773. године прогнан из Вавилона, за шпанске Јевреје написао вТ по памћењу (текст у: В. М. *Lewin*, Otzar ha-Gaonim I, Haifa 1928, 20). Према једном писму [текст из Генизе објављен је у JQR 18 (1906) 401] које је 953. године послато из Вавилона у Шпанију, гаон Палтој (842–845. године) саставио је рукопис вТ са објашњењима. А. *Marx* [JQR 18 (1906) 770] зато сумња у вест о Натронају; насупрот томе, S. *Abramson* (Tractate 'Abodah Zarah, NY 1957, XIII, Anm. 1) сматра да се обе вести могу међусобно усагласити. Мајмонид каже да је он користио део *Гемаре* старе око 500 година (Mischne Tora, vol. XVI, J 1965, 201). Нахманид помиње исправне примерке *Талмуда* (Milchamot Adonai BQ, 85b; текст се налази у различитим Алфасијевим издањима (на пример, Ром, Вилњус 1922) који су проистекли из Хушилове школе (крај X века). Али од тако раних рукописа готово да ништа није сачувано. Ширењу и одржавању рукописа сметао је велики обим текста вТ, а многи рукописи редовно су уништавани приликом спаљивања *Талмуда* (први пут у Паризу 1242. године, када су спаљена двадесет четири колска товара јеврејских рукописа). Свеобухватан списак рукописа вТ даје М. *Krupp*, *Safrai*, I, 346–366. S. *Friedman*, The Manuscripts of the Babylonian Talmud: A Typology Based Upon Orthographic and

Linguistic Features (јевр.), J3 S. Morag, J 1996, 163–190. Текст многих рукописа, заједно с најранијим штампаним издањима и издањем из Виљнуса, доступан је на це-де рому Базе талмудских текстова *Sol and Evelyn Henkind* Института за талмудска истраживања *Саул Либерман* Јеврејског теолошког семинара (Talmud Text Databank, Saul Lieberman Institute of Talmudic Research, JTS); ова база се непрекидно допуњава (засад последња актуализација 2003).

*Рукојис из Минхена, Munich, Cod. hebr. 95*, Државна библиотека у Минхену. Једини потпун рукопис вТ (мада и ту недостаје осамнаест листова; Пес 58а–67б; 119а–121б; Кет 84а–87а; Мен 76б–77б из уобичајених издања). Ашкенаско писмо на 570 листова који су настали у Паризу 1342. године. Многе споредне напомене (варијанте, кратки коментари). Факсимилско издање које је приредио *H. L. Strack*, L 1912 (са уводом који садржи делове што недостају у другим рукописима); J 1971, 3 тома Опис: *N. Sacks*, *Mischna Zeraim I*, J 1972, 69.

*Лењинградски рукојис – Фиркович*, 177 листова, оријентални спис, врло лоше очуван; обухвата Кет и Гит. Према Фирковичу, потиче из 1122. године, иако већ *R. Rabinovicz* (Diqduq Soferim *Megilla Einleitung*) није могао да прочита то место.

*Рукојис из Оксфорда, Oxford, Bodleian Library 2.673*, садржи половину Кер и представља најстарији тачно датован рукопис вТ – потиче из 1123. године. Објавили су га *S. Schechter* и *S. Singer*, *Talmudical Fragments in the Bodleian Library*, C 1896, репр. J 1971.

*Фиренџински рукојис*, Народна библиотека у Фиренци, III, 7–9. Том који садржи Бех, Тем, Кер, Там, Меила и Кин завршен је 1177. године (Бер у истом тому писао је неко други). Од истог аутора или из истог периода потичу друга два тома: Бк, Бм, Бб, Санх и Шеву. Сва три рукописа обухватају око једне трећине вТ. Факсимили: *Babylonian Talmud, Codex Florence* (National Library, III, 7–9), Introduction by *D. Rosenthal*, 3 тома, J 1972.

*Хамбуришки рукојис 165* обухвата три *Бавоша*; настао је 1184. године у Герони. Факсимили: *L. Goldschmidt*, B 1914, репр. J 1969 (с новим факсимилом). Треба поменути и Хул у рукопису 169: *Babylonian Talmud. Tractate Hullin. Codex Hamburg 169*, J 1972.

*Вајшкан*. Рукописи *Талмуда* у Ватиканској библиотеци некада су већим делом припадали Палатини у Хајделбергу; „No other collection includes as many copies of tractates of the Talmud as the Vatican Library; over twenty codices in the Library include copies, multiple copies or fragments of almost all the thirty-six tractates of the



Babylonian Talmud“ (Editor’s Introduction, у: Hebrew Manuscripts in the Vatican Library, прир. by B. Richler. Palaeographical and Codicological Descriptions by M. Beit-Arie – N. Pasternak, Vatikan 2008). До сада је објављено: Manuscripts of the Babylonian Talmud from the Collection of the Vatican Library. Series A, 3 тома, Ј 1972 [I: Vat. Ebr. 109 (Ер, Беца), 108 (Шаб, Мк); II: Vat. Ebr. 134 (Јома, Рх, Таан, Сук, Беца, Мег, Хаг, Мк); III. Vat. Ebr. 130 (Гит, Кет); 110 (Сота, Нед, Наз)]; Series B, 3 тома, Ј 1974 [IV: Vat. Ebr. 118 (Зев, Мен); V: Vat. Ebr. 119 (Зев, Тем, Ар, Бек, Меила, Кер); 114 (Јев, Бм); VI: Vat. Ebr. 111 (Јев, Кид, Нид)].

Њујорк, *JThS* № 44.830; завршен 1290. године у Убеди, Шпанија; садржи факсимиле Аз: Tractate ‘Aboda Zarah of the Babylonian Talmud. Ms. Jew. Theol. Sem. of America, са уводом и напоменама S. Abramson-a, NY 1957.

Гейшинџен, Универзитетска библиотека, *Cod. Hebr.* 3, 110 листова, почетак XIII века; садржи део Тан и Хаг, Беца, Мег и Мк до 10а.

Карлсруе, Баденска државна библиотека, *Reuchlin* 2: Санх, некада у Ројхлиновом поседу.

Лондон, Британски музеј, *Harley* 5.508: Рх, Јома, Хаг, Беца, Мег, Сук, Мк. Тан. Чини га 236 листова, вероватно XII век. *Add.* 25.717: Бех (делимично), Ар, Кер; 102 листа, XIV век.

Њујорк, Универзитет Колумбија; рукопис је писан 1546–1548. године; из Јемена у Њујорк донео га је E. Deinhard, садржи, у два тома: Беца, Пес, Мег, Мк, Зев. The Yemenite MS of Megilla, прир., J. M. Price, Toronto 1916; The Yemenite MS of Mo’ed Katon, прир. J. M. Price, репр. Ј 1970; E. L. Segal, The Textual Traditions of Ms. Columbia University to MB Megillah (јевр.), *Tarbiz* 53 (1983) 41–69.

#### б) Фрајменџи из Генизе

Постоје многобројни, делимично веома обимни фрагменти вТ из Каирске генизе, али нису још сви објављени. Могуће је да неки фрагменти потичу чак из IX века, мада још не постоји систематско проучавање палеографије тих текстова. Зато је тешко одредити тачно време њиховог настанка. Такође је потребно уврстити начине читања различитих фрагмената у историју текста вТ.

W. H. Lowe је већ 1987. године издао фрагмент Пес (четири листа): The Fragment of Talmud Babli Pesachim of the ninth or tenth century, in the University Library, Cambridge, C 1879; N. Alloni, Geniza Fragments, садржи и седам фрагмената вТ; S. Friedman, A Talmud Fragment of the Gaonic Type (јевр.), *Tarbiz* 51 (1981) 37–48 (Бм 21b–22b); *исџи*, An Ancient Scroll Fragment (Хул 101A–105A) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of



Tannaitic Hebrew, JQR 86 (1995) 9–50; D. Golinkin, Ginzei Rosh Hashanah. Manuscript Fragments of Bavli Rosh Hashanah from the Cairo Genizah. A Facsimile Edition with a Codi-cological Introduction (јевр.), NY 2000; Y. Hasidah, Me-Ginze Jehuda. Daf Gemara Ketab-Jad, Sinai 73 (1973) 224–229 (Бер 27a–b; XIV век); A. I. Katsh, Ginze Talmud Babli, J 1975 (178 фрагмената из збирке Руске националне библиотеке у Петрограду, од Бер до Јев); *исџи*, Ginze Talmud Babli II, J 1979 (деведесет фрагмената, од Кет до Нед); тридесет два примера из овог тома упоређена су с другим рукописима, *исџи*, у: Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University, Phil. 1979, 219–235; S. Morag, Vocalised Talmudic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections I, C 1988; *исџи*, On the Vocalisation of the Babylonian Talmud in the Geonic Period (јевр.), 4th WCJS, J 1968, II, 223–225; Y. Sussmann, Talmud Fragments in the Cairo Geniza (јевр.), у: M. A. Friedman, прир., Cairo Geniza Studies, TA 1980, 21–31; детаљни описи фрагмената из Генизе налазе се и у појединим томовима вТ које је издао *Institute for the Complete Israeli Talmud* (в. стр. 245).

О предаји појединих трактата у рукописима в. А. Amit, The Place of the Yemenite Manuscripts in the Transmission-History of b. Pesahim (јевр.), HUCA 73 (2002) јевр. део 31–77; S. J. Friedman, Le-ilan ha-juchasin schel nuseche Baba Metsia, J3 S. Lieberman, J 1983, 93–147; D. R. Golinkin, Rosh Hashana Chapter IV of the Babylonian Talmud (Part 2): A Critical Edition and Commentary (јевр.), дисертација, JThS NY 1988; A. Schremer, The Manuscripts of Tractate Moed Katan (јевр.), Sidra 6 (1990) 121–150; M. Sabato, A Yemenite Manuscript of Tractate Sanhedrin and its Place in the Text Tradition (јевр.), J 1998; *исџи*, вТ Sanhedrin – Manuscripts and Branches of the Textual Tradition, у: Issues in Talmudic Research. М3 Е. E. Urbach (јевр.), J 2001, 80–99; E. Segal, The textual traditions of tractate Megillah in the Babylonian Talmud (јевр.), дисертација, J 1981; I. M. Traube, Studies in texts and manuscripts of Tractate Kiddushin (јевр.), дисертација, JThS NY 1975.

Због недостатка добрих раних рукописа вТ неопходно је упоређивање талмудских цитата код гаона и из средњег века с варијантама текста у рукописима. R. Rabinovitz је ту обавио пионирски рад: *Diqduq Soferim. Varias Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, 15 томова, М 1868–1886; vol. 16 Przemysl 1897; репр. у дванаест томова, NY 1960. Дело обухвата одељке *Зераим*, *Моед*, *Незикин* (без *Авоџа*); од *Кодашима* само Зев, Мен, Хул. Допуне: M. S. Feldblum, *Dikduke Sopherim. Tractate Gittin*, NY 1966; H. Malter, *The Treatise Ta'anit of the Babylonian Talmud*, NY 1930, репр. J 1973; под називом *Diqduq Soferim ha-Schalem* подразумева се издање вТ које је започео *Complete Israeli Talmud Institute* (в. даље). Збирка гаонских текстова од B. M. Lewin-a, *Otzar ha-Gaonim*, 13 томова, Haifa–J, 1928–1943; *Otzar ha-Geonim le-Messekhet Sanhedrin*, прир. H. Z. Taubes, J 1966. Такође в. J. Brody, *Sifrut ha-Geonim we-ha-Teqst ha-Talmudi*, у: *Talmudic Studies I*, 237–303.

## в) Штампана издања

*R. Rabbinovicz* је дао историју штампаних издања вТ (Ma'amar al hadpasat ha-Talmud, М 1866, у vol. I Diqduqe Soferim, одвојено 1877; Ј 1952, ново, осавремењено издање: *A. M. Haberman*); *M. J. Heller*, *Printing the Talmud. A History of the Earliest Printed Editions of the Talmud*, NY 1992; *исײו*, *Printing the Talmud. A History of the Individual Treatises Printed from 1700–1750*, L 1999; *S. L. Mintz – G. M. Goldstein*, прир., *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, NY 2005.

Породица Алкабец објавила је око 1480. године поједине трактате у шпанској рецензији; чланови породице касније су наставили рад у Солуну. Уп. *Z. Dimitrovsky*, прир., *S'ridei bavli – Fragments form Spanish and Portuguese incunabula and sixteenth century printings of the Babylonian Talmud and Alfasi*, 2 тома, NY 1979. И у Мароку (Фес) између 1516. и 1521. године штампани су поједини трактати; у потпуности је очуван само Ер (1521). Јехошуа Шломо и његов сестрић Гершом из Сончина од 1484. до 1519. године у Сончину, Барку и Пезару одштампали су најмање двадесет пет трактата [*E. N. Adler*, *Talmud Printing before Bomberg*, J3 D. Simonsen, Kopenhagen 1923; 81–84; *A. M. Haberman*, *Ha-Madpisim Bene Soncino*, W 1933; *M. Marx*, *Gershom (Hieronymus) Soncino's Wanderyears in Italy, 1498–1527. Exemplar Judaicae Vitae*, HUCA 11 (1936) 427–500].

*Данијел Бомбері* штампао је у Венецији прва потпуна издања вТ, прво од 1520. до 1523. године (репр. Ј 1968); друго је завршено 1531. године. Његово прво штампано издање учврстиће спољашњи облик штампаних издања вТ до данашњих дана: текст увек почиње на другом листу, јер се на првом налази наслов; лице и полеђина сваког листа обележавају се са *a* и *b*. Подела страна остаје иста у свим издањима, исто тако и убацивање Рашијевог коментара са унутрашње стране текста, а *ייוסאפויו* са спољашње стране. Уп. *A. M. Habermann*, *The printer Daniel Bomberg and the list of books published by his press (јевр.)*, Safed–TA 1978.

У потоњим годинама вТ је штампан у различитим јеврејским заједницама, између осталог: *M. A. Justiniani*, V 1546–1551; Basel 1570–1580, веома оштећен цензуром (*J. Prijs*, *Der Basler Talmuddruck*, 1578–1580, Olten 1960); следи Краков 1602–1605, допуњује га и преузима из издања Краков 1579. трактат Аз, који недостаје; Амстердам 1644–1648, *Immanuel Benveniste*, преузима текст из издања Лублин 1617–1639; издање из Франкфурта на Мајни, из 1720–1722 (1714–1717. започето у Амстердаму, а ови делови поново су штампани у Франкфурту), послужило је као

основа готово свим потоњим штампаним издањима. Обимна збирка коментара налази се у издању Ром, Вилњус 1880–1886 (уп. А. М. *Haberman*, *Peraqim be-toldot ha-madpisim ha-ibrim we-injane sefarim*, 1476–1896, J 1978; Списак штампарских грешака: D. *Choen*, *He-‘Aqov le-Mishor*, J 1993).

*Institute for the Complete Israeli Talmud* започео је 1972. године са издавањем ВТ за који се као основни текст користи онај из издања Ром, Вилњус и уз њега се даје критички апарат с варијантама из Генизе, рукописа и средњовековних цитата. До сада је објављено (сви J): Кет, прир. М. *Herschler*, 2 тома, 1972–1977; Сота, прир. А. *Liss*, 2 тома, 1977–1979; Јев, прир. А. *Liss*, 3 тома, 1983–1989; Нед, прир. М. *Herschler*, 2 тома, 1985–1991. Сота, прир. А. *Liss*, 2 тома, 1977–1979; Гит, прир. Н. *Porush*, 3 тома, 1999–2009.

А. *Steinsaltz* је започео рад на издању које може бити од велике помоћи нестручњацима; у њему се дају вокализован текст ВТ с Рашијевим коментаром и кратким новојеврејским коментаром с јеврејским преводом арамејских делова, варијанте текста, паралеле итд. До сада су објављено: 44 тома, 1967–2010; енглеско издање: NY 1988 (такође оригинал талмудског текста).

*Појегини йіракиיאיי*: Тан, прир. Н. *Malter*, Phil. 1928 (репр. 1978), *editio major* 1930 (овде без енглеског превода; *Malter* покушава да састави измешани текст на основу сва двадесет четири рукописа, што је наишло на одговарајућу критику), репр. 1967. и J 1973; Гит, прир. М. S. *Feldblum*, NY 1966; Бк, прир. E. Z. *Melammed*, J 1952; Бм, прир. М. N. *Zobel* и Н. Z. *Dimitrovsky*, ТА–J 1960; Бб, прир. S. *Abramson*, J 1957. S. J. *Friedman*, *Talmud Arukh*. ВТ *Bava Mezi a VI*. Critical Edition with Comprehensive Commentary (јевр.), NY 1990–1997.

### і) Превоги

I. *Epstein*, прир., *The Babylonian Talmud*. Translated into English with notes, glossary and indices, 35 тома, Lo 1935–1952, издање 18 томова Lo 1961 и касније; енглеско-јеврејско издање, 36 томова (укључујући *Minor Tractates* и *Indices*), Lo 1960–1990.

J. *Neusner*, *The Babylonian Talmud*. A Translation and Commentary, 22 тома + це-де ром, Peabody, MA, 2005 (ново издање *The Talmud of Babylonia*. An Academic Commentary, 36 тома у 46 делова, A 1994–1999). Коментар се у првом реду састоји у визуелном приказу логичке структуре текста, обележавању извора и навођењу језика оригинала, као и у кратким информацијама о току дискусије. Сваки се трактат завршава поглављем

под насловом „Structure and System“. Она су засебно обједињена у: *The Talmud of Babylonia. A Complete Outline*, 4 дела у 8 томова, А 1995.

*L. Goldschmidt*, *Der babylonische Talmud*, 12 томова, В 1929–1936 (репр. F 1996 и касније), *Indexband* прир. *R. Edelmann*, Копенхаген 1959; двојезично издање 9 томова В 1897–1935. *M. Cales – A.J. Weiss*, прир., *El Talmud de Babilonia*, Buenos Aires 1964–2004 (до сада 15 томова, закључно са Санхедрином, делови Моеда још увек недостају; текст рукописа из Рима, Вилњуса и шпанског превода); *E. Zolli*, *Il Talmud babilonese*, Bari 1958 (само Бер; ново издање R 1968 под насловом: *Il trattato delle Benedizioni del Talmud babilonese*, увод: *S. Cavalletti*). У вези с ранијим преводима в. *E. Bischoff*, *Kritische Geschichte der Thalmud-Übersetzungen aller Zeiten und Zungen*, F 1899.

### g) Конкорганца

*C. J. и B. Kasowski*, *Thesaurus Talmudis. Concordantiae Verborum quae in Talmude Babilonico reperiuntur*, 42 тома, J 1954–1989; *B. Kosowsky*, *Thesaurus Nominum Quae in Talmude Babylonico Reperiuntur*, 5 томова, J 1976–1983.

## 5. Ауторитет Вавилонској Талмуда

Вавилонски Талмуд добио је (готово) коначан изглед у VIII веку, у време када су цветале вавилонске академије, и када су Абасиди, који су управо тада дошли на власт, основали свој главни град Багдад. Тако је вавилонски јудаизам био у политичком средишту тадашњег света. До Багдада се лако могло стићи из свих крајева захваљујући добрим путевима. То је омогућило духовно зрачење рабинског јудаизма, који се тада коначно учврстио у Вавилону и преко талмудских училишта у све већој мери почео да утиче на становништво далеко изван граница земље.

Од прилике у исто време, међутим, рабински јудаизам Вавилона био је угрожен надолazeћим покретом караита и њиховим одбацивањем усменог предања и *Талмуда*. Ово је вероватно и подстакло рабине на то да реагују. Већ око 750. године Јехуда гаон залаже се у Палестини за вавилонску халаху (в. стр. 216). Вавилонске синагогалне заједнице, које су у Палестини постојале већ од доба амореја, свакако су олакшале такво продирање, као и близина караитске халахе с палестинским предањем, које је

зато постало помало сумњиво. Око 800. године Пиркој бен Бабој у писму заједници Кајрована, која се налазила на подручју палестинског утицаја, јавно полемисхе против палестинске халахе [тај текст објавио је *B. M. Lewin: Geniza Fragments: I. Chapters of Ben Baboi* (јевр.), *Tarbiz* 2 (1930) 383–404; уп. *J. N. Epstein*, исто, 411 и даље; *S. Spiegel, Le-paraschat ha-polmos schel Pirqoi Ben Baboi*, *J3 H. A. Wolfson*, јеврејски део, *J* 1965, 243–274]. У IX веку у Палестини *Сефер ха-Јерушалми* представља покушај прављења компромиса између палестинске и вавилонске халахе; међутим, с падом јерусалимске академије побеђује вавилонска традиција.

Ипак, победа вТ у Кајровану готово да је била од већег значаја. Иако у спису *Сефер ха-Мешивои* (X век) традиција пТ још држи свој положај поред традиције вТ, она се код Хананела и Нисима јасно помера на друго место, па Алфаси не доводи у питање предност вТ у односу на пТ. Алфасијевим утицајем на даљи развој талмудских проучавања у Шпанији коначно је осигурана потпуна предност вТ, која се не доводи у питање ни код Ашкеназа. Тако је вавилонски *Талмуд* у потпуности постао „тај“ *Талмуд* на који се угледа целокупна халаха све до данашњих дана. Он је до XVIII века у школама јудејства био водећи материјал за учење, ако не и једини (уп. *Ginzberg, Mabo*, 88–110).

## 6. Коментари

Тумачење вТ почиње у њему самом, јер је сваки његов нов слој умногоне тумачење претходног. У гаонском периоду залагања за тумачења вТ концентришу се у три врсте списа:

### а) Уводи у Талмуд

Ови уводи садрже кратке податке о учитељима *Талмуда*, затим правила за његово тумачење, пре свега за халахичке одлуке (уп. *Assaf, Geonim*, 147–154). Арапски увод у *Талмуд Саагје ѓаона* помиње се у списку књига из Генизе, али је очувано само пет одломака у преводу на јеврејски у делу *Клале ха-Талмуд* Бецалела Ашкеназија (крај XVI века); објавио *A. Marx*, *J3 D. Hoffmann*, *B* 1914, јеврејски део 196 и даље, 205, 210 [*S. Abramson*, *On „Darkhei ha-Talmud“*, *Attributed to R. Saadya Gaon* (јевр.), *KS* 52 (1976) 381–382, сматра да су цитати изводи преузети од Самуила б. Хофнија; уп. *S. Abramson*, *Injanut be-sifrut ha-Geonim*, *J* 1974, 164–173]. *Самуил бен Хофни* такође је написао арапски увод у *Талмуд*, а ње-

гови делови откривени су у Генизи. Он у 148 поглавља говори о талмудским учитељима, изворима који се помињу у вТ и правилима за одређивање халахе.

S. Abramson, R. Samuel Hofni's Introduction to the Talmud, исто 421–423, такође и о раније објављеним фрагментима; *исџи*., Min ha-pereq ha-hamishi shel ‚Mavo ha-Talmud‘ le-Rav Shmuel ben Hofni, Sinai 88, 1981, 193–218; *исџи*., Rabbi Shmuel B. Chofni Liber Prooemium Talmudis. Textum Arabicum Edidit et Versione Hebraica, Introductione Notisque Instruxit, J 1990 (поглавља 141–144; поглавље 143 већ и у Sefer A. Eben-Shoshan, J 1985, 13–65; в. и *исџи*., S. Lieberman Memorial Volume, прир. S. Friedman, NY-J 1993, 233–262); M. Assis, Linguistic Aspects of Chapter 143 of R. Shmuel ben Hofni Gaon's Introduction to the Talmud, Leš. 56 (1991) 27–43; E. Roth, A Geonic Fragment Concerning the Oral Chain of Tradition, *јевр.*, Tarbiz 26, 1956 *јевр.*, 410–420.

#### б) Ресџонзе

Респонзе као одговори на најразличитија питања из јеврејског света такође много доприносе тумачењу *Талмуда*.

Сакупљено код: S. Assaf, Teshuvot ha-Geonim, 2 тома, J 1927–1929; A. Harkavy, Responen der Geonim, B 1887; B. M. Lewin, Otzar ha-gaonim, 13 томова, Haifa–J 1928–1943; H. Z. Taubes, Otsar ha-Gaonim le-Massekhet Sanhedrin, J 1966.

Овде се убрајају и *халахички њриручници Шеилџоџ р*. Ахај гаона, *Халахоџ Песукоџ* Јехуде гаона и *Халахоџ Гедолоџ* Симона Кајаре.

S. Mirsky, прир., Sheeltot de Rav Ahai Gaon, 5 томова, J 1959–1977; уп. S. Abramson, Tnyanot be-sifrut ha-Geonim, J 1974, 9–23; R. Brody, The Textual History of the She'iltot, NY-J 1991; *исџи*., The Geonim 202–215. – S. Sasoon, прир., Sefer Hala-chot Pesuqot. Auctore R. Jehudai Gaon (Saec. VIII), J 1950; Faksimile des Codex Sassoon 263 mit Einleitung von S. Abramson, J 1971; N. Danzig, Introduction to Halakhot Pesuqot with A Supplement to Halakhot Pesuqot (јевр.), NY 1993; E. Hildesheimer, An Analysis of the Structure of „Halachot Pesukot“ (јевр.), Michtam le-David, M3 D.Ochs, Ramat-Gan 1978, 153–171; S. Morel, Meqorotaw shel Sefer Halakhot Pesuqot: Nituah zurani, PAAJR 49, 1982, *јевр.* део 41–95; J. Qara, Hilkhot Trefot u-Shehita mi-Sefer Halakhot Pesuqot (јевр.), Le-Rosh Yosef, J3 Y. Qafih, J 1995, 187–225. J. Hildesheimer, прир., Halachoth Gedoloth nach dem Texte der Handschrift der Vaticana, B 1890; E. Hildesheimer, Sefer Halakhot Ge-dolot, 3 тома, J 1971–1988;

*M. Balberg*, Nedarim and Nazir in Halachot Gedolot 239 (јевр.), Tarbiz 72 (2002) 523–565; *S. N. Hoenig*, Halakhot Gedolot: An Early Halakhic Code, The Jewish Law Annual 2, 1979, 45–55; Faksim. des Codex Paris 1402 mit Einleitung von *S. Abramson*, J 1971.

### в) Коментари ѓаона

Они се делимично наводе код средњовековних аутора (*Melammed*, Introduction, 479–486), али су већином изгубљени. То се догодило с коментаром који је дао *Палѓој ѓаон* и који је познат на основу једног писма Хасдаја ибн Шапрутуа из 952. године. Познати су нам Шеририни коментари на Бер и Шаб из средњовековних цитата: онај на Бб I–III, из списка књига Генизе, као и из фрагмената, а објавили су га *S. Assaf* и *J. Mann* [*J. Mann*, Texts and Studies in Jewish History and Literature I, NY 1930, репр. 1972, са уводом *G. D. Cohen*-а, садржи део Шеририног коментара Бб на стр. 573–607; *J. N. Epstein*, On the Commentary of R. Sherira and R. Hai Gaon to Baba-Bathra (јевр.), Tarbiz 5 (1933) 45–49]. Коментар Бер који се приписује Саадји (објавио *S. A. Wertheimer*, J 1908, на основу фрагмента из Генизе) вероватно не потиче од њега, већ од неког каснијег аутора који на почетку цитира део из Саадјиног коментара М (*Assaf*, Geonim, 143). Хај гаон написао је коментаре многих трактата вТ, делимично познате из средњовековних цитата, а затим и из фрагмената из Генизе. Од њега вероватно потичу и текстови за Гит и Кид из Генизе [*S. Löwinger*, Gaonic Interpretations of the Tractates Gittin and Qiddushin, HUCA 23/1 (1950) 475–498 и 10], међутим не из правог коментара, већ као респонза [*S. Assaf*, KS 29 (1959) 64 и даље]. *E. Hurwitz*, Fragments of the Geonim Commentary to Tractate Shabbath from Cairo Geniza, and Selections from Commentaries of Rishonim from MSS (јевр.), Nadorom 46 (1977) 123–127. Уопштено о гаонским коментарима: *S. Assaf*, Geonim, 135–146.

### ѓ) Средњовековни уводи у Талмуд

Овде треба поменути, пре свега, увод Самуила ха-Нагида, који се у многим издањима вТ штампа после Бер и нарочито разјашњава тешке појмове. Из цитата произлази да је сачуван само један део увода. Аутором се углавном не сматра Нагид из Шпаније, већ Самуил ха-Нагид из Египта (XII век), премда се и у овом случају мора рачунати на то да је текст касније допуњаван (уп. *G. D. Cohen*, The Book of Tradition, London 1967, 182 и даље; *M.*



*Ben-Sasson* у МЗ Н. Н. Ben-Sasson, Ј 1989, 1164 и даље). Мајмони-дов увод у његов коментар М делимично је такође увод у *Талмуд*. Арапски увод у *Талмуд* потиче од Јосефа ибн Акнина, Мајмонидовог ученика (*H. Graetz*, прир., *Einleitung in den Talmud von Joseph Ibn-Aknin*, J3 Z. Frankel, Breslau 1871, репр. Ј 1967). Треба поменути и Самсона Хинонског (почетак XIV века) и његов *Сефер Керийшуї* (прир. *S. Sofer*, Ј 1965), као и Бецалела Ашкеназија (XVI век, Египат), чији *Клале ха-Талмуд* садржи методолошке напомене најистакнутијих тумача *Талмуда* (прир. *A. Marx*, J3 D. Hoffmann, В 1914, 369–382, и јеврејски део 179–217).

### г) Приручници халахе

Традицију ових приручника наставио је у средњем веку Исак бен Јаков Алфаси, који у делу *Сефер ха-Халахої* (прир. *N. Sacks*, *Hilkhot Rab Alfas*, 2 тома, Ј 1969) повезује важећи закон вТ с једним сажетком самог вТ. *Елиезер бен Јоел ха-Леви* (XIII век, Немачка, акроним Рабија) сажео је халахичке одлуке, приче и респонзе о *Талмуду* у спису *Сефер Рабијах* [*V. Aptowitzer*, прир., *Sefer Rabiah*, В 1913, II, Ј 1935, *Ergänzungen* 1936; *Introduction ad Sefer Rabiah* (јевр.), Ј 1938; нова верзија овог издања у четири тома: *S. Y. Cohen*, *E. Prisman*, Ј 1964–1965]. Још један талмудски приручник потиче од Ашера бен Јехијела (= Рош; из Немачке, умро 1327. године): он је одштампан у већини издања вТ. Треба поменути и Мајмонидову *Мишине Тора* (20 томова, Ј 1957–1965), која садржи целокупну халаху уређену по предметима, као и *Арба јуриим* Јакова бен Ашера (умро око 1340. године). Његов спис коментарисао је Јосеф Каро (1488–1575) у делу *Беї Јосеф*, чија је скраћена верзија – *Шулхан арух* – довршена 1554. године у Сафеду. То дело Моше Исерлес (1520–1572) допунио је списом *Майаї ха-Шулхан*, па је оно постало општеприхваћено као важеће право.

### ђ) Конкретни коментари на вТ после Јаона

*I. M. Ta-Shma*, *Talmudic Commentary in Europe and North Africa. Literary History*, I: 1000–1200; II: 1200–1400 (јевр.), Ј 1999–2000.

Први коментар дао је *Хананел бен Хушијел* из Кајрована (око 990–1050. године). Он је коментарисао читав вТ, уз често коришћење пТ. За *Моед* и *Незикин* без Б6 у вТ из Вилњуса; *Perushe Rab-benu Hananel bar Hushiel laTalmud*, 7 томова, Ј 1990–1996 (*Бер und Моед*, прир. *D. Metzger*; Бк; Бм, 2 тома, прир. *D. Domb*,

J 1991; Бб, прир. J. D. Cohen, J 1991; S. Abramson, Sefer Perush Rabbenu Hananel b. Hushiel la-Talmud. I Al ha-perush. II Me-gufe ha-perush, J 1995; S. Assaf, Me-perushe Rav Hananel le-Sanhedrin, J3 M. Ostrovsky, J 1946, 69–84; E. Hurwitz, Perush Rabbenu Hananel le-Massekhet Nidda me-Genizat Qahir, Hado-rom 51 (1981) 39–109; *Ta-Shma* I 120–139.

*Нисим бен Јаков из Кајрована* (умро око 1062. године) написао је коментар на Бер, Шаб и Ер, штампан у вТ из Вилњуса. Фрагменти из Генизе: В. М. Lewin, Perusch Rabbenu Nissim le-Erubin, J3 J. Freimann, В 1937, јеврејски део 72–80. D. Metzger, *годатџак њејовом издању Хананеловој коменџара уз Ер* (J 1993); на истом месту и одломци из Сефер ха-Мафтаеха уз Ер (прир. E. E. Dickman), Рх и Сук (прир. D. Metzger); J. Rovner, Ha-reayot le-mahadura qeduma shel perush Rav Hananel ben Hushiel mi-Qairowan le-Bavli Qamma Mezi'a, PAAJR 60 (1994) јевр. део 31–84; *Ta-Shma* I 139–145.

*Гершом бен Јехуга* (умро 1028. године у Мајнцу) написао је коментаре девет трактата (у вТ из Вилњуса; N. Sacks, Qobets Rischonim le-Massekhet Moed Qaran, J 1966, између осталог садржи и коментар који се приписује Гершому); међутим, они су касније знатно проширени и почетком XII века постали су уређени предавачки списи његових ученика. Међу Гершомовим ученицима био је и Натан бен Јехијел, који је у XI веку у Риму саставио *Арух*, талмудски речник (прир. А. Kohut, 8 томова, W 1878–1892, важно за критику текста).

*Раши* (р. Шломо Јицхаки из Троја, умро 1105. године) написао је коментар већине трактата вТ који имају *Гемару*; штампан је у готово свим издањима вТ. Међутим, коментари на Тан, Нед, Наз, Хор и Мк који су објављени као Рашијеви не потичу од њега; трактате Пес, Бб и Мак довршили су његови ученици. Из једног шпанског рукописа E. F. Kupfer објавио је коментар на Мк који је сматрао оригиналним Рашијевим коментаром (J 1961). Ипак, в. J. Florsheim, Raschi's Commentary on Mo'ed Katan (јевр.), Tarbiz 51 (1981) 421–444, према коме се цитати из Рашијевог коментара у рукопису допуњују многим додацима из других коментара, то јест додацима самог компилатора; одлучно против приписивања: А. Schremer, Al ha-Perushim le-Massekhet Mo'ed Qatan ha-meyuhasim le-Rashi, у J3 Dimitrovsky 534–554.

A. Aptowitz, Le-toldot perushe Rashi la-Talmud, J3 B. Heller, Budapest 1941, 3–17; A. Ahrend, Studies on the Text Witnesses of Rashi's Commentary on Tractate *Rosh Ha-shanah* (јевр.), Sidra 20 (2005) 5–24; J. Fraenkel, Rashi's Methodology in his Exegesis of the Babylonian Talmud (јевр.), J 1975; M. Hershler, Mahadura qamma shel Rashi le-massekhet Sukka, Genuzot I (1984) 1–66 (рукопис из Ескоријала G-II 4: коментар уз Сук I, вероватније

је реч о неком од Рашијевих ученика него о ранијој верзији која би потицала од самог Рашија); *J. Malchi*, 'A Different Version' of Rashi's Commentary to Tractate Berakhot (јевр.), *Alei Sefer* 12 (1986) 63–82; *исџи*, Rashi's Commentary to Tractate Berachot included in Sefer Haner of R. Zecharyah Agamati, *исти* 17 (1992) 85–95; *H. Merhavaya*, Regarding the Rashi Commentary to Helek' (Talmud Bavli, Sanhedrin, Chap. XI) (јевр.), *Tarbiz* 33 (1963) 259–286 (за разлику од *J. N. Epstein* и др. сматра да је овај одељак аутентичан, премда прожет бројним гласавма; такође и *J. Fraenkel*, Rashi's Methodology 304–325); *Z. A. Steinfeld*, *прир.*, Rashi Studies (јевр.), Ramat Gan 1993; *Ta-Shma* I 40–56.

*Јехуда бен Наџан*, Рашијев зет, довршио је његов коментар на Мак (од 19b) и коментарисао готово читав вТ. У вТ из Вилњуса погрешно му се приписује коментар на Наз. Тај коментар вероватно потиче од Меира бар Самуила, Рашијевог другог зета: *J. N. Epstein*, The Commentaries of R. Jehuda ben Nathan and the Commentaries of Worms (јевр.), *Tarbiz* 4 (1932) 11–34, 153–192, 295 и даље; в. и *E. Kupfer*, *прир.*, Perusche ha-Talmud mi-Bet Midrascho schel Raschi: Perusch Mass. Qidduschin, J 1977; *A. Schreiber* (Sofer), *Schne Peruschim Qadmonim al-Mass. Meila*, J 1965.

*Тосафисџи* (*дојџуниџељи* Рашијевог коментара) највише су деловали у XII и XIII веку у Немачкој и Француској. Давали су детаљно објашњење појединих места у тексту. Трудиле су се да отклоне унутрашње противречности у вТ путем *илџула* (оштроумне логике која се касније развила у умеће размишљања: уп. *C. Z. Dimitrovsky*, On the Pilpulistic Method, J3 S. W. Baron, J 1974, јеврејски том 111–181) и прилагођавањем халахе новим животним околностима. Међу старије тосафисте спадају три Рашијева унука: Исак бен Меир, Самуил бен Меир (довршио Рашијев коментар Бб од 29a) и Јаков бен Меир (рабену Там), као и његов нећак Исак бен Самуил из Дампијера. Исаков ученик Самсон из Сенса започео је са састављањем најстарије збирке *Тосефџи* – то су *Тосефџи* из Сенса – а оне су постале основа наредних збирки, као што је збирка Елиезера од Тука (*Тосефџи* из Тука), која чини највећи део *Тосефџи* штампаних на спољним маргинама у издањима вТ.

*J. Faur*, Tosafot ha-Rosh le-Massekhet Berakhot, PAAJR 33 (1965) јевр. део 4165; *S. Fridman*, Sefer Sha'are Shalom, TA 1965; *A. Schreiber* и др., *прир.*, Tosfoth Chachmei Anglia, J 1968–1980 (Гит, Санх 1968; Пес 1969; Бм 1969; Беца, Мер, Кид 1970; Нид, Аз 1971; Бер 1980); *E. E. Urbach*, The Tosafists; *исџи*, Die Entstehung und Redaktion unserer Tosafot, Jb Jüd.-theol. Sem. Breslau 1936; *исџи*, Mi-tora-tam shel Hakhame Anglia mi-lifne ha-gerush, J3 I. Brodie јевр. део, Lo 1966, 1–56; *Ta-Shma* I 58–92; *B. Z. Wacholder*, Supplements to the Printed Edition of the Tosafot Yesanim, Yevamot, Chapter I, HUCA 40/41 (1969), јевр. део 1–30.

Моше бен Нахман (умро 1270. године) написао је *Хидушим* (обнављања) – опширне расправе о појединим местима у вТ – за многобројне трактате и тако увео нов правац у тумачењу вТ. Издање у три тома, J 1928/29, репр. J 1972; критичко издање: *M. Hershler*, прир., *Hiddushe ha-Ramban*, J 1970. (I 1970: Мак, Аз, Санх; II 1973: Шаб, Ер, Мер; III 1976: Шеву, Нид; IV 1987: Јев, Сота Бер, Таан, Рх; V 1985: Нед; VI 2002: Бм). *Ta-Shma* II 29–55.

Менахем бен Соломон, углавном познат као Меири, провансалско име дон Видал Соломон (1249–1306), саставио је *Хидушим* под насловом *Беџ ха-Бехира*, који је у међувремену већином објављен (између 1942. и 1971, 28 томова за тридесет један трактат, J; Хаг ТА; такође за МХала, *Авоџ* и *Микваоџ*; репр. 13 томова, J 1965–1978). *G. Stern*, *Philosophy and Rabbinic Culture*, Lo 2009, 70–110; *Ta-Shma* II 158–173.

Соломон б. Аврам *Агреџ* (1235–1310, Барселона): *Chidduschim*, 3 тома, J 1962. Критичко издање: *H. Z. Dimitrovsky и груџи*, *Chiddusche ha-Rascha*, 11 томова, J 1981–1991.

*Ашер бен Јехијел*: *Tosafot ha-Rosch ha-Schalem*, прир. *S. Wilman*, 3 тома, J 1987 (репр. Brooklyn 1971–1978); не садржи Нед, који се иначе налази у већини издања вТ.

*Јом Тов бен Аврам из Севилје* (Ритва, 1250–1320): *Chiddusche ha-Ritba*, прир. *M. Goldstein и груџи*, 15 томова, J 1974–1990 (Бер, Шаб, Ер, Пес, Јома, Сук, Беца, Рх, Тан, Мер, Мк, Кет, Нед, Гит, Кид, Мак, Аз, Хул, Нид); Бм, прир. *A. Halpern*, Lo 1962; Бб, прир. *V. J. Menat*, J 1975; за остале трактате в. издање ТА 1958 (6 томова).

*Бецалел бен Аврам Ашкенази* (око 1520–1591/1594) сакупио је гаонска и средњовековна тумачења *Талмуда* у делу *Шитта Мекубецеџ*, 11 томова, ТА 1963; репр. *J. D. Plan*, *Vene Beraq* 1992 (Зев, Мен, Бех, Ар, Тем, Кер, Меила, Там, Кин), и *Z. Metzger*, 13 томова, J 1997 (Бер, Беца, Наз, Сота, Кет, Нед, Бк, Бм, Бб). *S. Toledano*, *The Talmudic Methodology of Rabbi Bezalel Askenazi, the Author of the Shitah Mekubbetzet* (јевр.), *Tarbiz* 78 (2008) 479–520.

Од каснијих коментатора наводимо само неке; то су: Шеломо Лурија из Лублина, умро 1573; Самуил Еделс, умро 1631. у Острогу; Елија гаон из Вилњуса, умро 1797; Акива Егер, умро 1837. у Позену. У вТ из Вилњуса штампани су многобројни коментари. Рани коментари објављени су у: *M. Hershler*, прир., *Ginze Rischonim*, J 1962. (до 1967. 3 тома: Сук, Рх, Јома, Тан, Бер). Многи коментари налазе се и у *Otzar Mefarshi Hatalmud*, J 1971ff, сажето издање (без буквалног приказа, тежиште на ауторима после 1600. године). До 1979. године објављено је пет томова (Сук, Мак, Бм). *A. Freimann*, *List of the Early Commentaries on the Talmud* (јевр.), J3 L. Ginzberg, NY 1945, II, 323–354; *M. M. Kasher, J. Mandelbaum*,

Sarei ha-Ele и даље A Millenium of Hebrew Authors (500–1500 C. E.) (јевр.), NY 1959; *I. Ta-Shmah*, „Hiddushei ha-Rishonim“ – their Order of Publication (јевр.), KS 50 (1974) 325–336.

*Савремени коментари* вТ који надилазе разматрања појединих места у тексту не постоје. Могли би се поменути само *Z. W. Rabinowitz*, *Sha'are Torath Babel. Notes and Comments on the Babylonian Talmud* (јевр.), прир. *E. Z. Melammed*, J 1961, и *D. Halivni*, *Sources and Traditions. A Source Critical Commentary on the Talmud* (јевр.). I: *On Seder Nashim*, TA 1968; II: *Seder Moed from Yoma to Hagiga*, J 1975; *Er-Pes*, J 1982; евентуално и кратак јеврејски коментар у издању *Steinsaltz*, мада он ретко иде даље од Рашија. У сваком случају, рад на халахичким и књижевно-историјским проблемима, као и истраживања у погледу обима вТ, условио је недостатак темељних коментара. Значајан напредак бар у једној области нуди сажета анализа вТ у преводу *J. Neusner-a* (в. горе). *Feminist Commentary on the Babylonian Talmud* (прир. *T. Ilan*) ограничен је, по природи ствари, на одређене сегменте трактата које обрађује, али их зато детаљно коментарише из родне перспективе: *T. Ilan* и др., прир., *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud. Introduction and Studies*, Tüb. 2007; *T. Ilan*, *Massekhet Taanit*, Tüb. 2008; *T. Or*, *Massekhet Betsah*, Tüb. 2010; *S. Valler*, *Massekhet Sukkah*, Tüb. 2009. С другим трактатима *Мојега* већ се у међувремену далеко одмакло, а почео је и рад на *Кодашиму*.

## 7. Талмуд у полемици

*Литература*: *R. Chazan*, *The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239–1248)*, PAAJR 55 (1988) 11–30; *исџи*, *Daggers of Faith*, Berkeley 1989; *J. Cohen*, *The Friars and the Jews*, Ithaca 1982; *исџи*, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley 1999, 317–363; *G. Dahan*, прир., *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, P 1999; *F. Delitzsch*, *Rohling's Talmudjude beleuchtet*, Le 1881; *S. Grayzel*, *The Church and the Jews in the XIII<sup>th</sup> Century*, 2 тома, NY 1966–1989; *I. A. Hellwing*, *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jh. in Österreich*, W 1972 (о *Rohling-y* и *Deckert-y*); *H.-M. Kirn*, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts*, Tüb. 1989 (о *J. Pfefferkorn-y*); *Ch. Merchavia*, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature (500–1248)* (јевр.), J 1970; *H.-G. von Mutius*, *Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona. Nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides*, F 1982; *M. Orfali*, *De Iudaicis erroribus ex Talmut de Jerónimo de Santa Fe*, Madrid 1987; *исџи*, *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Barcelona 1998; *F. Parente*, *The Index, the Holy Office, the Condemnation of the Talmud and*

Publication of Clement VIII's Index, у: *G. Fragnito*, прир., Church, Censurship and Culture in Early Modern Italy, С 2001, 163–193; *M. Pelli*, The Age of Haskalah, L 1979, 48–72 (став маскилима); *U. Ragacs*, „Mit Zaum und Zügel muß man ihr Ungestüm bändigen“ – Пс 23,9. Ein Beitrag zur christlichen Hebraistik und antijüdischen Polemik im Mittelalter, F 1997; *исїа*, Die zweite Talmuddisputation von Paris 1269, F 2001; *S. Rappaport*, Christian Friends of the Talmud, J3 I. Brodie, Lo 1967, I 335–354; *J. Rembaum*, The Talmud and the Popes: Reflections on the Talmud Trials of the 1240s, Viator 13 (1982) 203–223; *J. M. Rosenthal*, The Talmud on Trial. The Disputation of Paris in the Year 1240, JQR 47 (1956) 58–76. 145–169; *C. Schulte*, Die jüdische Aufklärung, M 2002, 81–118 (Maskilim); *J. Shatzmiller*, La deuxième controverse de Paris, P 1994.

*Талмуд* је, као дело јаког али не и суверено владајућег правца у јудејству, стално имао противнике и унутар самог јудејства. Већ и пре завршетка вТ унутарјеврејске расправе изазвале су доношење Јустинијанове 146. новеле из 553. године; она не само што охрабрује поборнике читања Библије на грчком у синагоги већ и забрањује све оно што је *deuterosis*, а под то попада било какво традиционално објашњење које излази из оквира Библије. Лав VI (886–912) обновио је ту забрану, која се заиста могла применити против вТ, али очигледно ипак није имала никакво практично дејство. Опасније је било супротстављање караита *Талмуду*. Анан бен Давид, који је средином VIII века покренуо тај ток, позивао је на напуштање речи М и *Талмуда*; тврдио је да ће он саставити сопствени *Талмуд* (тако наводи гаон Натронај, *Cegervav Amram iaon*, прир. *D. Goldschmidt*, J 1971, 111).

Намере караита или радикални рационализам као последица Мајмонидових ставова учинили су да *Никола Донин* постане противник *Талмуда*. Зато су га рабини протерали 1244. године, а 1236. он је постао хришћанин. Године 1238. поднео је папи Гргуру IX спис са тридесет пет тачака против *Талмуда*, што је 1240. године изазвало *јариску дисцусијацију* о *Талмуду* између Николе Донина и раби Јехијела, а последица је било спаљивање конфискованих јеврејских књига 1242. године. Папа Инокентије IV написао је 1247. године да је Јеврејима дозволио да поседују *Талмуд* пошто без њега не могу да живе по правилима своје религије, али да је истовремено и наредио да се спроведе цензура *Талмуда*. *Дисцусијација у Барселони* 1263. године, између некадашњег Јеврејина Пабла Кристијанија, који је хтео да из *Талмуда* и мидраша црпе доказе за хришћанство, и Нахманида, који је као једини везивни део *Талмуда* истицао халаху, показује други аспект у борби за *Талмуд*. У делу *Pugio Fidei Рајмонда Марїшина*, насталом нешто касније, такође постоји покушај употребе *Талмуда* за пропагирање хришћанства међу Јеврејима, баш као и



у другој париској депутацији (1269?). Период који је уследио у хришћанским земљама, међутим, обележен је осудама *Талмуда* (на пример, након диспутације у Тортози 1413–1414), забранама проучавања *Талмуда* (Еуген IV после концила у Базелу), спаљивањима *Талмуда* (на пример, 1553. године у Риму и Венецији, где су уништене јеврејске штампарије) и цензуром.

У XVI веку *Јохан Пфеферкорн*, такође преобраћени Јеврејин, водио је борбу против *Талмуда*. Он је сматрао да су јеврејске књиге разлог за то што Јевреји нису постали хришћани. Када му је 1509. године цар Максимилијан наложио да провери јеврејске списе, за *Талмуд* се одлучно заложио хуманиста Јохан Ројхлин, па га је Пфеферкорн подвргао дуготрајном процесу инквизиције. Римске мере против реформације коначно су заоштриле верску нетолеранцију, па се тако *Талмуд* 1559. године нашао у врху списка забрањених књига.

Хришћански јеврејисти XVII века схватили су значај рабинске књижевности за разумевање Новог Завета: *John Lightfoot*, *Horae Hebraicae*, С 1658, показао је пут који је достигао врхунац у делу (*H. L. Strack*-а и) *P. Billerbeck*-а, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 томова, М 1922–1961 (*M. Smith*, *Tannaitic Parallels to the Gospels*, Phil. 1951, држи се строгих методолошких ограничења; нови покушај да се рабинска књижевност искористи за коментар Новог Завета предузима *D. Instone-Brewer*, *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament*, том I, Grand Rapids 2004; планирано је 6 томова;). Треба поменути и дело *J. Vuxtorf*-а, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*, Basel 1639.

Главно дело књижевности која је била непријатељски настројена према *Талмуду* јесте оно што га је написао *Јохан Андреас Ајсенменјер* – *Entdecktes Judenthum*, 2 тома, F 1700. Аутор је деценијама код Јевреја проучавао рабинску књижевност под изговором да жели да пређе у јудејство, а заправо је прикупљао податке којима је хтео да докаже јеврејске заблуде или да потврди постојање напада на хришћанску веру. У свом делу, које је требало да постане права ризница антијеврејских аргумената, он наводи оригиналне јеврејске изворе уз свој превод, који је понегде погрешан, мада те грешке сигурно нису унете намерно; такође није кривотворио предлошке, као што му је понекад било пребаћивано. Франкфуртски Јевреји забранили су ширење тог дела, али је 1711. године у Берлину (*Impressum Königsberg*) ипак изашло друго издање, а 1732. превод на енглески језик.

Ајсенменгерова збирка цитата, која је изван контекста била подложна погрешном тумачењу и као таква представљала „до-



каз“ о обредним убиствима, загађивањима бунара и осталим „јеврејским злочинима“, послужила је *Аујусиу Ролинју* (1839–1931, од 1876. године професор Новог Завета у Прагу) као основа за његов плагијат *Der Talmudjude*, Münster 1871. То дело, које је доживело чак седамнаест издања, служило је као муниција у антисемитској хајци коју је спровела Хришћанско-социјалистичка партија у Аустрији, а где се посебно истакао бечки свештеник *Јозеф Декерѿи* (1843–1901).

Напади на *Талмуд*, међутим, нису били ретки ни међу самим Јеврејима у том периоду, који је истовремено био период хаскале – јеврејског просветитељства. *Моше Менделсон*, који је и сам имао рабинско образовање, трудио се да изворе, то јест Библију, смести како јој и доликује – испред *Талмуда*. Његов план учења у слободној школи у Берлину није остављао простор за проучавање *Талмуда*. Потоњи јеврејски просветитељи каткад су бивали непријатељски расположени према *Талмуду*, као, на пример, лектор рабинске школе у Варшави *Аврам Бухнер* (*Der Talmud in seiner Nichtigkeit*, Warschau 1848). Ипак, већина се задовољила заобилажењем рабинске књижевности – проучавања *Талмуда* тек су релативно касно постала важна у науци о јудејству – или указивањем на њен искључиво историјски значај. Када су основани рабински семинари и јеврејске високе школе, њима је припало историјско-критичко истраживање рабинске књижевности, док су источноевропске школе неговале традиционално проучавање тих списа. Управо ти ортодоксни кругови надаље су се држали ауторитета халахе вТ, док су широки јеврејски кругови – пре свега реформаторски јудаизам – покушавали да талмудску халаху прилагоде околностима времена или су је сматрали потпуно застарелом и стављали је *ad acta*.

## V. Неканонски трактати

На крају одељка *Незикин* у вТ обично се налази низ текстова који се називају *неканонским йиракйайшима* (јер немају ауторитет вТ) или *малим йиракйайшима* (у смислу недовољног ауторитета, а не обима). Те трактате, који су први пут у таквом облику штампани у издању вТ Ром, Вилњус 1886, треба поделити у две групе; њих чине седам самосталних списа и седам тематских збирки халаха. Често се само ова друга група сматра *малим йиракйайшима* у правом смислу речи.

Превод свих тих трактата на енглески језик: *A. Cohen*, прир., *The Minor Tractates of the Talmud*, 2 тома, Lo 1965, <sup>2</sup>1971. Обиман приказ: *B. M. Lerner*, *The External Tractates*, у: *Safrai*, I, 367–403.

### 1. Авой раби Наџана (АрН)

*Лиџерайшур*: *Finkelstein*, Introductory Study to Pirke Abot, JBL 57 (1938) 13–50; *исйи*, *Mavo le-Massekhtot, Avot we-'Avot de-Rabbi Natan*, NY 1950; *J. Goldin*, The two versions of Abot de Rabbi Nathan, HUCA 19 (1945) 97–120; *исйи*, The Third Chapter of Abot De-Rabbi Nathan, HThR 58 O965) 365–386; *исйи*, Reflections on the Tractate Aboth de R'Nathan (јевр.), PAAJR 46 и даље (1979) јевр. део 5965; *M. Kister*, Studies in Avot de-Rabbi Nathan. Text, Redaction and Interpretation (јевр.), J 1998; *исйи*, Legends of the Destruction of the Second Temple in Avot-De-Rabbi Nathan (јевр.), Tarbiz 67 (1997) 483–529; *исйи*, 'Iyyun be-'Avot deR. Natan A pereq 17-arikha we-naftule mesorot, Talmudic Studies III/2 703–738; *исйи*, EJ<sup>2</sup> II 750–751; *J. Neusner*, Judaism and Story: The Evidence of the Fathers According to Rabbi Nathan, Chicago 1992; *исйи*, Form-Analytical Comparison in Rabbinic Judaism. Structure and Form in The Fathers and The Fathers According to Rabbi Nathan, A 1992; *A. J. Saldarini*, Scholastic Rabbinism. A Literary Study of the Fathers According to R. Nathan, Chico 1982; *J. W. Schofer*, The Making of a Sage. A Study in Rabbinic Ethics, Madison, WI, 2005; *L. Zunz*, GV 114–116.

*Текст*: *H.-J. Becker*, прир., Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition beider Versionen, Tüb. 2006; *исйи*, прир., Geniza-Fragmente zu Avot de-Rabbi Natan, Tüb. 2004 (30 листова од 14 рукописа: факсимили, транскрипција, опис, синопскичко поређење с другим писаним сведочанствима). *Becker-ова* едисија замењује класично издање *S. Schechter-a*, Aboth de Rabbi Nathan. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes and Appendices (јевр.), W 1887, ново издање с пролегоменом

M. Kister-a, NY-J 1997. M. Bregman, An Early Fragment of Avot de Rabbi Natan from a Scroll (јевр.), *Tarbiz* 52 (1982) 201–222 (ARN A 38 ии 36; фрагменат из Генизе не би требало да буде млађи од 9. века).

Преводи верзије А: K. Pollak, *Rabbi Nathans System der Ethik und Moral*, F 1905; J. Goldin, *The Fathers according to Rabbi Nathan*, New Haven 1955; J. Neusner, *The Fathers According to Rabbi Nathan: An Analytical Translation and Explanation*, A 1986; Fassung B: A.J. Saldarini, *The Fathers according to Rabbi Nathan (Abot de Rabbi Nathan) Version B. A Translation and Commentary*, L 1975 (уп. J. Elbaum, KS 52, 1976, 806–815).

Обе верзије: M. A. Navarro Peiró, *Abot de Rabbi Natán*, Valencia 1987.

АрН је пренешен у две верзије (А и В), које садрже четрдесет једно поглавље, односно четрдесет осам поглавља. Верзија А први пут је штампана у издању *Талмуда М. А. Јустинијанија* на крају одељка *Незикин* (V 1550). S. Schechter донео ју је у уобичајеном облику, али ју је кориговао на основу рукописа (Oxford Neubauer 408; Epstein-ов рукопис из 1509. године, сада JTS NY 10484, један део је изгубљен) и средњовековних цитата. Верзију В објавио је већ S. Taussig, делимично засновану на *Cod. Hebr. 222, Munich* (Neweh Schalom I, M 1872); S. Schechter је узео као основу римски рукопис, а ослонио се и на рукописе *Parma De Rossi 327* и *Halberstadt* из Бодлејане, *Oxford Neubauer 2.635*, као и на средњовековне цитате. Н.-J. Becker *нуди све ѿиџуне ѿисане ѿиџрге обеју верзија у синоиџичком виду, а у засебном ѿому још* и фрагменте АрН А и В из Генизе, као и сродан материјал. *Оџис ѿисаних сведочансџава: Kister, Studies 225–237; Becker X-XVIII*. Два фрагмента искористио је већ *Saldarini* у свом преводу.

АрН јасно зависи од трактата *Авоиџ* у М, који се цитира и коментарише. Као и *Авоиџ*, АрН садржи само хагаду. Због ближег одређивања односа према *Авоиџу*, Schechter разликује више делова: делове АрН А 1–11 (В 1–23) и 12–18 (В 23–30) посматра као мидраше за *Авоиџ*, чије изреке АрН интерпретира опширно, често с различитим тумачењима и позивајући се на Библију. Делови АрН 20–30 више личе на М јер се дају само изреке рабина без коментара. Делови 31–41 (В 36–48) пре свега се састоје, као и *Авоиџ* V, од изрека; у њима се цитира *Авоиџ* и допуњује се на начин *Тосефџие* (Schechter, XVI и даље). Goldin и Saldarini слажу се са Schechter-ом, али сматрају мидраше владајућим књижевним родом. Означавање АрН као *Тосефџие* за *Авоиџ* (на пример, D. Hoffmann, *Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim*, B 1882, 27), то јест као његове барајте (Zunz, GV, 114; Albeck, *Einführung*, 410), почива на чињеници да се у АрН готово искључиво цитирају танаити као ауторитети и на томе што је он састављен на јеврејском М уместо на арамејском *Гемаре*.

Текст *Авоџа* у обе верзије АрН не подудара се садашњим *Авоџом Мишне* и показује велике разлике у односу на њега; садашњи *Авоџ Мишне* садржи много више грађе него што је познаје АрН. Такође, у АрН изреке рабина делимично су хронолошки тачније распоређене него у М. Постоје и одступања у значењу речи, као и у именима ауторитета (често и између АрН А и АрН В). *L. Finkelstein* (Mabo, 4 и даље; следе га *Goldin* и *Saldarini*) сматра да су обе верзије АрН као предложак *Авоџа* старије од верзија у М.

*S. Schechter* (XX–XXIV) мисли да АрН А и АрН В потичу од истог писаног пратекста, док их *Goldin* (The two versions), као и *Finkelstein* (JBL 57, 16, 39), сматра облицима усмене традиције који су независни један од другог. Основна тема у верзији А јесте проучавање *Торе*, а у верзији В добрих дела (The two versions, 98 и даље).

Име р. Натана није значајно за историју настанка АрН. Није сигурно ни да се под тим именом мисли на познатог танаита, нити да је он сматран аутором АрН.

Употреба верзије *Авоџа* која одступа од М указује на то да је основа АрН могла настати веома рано. Као целина *Авоџ* је, међутим, настао касније и нимало га није лако датовати. Не може се рећи колико је дуго трајао развој АрН. Обично се настанак коначне верзије смешта у период од VII до IX века (*Zunz*, GV, 116: постталмудски), јер се АрН и мали трактати углавном сматрају целином. Насупрот томе, а на основу језика, садржине и цитираних рабина, *J. Goldin* закључује: „Састављање *Авоџа раби Наџана* није се могло догодити много касније од III или IV века, а најкасније се збило убрзо након тог времена“ (The Fathers, XXI). Ипак, закључак се за две верзије мора донети одвојено. АрН В (наводи се већ у спису *Шеилйойи* из VIII века) сасвим је сигурно старија верзија; она је доживела мање промена јер није била толико распрострањена (*Schechter*, XXIV), па је тако сачувала облик ближи првобитном. *M. B. Lerner* смешта коначну редакцију АрН В на крај III века, док за верзију А, на основу фрагмента који је објавио *Bregman* (остатак свитка с раним обликом АрН А 38 и 36), закључује да је „основа постојећег облика ... настала крајем друге половине VII века или у раном VIII столећу“ (378), иако је материјал ближи танаитском периоду. *Kister* (Studies 217–222), насупрот томе, сматра да су обе верзије постталмудске и да су у сачуваном облику настале најраније крајем аморејског периода (након V и пре VIII века, а највероватније средином наведеног временског распона), при чему је А сигурно удаљенији од оригинала него *B. H.-J. Becker*, међутим, сматра да подела рукописног

материјала на две верзије исувише упрошћава настанак АрН и његово преношење у смислу „отвореног дела“; то потврђују његове синописичке едиције (у којима два рукописа верзије А толико одударају од осталих да се наводе одвојено) заједно са едицијом свих фрагмената из Генизе.

## 2. Соферим

*Литература:* M. Higger, *Masseket Soferim*, NY 1937; *исџи*, *Seven Minor Treatises ... and Treatise Soferim II* (с преводом на енглески), NY 1930; J. Müller, *Masechet Soferim. Der thaludische Tractat der Schreiber, Le 1878* (с детаљним коментарима на немачком); O. Ben Ifa, *Masseketh Soferim ou le traité gaonique des „Scribes“, Di-son 1977* (Müller-ов текст с преводом). D. Reed Blank, *Soferim: A Commentary to Chapters 10–12 and a Re-consideration of the Evidence*, дисертација, JThS, NY 1998; *исџа*, *It's Time to Take Another Look at „Our Little Sister“ Soferim: A Bibliographical Essay*, JQR 90 (1999) 1–26; E. Fleischer, *Eretz-Israel Prayer and Prayer Rituals as Portrayed in the Geniza Documents* (јевр.), J 1988, 199–202; M. M. Kasher, *Torah Shelema* том 29: *The Script of the Torah and its Characters* (јевр.), J 1978, 94–99; R. Langer, *Early Medieval Celebrations of Torah in the Synagogue: A Study of the Rituals of the Seder Rav Amram Gaon and Massekhet Soferim* (јевр.), *Kenishta*2 (2003), 99–118; I. W. Slotki, уводне напомене уз његов превод у A. Cohen, *The Minor Tractates I; Zunz, GV 100* и даље (*Derashot 275–277*, примедбе *Albeck*);

*Превод на немачки:* H. Bardtke, *Wissensch. Zeitschrift Leipzig 1952/53*, 31–49.

Трактат *Соферим* доспео је до нас у две верзије, палестинској (у издањима *Талмуда*) и вавилонској. Уобичајена (палестинска) верзија састоји се од више делова: поглавља 1–5 садрже правила о састављању библијских списа на основу малог трактата *Сефер Тора*; у поглављима 6–9 наставља се с том темом; поглавља 10–21 садрже правила о јавном читању *Торе*. Као што наглашава E. Fleischer (199–202, појединачне потврде *passim*), *Соферим* често одступа од палестинске литургије, чак иако је састављач трактата деловао у Палестини (према 242, нап. 105); у појединим моментима он је под вавилонским или другим регионалним утицајима, па не покушава само да опише палестинску литургију, већ и да је реформише. Корак даље иде Reed Blank. С обзиром на то да 10–21 (одатле, а пре свега из 19, потичу Fleischer-ове потврде) нису потврђени код гаона, а ни у Генизи, ова ауторка претпоставља да би тај сегмент могао бити европског порекла, можда из Италије или из Византије. Недуго по доласку Ашкеназа текст је тамо интензивно глосиран (између осталог паралеле из ВТ),

пре него што је у XIV веку задобио чврсту форму (JQR 4–5). Поглавља 1–9 су сигурно ранијег датума, док се гаонски предстадијуми могу претпоставити и за читав трактат, који се наводи и као *Хилхои Соферим* или као *барајџа Соферим*. Прецизно датовање трактата и његових сегмената није, међутим, могуће све док се не обаве додатне студије у вези са историјом литургије и историјом текста.

Од (вавилонске) верзије II сачувана су само прва два поглавља. Међутим, *Higger* (Seven Minor Treatises, јеврејски увод 12–15) показује на основу цитата у једном тексту из Генизе [објавио *E. N. Adler*, JQR 9 (1897) 681–716, као дело Јехуде бен Барзилаја; *Higger* га приписује неком вавилонском Јеврејину из XI века] да је текст првобитно морао бити обимнији. Хај гаон више пута наводи ту другу верзију.

### 3. *Евел рабајџи*

*Литература*: *N. Brüll*, Die talmudischen Traktate über Trauer um Verstorbene, Jahrbücher I (1874) 1–57; *M. Higger*, Treatise Semachot, NY 1931 (критичко издање); *Ch. M. Horovitz*, Uralte Tosefta's Teile 2–3, Mainz 1890 (*Семахои зујарџи* и делови трактата *Евел*); *D. Zlotnick*, The Tractate „Mourning“, New Haven 1966 (увод, енглески превод, критички текст); *исџи*, EJ, XIV, 1138 и даље; *M. Klotz*, Der talmudische Traktat Ebel Rabbati, B 1890 (критичка издања поглавља 1–4, превод на немачки језик); *Zunz*, GV, 94.

*Евел рабајџи*, велики (*ṭirakīyāi*) о жалосџи, код Рашија и других еуфемистично назван *Семахои (радосџи)* – у четрнаест поглавља описују се халахе и обичаји који се морају поштовати када је реч о онима на самрти, самоубицама и погубљенима, затим обичаји у жалости и приликом сахрањивања, што је пропраћено мноштвом поучних прича (*ма'асе*). У трактатима Мк 24а, 26b, и Кет 28а налазе се цитати из списка по имену *Евел рабајџи*; највероватније је претрпео рецензије различитог обима и садржаја (*Нахманид* наводи у делу *Торай ха-Агам* једну варијанту као *мехилија ахариџи де евел*; разни средњовековни цитати не налазе се у нашем тексту); тако остаје нејасно да ли се у вТ можда ипак цитира неки ранији облик или рецензија нашег текста. Гаон Натронај (IX век) пише за места из вТ: „*Евел* је трактат *Мишне* у којем су садржани обичаји у жалости; у њему се налази већи број халаха које се уче у Мк III; и постоје два трактата – велики и мали“ (*Otzar ha-Gaonim VIII, J 1938, 95*).

Текст недостаје у минхенском рукопису, али је штампан већ у првом издању из 1523. године и пренет је у многим рукописима.

Обично се смешта у VIII век (на пример, *Brüll*). Није, међутим, могуће објаснити многобројне паралеле са вТ и пре свега са пТ као једноставно преузете из оба *Талмуда*. На основу имена наведених рабина, као и грађе, садржине и језика, могуће је и много раније датовање (*Zlotnick*: крај III века), што потврђују и археолошке чињенице (*E. M. Meyers*, *The Use of Archaeology in Understanding Rabbinic Materials*, J3 N. N. Glatzer, L 1975, 28–42, 93 и даље; *исїи*, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, R 1971). За *Семахош* р. Хије (*S. Zutarti*) в. М. В. *Lerner*, 390.

#### 4. Кала

*Лиїераїура*: *Ch. Albeck*, Mavo 601–604; *V. Aptowitz*, *Le traité de „Kalla“*, REJ 57 (1909) 239–248; *D. Brodsky*, *A Bride without Blessing: A Study in the Redaction and Content of Massekhet Kallah and Its Gemara*, Tüb. 2006; *B. De Vries*, *The date of compilation of the tractate ‘Kalla rabbati’* (јевр.), 4<sup>th</sup> WCJS, J 1967, 131 и даље (репр. у: *исїи*, *Mehqarim* 259–262); *Y. Epstein*, *Studies in Massekhet Kalla Rabbati. Text, Redaction and Period*, дисертација, J 2009.

*Text*: *N. N. Coronel*, *Hamisha Quntarsim. Commentarios quinque...*, W 1864 (прво издање Кале Рабати); *M. Higger*, *Massektot Kallah*, NY 1936; *M. Friedmann*, *Pseudo-Seder Eliahu zuta*, W 1904, 13–19 (издање заједно са SER и SEZ, J 1960).

Трактат *Кала* (*невесїа*), који се налази у вТ и делу *Махзор Виїри*, обухвата поглавље које говори о веридби, браку и брачним односима. У Шаб 114а, Тан 10b и Кид 59b говори се о томе да рабински учењак мора знати *масехей кала*. Раши и други сматрају да се то односи на трактат *Кала*, док Хананел и други у томе виде установу кале и трактат који је за то приређен; ово становиште има предност јер навођење трактата *Кала* у вТ већ представља тумачење палестинске традиције (*Albeck*; *Goodblatt*, *Instruction*, 157–159). *Higger*, 13, посматра *Калу* као танаитско дело које је саставио ученик Елиезера бен Хиркана. *Кала* се, међутим, обично сматра делом Јехуде гаона (VIII век), то јест углавном делом гаонског порекла (*M. V. Lerner*, 395: „... дефинитивно ... постталмудска компилација из раног гаонског периода“). *Brodsky*, насупрот томе, сматра да *Калу* и *Калу Рабаїи* 1–2 треба датovati између 280. и 400, као и то да их треба сместити у Вавилон.

Спис *Кала Рабаїи*, који је објавио *Coronel* на основу рукописа *Halberstam-Epstein*, а садржан је и у издању вТ Ром из Вилњуса, састоји се од десет поглавља (свако поглавље с барајтом и *Гемаром*); *Гемара* 1–2 коментарише трактат *Калу*, *Гемара* 8 комента-



рише додатно поглавље VI *Авойи* (*Кинјан Тора*), док су остала поглавља *Гемара* за трактат *Ерец*, *Friedmann* (15) повезује ово дело с Равином школом (вА<sub>4</sub>); исто сматра и *De Vries*, што образлаже, пре свега, језичком блискошћу с необичним трактатима вТ. Ипак, он се углавном приписује неком ученику Јехуде гаона (*Aptowitz*) или се сматра да макар потиче из тог периода.

### 5. *Дерех ерец раба* (ДЕР)

*Литџерайџура*: *A. Epstein*, Qadmoniot 104–106; *S. Krauss*, Le traité talmudique „Déréch Éréç“, REJ 36 (1898) 27–46; 205–221; 37 (1898) 45–64; уп. *W. Bacher*, REJ 37 (1899) 299–303; *Zunz*, GV 116–118.

*Текст*: *M. Higger*, The treatises Derek Erez, Pirke ben Azzai, Tosefta Derek erez, edited from MSS with an introduction, notes, variants and translation, NY 1935, репр. J 1970.

*Преводу*: *M. van Loopik*, The Ways of the Sages and the Way of the World. The Minor Tractates of the Babylonian Talmud: Derekh 'Eretz Rabbah, Derekh 'Eretz Zuta, Perek ha-Shalom. Translated on the basis of manuscripts and provided with a commentary, Tüb. 1991.

*Дерех ерец* (буквално *йуйи земље*, па одатле *живојйна йравила*) јесте назив који се односи на два потпуно различита трактата, накнадно означена као *раба*, односно *зуйи*, како би се разликовали један од другог. ДЕР је збирка барајти, допуњена изрекама раних амореја. Поглавља 1–2 недостају у неким рукописима (1: недозвољени бракови – зато Елија гаон жели да тај део присаједини *Кали*; 2: различите класе људи итд.); ти рукописи почињу трећим поглављем, које се назива и *Перек бен Азаје* (Раши у Бер 22а) и које је читавом трактату дало назив. Поглавља 3–11 дају животна правила, правила за трпезом, у купатилу итд. и имају доста заједничког материјала с трактатом АрН. У Бер 22 ученици моле р. Јехуду да их научи поглављу *Дерех ерец*; у пШаб VI, 28а наводи се једна реченица из ДЕР као *бе-дерех ерец*. Основа је вероватно настала већ у време танаита; текст је, међутим, касније прерађен и непрекидно је допуњаван, што је довело до знатних разлика при традирању текста.

### 6. *Дерех ерец зуйи* (ДЕЗ)

*Литџерайџура*: в. под 5.

*Текст*: *M. Friedmann*, Pseudo-Seder, Eliahu zuta, W 1904, репр. J 1960; *D. Sperber*, Masechet Derech Eretz Zutta, J<sup>2</sup>1982; *исџи*, A Commentary on Derech Eretz Zuta Chapters Five to Eight, Ramat-Gan 1990.

*Превод:* M. van Loorik (в. под 5); немачки: A. Tawrogi, Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta, Königsberg 1885.

ДЕЗ је збирка намењена првенствено учењаку. Она се углавном састоји од анонимних максима о самоиспитивању и скромности. Последње поглавље (10) јесте есхатолошко. Дело чине поглавља 1–4 (и 9, касније додато), која се наводе као *Сџрах од ѓреха* (*Jirajj Heij*) и 5–8 (у издањима вТ преузето из дела *Махзор Виџри*). Велики зборници халахе наводе само ДЕЗ. Поглавље 10 сасвим сигурно потиче из другог извора. *Van Loorik*, 9, претпоставља да је ДЕЗ, 1–3 (4), „као књижевно дело, танаитска збирка из кругова раних хасида“. Коначна редакција ДЕЗ вероватно је изведена за време гаона (уп. и *D. Sperber*, Masechet 11, 179: гаонски).

## 7. Перек ха-Шалом

*Текст:* Higger (в. под 5) и *исџи*, Masekhot Zeirot, NY 1929 (обе верзије). Превод: M. van Loorik (в. под 5); A. Wünsche, Lehrhallen IV, 56–61.

Овај текст, често дат као једанаесто поглавље ДЕЗ (као у вТ из Вилњуса), јесте мали спис са изрекама о миру. Постоји у две верзије (уп. S. Schechter, АрН, 112 и даље, нап. 19 у В). Као извор треба узети ЛевР 9, 9 (М. 187–195).

## 8. Остали мали трактати

*Текст:* M. Higger, Seven Minor Treatises ... and Treatise Soferim II, NY 1930 (увод, текст, превод). Први их је објавио R. Kirchheim, Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, F 1851, репр. J 1970, на основу рукописа E. Carmoly-ја, и од тада се налазе у готово свим издањима вТ после текстова наведених под бројевима 1–7.

Ових седам трактата јесу тематске збирке барајти које су као целина први пут наведене код Нахманида, *Торай ха-Агам* (Kitbe Rambam, прир. B. Chaval, J 1964, II, 100): „Трактат *Цициј* од седам малих трактата.“ M. Higger сматра ове текстове, који се обично наводе као послеталмудски списи, првим компендијама из времена после М, насталим у Палестини, али касније прерађеним у Вавилону. M. B. Lerner (401) сматра их танаитским. У ЛевР 22, 1 (М. 496) р. Нехемја каже да су и закони о цициту, тефилину и мезузи били садржани у закону датом на Синају. Реченица је преузета из Пропр 5, 7, али ју је тамо допунио неки каснији

уредник, који је, уз *Цициј* итд., мислио на мале трактате (уп. *Epstein*, ИТМ, 50). Зато су ти текстови само посредно (за гаонско доба) употребљиви као докази о малим трактатима.

1) *Сефер Тора*: правила писања свитака *Торе*; основни облик већ у XIII веку, иако је касније прерађена.

2) *Мезуза, доврайшак*. Комад пергаментна на који се записују реченице из Понз 6, 4–9; 11, 13–21; ставља се у посуду, па на десни довртак куће. А. *Lehnardt*, *Massekhet Mezuzah – der kleine talmudische Traktat von der Türpfostenkapsel*, *Judaica* 63 (2007) 46–54 (с коментарисаним преводом).

3) *Тефилин, молийвено ремење*, изведено из Изл 113, 9, 16; Понз 6, 6; 11, 18. А. *Lehnardt*, *Massekhet Tefillin – Beobachtungen zur literarischen Genese eines Kleinen Talmud-Traktates*, у: *K. Herrmann* и др., прир., *Jewish Studies Between the Disciplines* (JЗ Р. Schäfer), L 2003, 29–72 (с коментарисаним преводом; текстови би могли бити преталмудски, али се могу схватити и као гаонско прихватање ране Халахе.).

4) *Цициј, ресе* (Бр 15, 37 и даље; Понз 22, 12) на горњој хаљини, касније на малом и великом молитвеном мантилу.

5) *Авадим, робови*. На немачком с напоменама: *Angelos* I, 3–4, *Le* 1925, 87–95.

6) *Герим, йрозелији*.

7) *Куџим, Самарјани*. Пријатељски став према Самарјанима исказан у великом делу *Куџима* може се објаснити тиме што је основа тог трактата вероватно настала пре коначног слома крајем III века. Текст као целина сигурно је, међутим, старији. Уп. А. *Lehnardt*, *Das außerkanonische TalmudTraktat Kutim (Samaritaner) in der innerrabbinischen Überlieferung*, *FJB* 26 (1999) 111–138 (с коментарисаним преводом); *исџи*, *Massekhet Kutim and the Resurrection of the Dead*, у: *M. Mor – F. V. Reiterer*, прир., *Samaritans: Past and Present*, В 2010, 175–192.

Последња три трактата већ су раније била објављена (*H. J. D. Azulai*, *Ma'it ha-Ajn*, Livorno 1805; друга верзија *Герима* већ у *Simchat ha-regel*, Livorno, 1782); *Герим* је коментарисао већ *Jakob Naumburg*, *Nachalat Jakob*, Fürth 1793.

# ТРЕЋИ ДЕО МИДРАШИ

## І. Увод

*Литература:* С. *Bakhos*, прир., Current Trends in the Study of Midrash, L 2006; R. *Bloch*, Midrash, DBS V, P 1950, 1263–1280; *исїа*, Ecriture et tradition dans le judaïsme – aperçus à l’origine du Midrash, Cahiers Sioniens 8 (1954) 9–34; D. *Boyarin*, Inter-textuality and the Reading of Midrash, Bloomington 1990 (уп. А. *Samely*, Justifying Midrash: On an ‘Intertextual’ Interpretation of Rabbinic Interpretation, JSS 39, 1994, 19–32); A. *Del Agua Pérez*, El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento, Valencia 1985; M. G. *Distefano*, Inner-Midrashic Introductions and Their Influence on Introductions to Medieval Rabbinic Bible Commentaries, B 2009; Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism, 2 тома, прир. J. *Neusner* – A.J. *Avery-Peck*, L 2005; L. *Finkelstein*, The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideals and Teachings in the Passover Haggadah, HThR 31 (1938) 291–317; M. *Fishbane*, Biblical Interpretation in Ancient Israel, O 1985 (унитарбиблијска ерзереза); J. *Fraenkel*, Darkhe ha-’Aggada we-ha-Midrash, 2 тома, Giv’ataim 1991 (уп. M. *Hirshman*, Jewish Studies 32, 1992, 83–90); Abr. *Goldberg*, The Early and the Late Midrash (јевр.), Tarbiz 50 (1980) 94–106; A. *Goldberg*, Die funktionale Form Midrasch, FJB 10 (1982) 1–45 (= Studien II 199–229); *исїи*, Stereotype Diskurse in den frühen Auslegungsmidraschim, FJB 16 (1988) 23–51 (= Studien II 242–262); *исїи*, Midrashesatz. Vorschläge für die descriptive Terminologie der Formanalyse rabbin. Texte, FJB 17 (1989) 45–56 (= Studien II 112–119); *исїи*, Paraphrasierende Midrashesätze, FJB 18 (1990) 1–22 (= Studien II 120–133); D. W. *Halivni*, Midrash, Mishnah, and Gemara, C (M) 1986; M. I. *Gruber*, The Term Midrash in Tannaitic Literature, y: R. *Ulmer*, прир., Discussing Cultural Influences. Text, Context and Non-Text in Rabbinic Judaism, Lanham 2007, 41–58; E.E. *Hallewy*, Biblical Midrash and Homeric Exegesis (јевр.), Tarbiz 31 (1961) 157–168; G. H. *Hartman* – S. *Budick*, прир., Midrash and Literature, New Haven 1986; I. *Heinemann*, Darkhe ha-’Aggada, J 1970; J. *Heinemann*, Aggadah; D. *Henschke*, The Midrash of the Passover Haggada (јевр.), Sidra4 (1988) 33–52; M. D. *Herr*, ,Aggada u-midrash be-’olamam shel Hazal be-’Erez Yisrael, J3. Y. *Fraenkel*, 131–148; M. *Hirshman*, ,Eizehu meqoman shel midreshe ha-’aggada u-mi hem „ba’ale ha-’aggada“?, Talmudic Studies III/1, 190–208; K. *Hruby*, Exégèse rabbinique et exégèse patristique, Revue des sciences religieuses 47 (1973) 341–372 (на немачком: *исїи*, Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche, прир. P. von der *Osten-Sacken* – Th. *Willi*, B 1996, 321–348); I. *Jacobs*, The Midrashic Process. Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism, C 1995; M. *Kadushin*, The Rabbinic Mind, NY 1965; R. *Kern-Ulmer*, Theological Foundations of Rabbinic Exegesis, EMidr 944–964; R. *Le Déaut*, A propos d’une définition du midrash, Bib 50 (1969) 395–413; T. H. *Lim*, Origins and Emergence of Midrash in Relation to the Hebrew Bible, EMidr 595–612; P.

*Mandel*, Midrashic Exegesis and its Precedents in the Dead Sea Scrolls, DSD 8 (2001) 149–168; *E. Z. Melammed*, Bible Commentators (јевр.), J 1975, I 5–128; *D. Muñoz Leon*, Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura I: Derás targúmicoy derás neotestamentario, Madrid 1987; *J. Neusner*, Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism, Phil. 1983; *uciuu*, Midrash as Literature. The Primacy of Documentary Discourse, Lanham 1987; *uciuu*, Invitation to Midrash, San Francisco 1988; *uciuu*, What is Midrash? and A Midrash Reader, A 1994; *G. Porton*, Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary, Hoboken 1985; *uciuu*, Rabbinic Midrash: Public or Private, RRJ 5 (2002) 141–169; *uciuu*, Midrash and Rabbinic Sermon, y: *A. J. Avery-Peck*, *D. Harrington*, *J. Neusner*, прир., When Judaism and Christianity Began. Essays in Memory of A. J. Saldarini, L 2004, II 461–482; *uciuu*, Midrash, Definitions of, EMidr 520–534; *A. Samely*, Between Scripture and its Rewording: Towards a Classification of Rabbinic Exegesis, JJS 42 (1991) 39–67; *uciuu*, Scripture's Implicature: The Midrashic Assumptions of Relevance and Consistency, JSS 37 (1992) 167–205; *I. L. Seeligmann*, Voraussetzungen der Midraschexege, VTS 1 (L 1953) 150–181; *D. Stern*, Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies, Evanston, Ill., 1996; *A. Shinan*, *Y. Zakovitch*, Midrash on Scripture and Midrash Within Scripture, SH 31 (1986) 257–277; *G. Stemberger*, Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, M 1989; *L. M. Teugels*, *R. Ulmer*, прир., Recent Developments in Midrash Research, Piscataway, NJ, 2005; *J. Townsend*, The Significance of Midrash, y: *Teugels – Ulmer*, прир., Recent Developments 1724; *G. Vermes*, Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies, L<sup>2</sup>1973 (репр. 1983); *uciuu*, Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis, y: *uciuu*, Studies 59–91; *J. Weingreen*, From Bible to Mishnah, Manchester 1976; *A. G. Wright*, The Literary Genre Midrash, Staten Island, NY 1967 (уп. *Le Déaut* у наведеном чланку).

## 1. Појам

*Литературу*: *Bacher*, ET I 25–28, 103–105; II 41–43, 107; *I. Frankel*, Peshat in Talmudic and Midrashic Literature, Toronto 1956; *M. Gertner*, Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics, BSOAS 25 (1962) 1–27; *I. Heinemann*, Le-hitpathut ha-munahim ha-miqzoim le-ferush ha-Miqra, Les. 14 (1946) 182–189; *R. Loewe*, The „Plain“ Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis, Papers of the Institute of Jewish Studies, Lo, 1 (1964) 140–185; *O. Meir*, The Problem of the Term „Midrash“ in the Studies of Midrashim (јевр.), 11<sup>th</sup> WCJS (J 1994) C I 103–110; *L. Teugels*, Midrash in the Bible or Midrash on the Bible? Critical Remarks about the Uncritical Use of a Term, y: *G. Bodendorfer – M. Millard*, прир., Bibel und Midrasch, Tüb. 1998, 43–63; *S. Wagner*, ThWAT II (1977) 313–329.

Реч *мидраш* долази од глагола *дараш*, што значи *ишрајити*, *иш-таити*. Тај се глагол у Библији првенствено користи у теолошком смислу, уз речи *Бої* или *Тора* и уз сродне појмове (на пример: Језд 7, 10: „... да испитује Закон Господњи“; Ис 34, 16: „... истра-

жити у књизи Господњој“). Именица *миграш* налази се, даље, у два позна одељка: према 2Дн 13, 22, историја Авијина „записана [је] у мидрашу пророка Ида“; у 2Дн 24, 27, говори се о „мидрашу књиге о царевима“. Значење речи *миграш* на та два места није сасвим јасно: *књија, дело* (код Седамдесеторице превод је *biblion* или *graphie*, у *Вулајији liber*) или, као у каснијој употреби, *сјис йумачења*. У Сир 51, 23, први пут се појављује појам *беи миграш, школа, кућа йоучавања*. У значењу учење, йоучавање реч *миграш* појављује се и у кумранским списима: *миграш ле-маскил* у 4QSb и 4Qsd]; у кумранским списима више пута користи се реч *гараш* у значењу *исиражиии, йрошумачиии* (протумачити Закон или заповести: 1QS 5, 11; 6, 6; 4Qfl 1, 11) и говори се о *миграш ха-йора* (1QS 8, 15; CD 20, 6).

Рабинска употреба речи *миграш* одређена је првенствено значењем *исираживање, йроучавање* (Ав I, 17) и издваја се, у смислу *йеорије*, у односу на деловање (*маасе*), које је важније; тако је она и синоним за *йалмуд*, који, на пример, у пПес III, 7, 30b, такође стоји насупрот делању. У ужем значењу, као *йумачење*, појам *миграш* појављује се у Кет IV, 6: *зе миграш гараш*, „он изнесе следеће тумачење“ (објекат тумачења ту је кетуба). Реч *миграш* посебно се односи и на бављење Библијом: тако би, на пример, по пЈома III, 5, 40с, свако тумачење Писма (*миграш*) требало усмерити на садржину текста. У складу с тим, *беи хамиграш* јесте училиште у којем се неко посвећује истраживању, а посебно проучавању Библије (на пример, Шаб XVI, 1; Пес IV, 14). *Миграш*, затим, означава конкретно и резултат тумачења, то јест списе који садрже библијска тумачења. *Даршан* (арамејски *дароша*) јесте *йумач йисма* или *йројоведник*.

Овај појам не подразумева посебан метод тумачења Библије, другачији него што је *йешай*, изношење дословног значења. Таква разлика успостављена је у средњовековној егзегези (мада још у аморејско доба постоји разлика између *гераш* и *йешай*: *Heintmann*, 188; уп. Ар 8b; Ер 23b; Санх 100b, итд.). У талмудско доба ни сам појам *йешай* не односи се једноставно на дословно значење, већ обележава мишљење освећено дугом традицијом или ауторитетом у поучавању.

*Миграш* се може само описати, а не и прецизно дефинисати, као што то наглашава R. Le Déaut (401). G. G. Porton објашњава да је *миграш* „Rabbinic midrash is an oral or written literature composed by the rabbis that has its starting point in a fixed, canonical biblical text. In midrash, this original text, considered the revealed word of God by the midrashist and his audience, is explicitly cited or clearly alluded to“ (EMidr 520).

Канонски текст (или можда, општије, ауторитативни религиозни текст) јесте, наравно, основни предуслов мидраша (чак и када се у Кет IV, 6, наводи да је кетуба предмет тумачења); мидраш ипак није само „литература о литаратури“ (*Wright*, 74), како, с правом, наводи *R. Le Déaut* (406); он може да указује не само на библијски текст већ и на библијски догађај. Став слушалаца или читалаца према коментарисаном канонском тексту (или библијском догађају) не треба обухватати дефиницијом мидраша, као што је то учинио *Porton*, јер се њихов став готово ни у једном случају не може проверити (уп. *Porton*, *EMidr*; 523. иако примарни адресат дели схватање мидрашисте, мидраш се као такав мора издвојити ван ових претпоставки).

## 2. Почечи мидрашке егзегезе

Почечи мидрашке егзегезе старијих библијских текстова садржани су управо у самој Библији (уп. обиман рад *M. Fishbane*-а): „Најстарија мидрашка егзегеза органски је изникла из особености саме библијске књижевности“ (*Seeligmann*, 151). Тако се, на пример, *Књије дневника* могу сматрати неком врстом мидраша који се односе на књиге Сам и Цар [*Seeligmann*, *Tarbiz* 49 (1979) 14–32], а такође и хроничареви додаци у претходним књигама (на пример, глоса у Пост 22, 14, која гору Исаковог жртвовања поистовећује с Храмовном гором). Ту спадају и историјски псалми и нарочито наслови псалама.

Од *јосифбиблијске лиитератууре* могли би се навести *Похвала оцаца* у Сир 44–55, опис деловања Премудрости кроз израелску историју у књизи *Премудрости Соломонове*, 10–19, као и мидрашки елемент код Седамдесеторице и у Филоновом или Јосифовом књижевном делу. Тачније одређење литерарне врсте *Књије јубилеја* и *Апокрифне књије јосифања* дискутабилно је. О *Књизи јубилеја* као прерађеној Библији („*Rewritten Bible*“) в. *M. Segal*, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, L 2007; *B. Halpern-Amaru* директније јовезује *Књију јубилеја с мидрашем* (*EMidr* 333–350), иако наглашава да је књижевна форма „markedly different from that found in the exegetical midrash of the rabbis“ (333). Апокрифна књига постања „contains elements similar to a *targum* and to a *midrash*“ (*J. A. Fitzmyer*, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, R<sup>2</sup>1971, 10), али се, у целини гледано, не може с њима поредити. Њу би пре могао обухватити шири појам *Rewritten Bible* (*D. A. Machiela*, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, L 2009, 2–5).



Однос *шаріума* и *миграша* није могуће јасно разграничити. Нем 8, 8, често се наводи као полазна тачка и за један и за други или чак као први познати њихов пример. На том месту говори се о гласном читању *Торе* у Јездрино време: „И они читаше у књизи, Закону Господњем, у одељцима и са објашњењима тако да прочитано разумеју.“ У сваком случају, *шаріум* није само превод већ је и објашњење, а често и проширење Библије хагадом. По *Le Déut*-у (411), требало би претпоставити да су многи елементи из таргума унети у мидраш, као и обрнуто, што значи да се не може говорити о независном развоју тих двеју литерарних врста [в. пре свега А. Sperber, *The Bible in Aramaic IVB: The Targum and the Hebrew Bible*, L 1973, као и текстове у IVA: *The Hagiographa. Transition from Translation to Midrash*, L 1968; за том В в. А. Díez Macho, JSJ 6 (1975) 217–236; за паралеле таргума *Петокњижја* и рабинске литературе в. Е. В. Levine у додатку за А. Díez Macho, Neophyti I. *Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*, томови II–V, Madrid 1970–1978; P. V. M. Flesher, *Pentateuchal Targums as Midrash*, EMidr 630–646). Сродство тих двеју врста потиче од њиховог заједничког животног контекста, који чине школе и синагогално богослужење [уп. А. D. York, *The Targum in the Synagogue and in the School*, JSJ 10 (1979) 74–86]. *Меіуріеман* и *гаршан*, *іреводилац* и *іроіведник*, често су били идентични (али в. Е. Levine, EMidr 929 и даље: „there is no evidence that the genre was originally oral or that it was composed to accompany the liturgical reading of Scripture in the synagogue“). Ипак, то не казује ништа о стварним почецима *миграша*, као што *Porton* (EMidr 527–532) исправно наглашава. Нарочито када је реч о почецима рабинског покрета, малобројне су потврде за то да су рабини проповедали у синагоги, већ су библијске текстове углавном тумачили у ужем кругу, тј. међу својим ученицима.

Од открића кумранских списа *іешер* је постао познат као особена врста тумачења Библије (1QpHab). Након сваког библијског стиха следило је разјашњење пророчког текста у вези са актуелним животом кумранске заједнице. То је одражавало уверење заједнице да пророчки текстови, осим уобичајеног значења, имају и значење које се односи на свршетак времена, што се остварује у садашњости тумача. По овоме се ти коментари могу упоредити са испуњењем старозаветних навода у Новом Завету. *Пешер* треба сматрати подврстом мидраша [уп. Н. Gabrion, *L'interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumran*, ANRW II 19/1 (B–NY 1979) 779–848; в. међутим L. H. Schiffman, који паралеле између пешера и мидраша види само „to a very limited extent“: EMidr 49).

Текстови слични мидрашима постоје и у Новом Завету. Израз *миграш* нарочито је употребљаван за јеванђељске извештаје о детињству Христовом и за приповест о његовом кушању. Одређивање текстова као *миграша* управо је у истраживању Новог Завета умногоме постало мода, при чему није увек довољно обраћана пажња на особености рабинског мидраша као полазне тачке. *Wright*-ов рад о књижевној врсти мидраша полази од те непоузданости у новозаветним истраживањима.

*L. Finkelstein*, на другој страни, с веома сумњивим аргументима у прилог веома раном датовању за које се залаже, спис *Pesach Haiāga* сматра најстаријим мидрашем (уп. *D. Henschke*). *Liber Antiquitatum Biblicarum*, који се често третира као *Rewritten Bible*, вероватно потиче с краја I века. У многим сегментима подсећа на мидраш и може се сматрати његовим раним обликом. У сваком случају, не може се оспорити постојање обимне предисторије мидраша пре рабинског доба.

### 3. Особености рабинског мидраша

За рабински мидраш, као и за његове претходнике, *религиозни значај* истраживања и тумачења Библије био је од посебне важности. Мидраш није „објективна“, стручна егзегеза, иако се повремено у њему примењују такве методе, а постоји и интересовање за филолошке проблеме и критику текста (тумачење *ал-џикри* у рабинској књижевности никад не служи само текстуалној критици: уп. *Seeligmann*, 160; *I. Heinemann*, Darkhe, 127–129). Мидраш подразумева и принцип тумачења на основу контекста, разјашњење Библије на основу Библије. Контекст је управо цела Библија; сваки стих може бити стављен у однос с било којим другим стихом, док интересовање за посебан циљ књига посматраних појединачно једва да постоји. Библија се сматра целином и, у складу с тим, јединствена је и божанска порука садржана у њој.

Смисао мидраша првенствено је религиозан, а то показује и тринаест Јишмаелових правила у оквиру јутарње молитве (релативно касно уведених). Мидраш је изникао из схватања да су Израел и његова Библија нераздељиво повезани, због чега је он увек и актуализација, осавремењивање значења текста и библијске историје. Савремено значење мидрашке егзегезе, наравно, није увек очигледно, али чак и тамо где се на први поглед чини да она служи само за задовољавање побожне радозналости крајњи циљ јесте то да Библија буде духовни и религиозни свет у којем ће Јеврејин живети.

*Meijoge* тумачења Библије у мидрашу не ограничавају се на ерминевтичка правила. *G. Vermes* разликује *чистију ејзејезу*, која се бави језичким проблемима, реалним или привидним пропустима и противречностима у тексту, и *јримењену ејзејезу*, „библијско решење небиблијског проблема“ (*Bible and Midrash*, 62). Као што је наглашено, потребно је разликовати халаху и хагаду. *Халахичка ејзејеза* не мора тек да даје детаље који недостају у Библији, али који одређују начин примене библијског правила. Она исто тако мора да разрешава противречности (као у Понз 15, 12, и Изл 21, 7, у вези са ослобађањем ропкиње: *Vermes, Bible und Midrash*, 69), затим да усклађује библијски текст с постојећом праксом (на пример, питање забране изображавања), да нађе у Библији ослонац за правила која у њој нису предвиђена (библијска места као *асмахџа*, *ослонац*, и *зехер*, *јогсећање*, *ујујисџиво*) итд.: уп. *A. Rosen-Zvi*, „Even Though there is no Proof to the Matter, There is an Indication of the Matter“: *The Meaning, Character and Significance of the Phrase in the Tannaitic Literature*, јевр., *Tarbiz* 78, 2008, 323–344) итд. *Хајагска ејзејеза* је слободнија, више одређена креативним елементима, али на свој начин снажно повезана с традицијом, као што је, с друге стране, и отворена за савремене утицаје (апологетске и полемичке потребе). Разлике између халахичке и хагадске егзегезе, у сваком случају, мање су принципилне, а више одређене различитом наменом.

*I. Heintmann* (*Darkhe*) говори о два главна правца у хагади. *Сјваралачка историографија* употпуњује библијска казивања, додаје им детаље, одређује личности, представља услове у којима су живеље библијске личности, приписује им познавање целе Библије и будућности, разрешава противречности, аналогичном повезује детаље казивања једне с другима итд. *Сјваралачка филологија* не разјашњава само понављања речи и реченица, изразе који нису неопходни за разумевање реченице, већ, користећи *argumentum ex silentio*, разјашњава недостатак очекиваних детаља. Она подразумева обраћање пажње на стилска одступања између паралелних исказа и казивања, на различите могућности читања невокализованих речи, као и на језички застареле облике у Библији. Пошто се полази од става о независности појединих делова казивања, често се предузима раздвајање речи и реченица (у рукописима првобитно нису постојали размаци између речи), рашчлањују се речи у делове или се посматрају као *ношарикон*, разматра се учесталост појављивања неког слова у једном пасусу да би се из тога нешто извело, мења се редослед речи у реченици, дају се посебна објашњења личних имена итд.

Наизглед самовољно опхођење према библијском тексту произлази из схватања да је у *Тори* све садржано; у *Авоју* V, 22, Бен

Баг Баг каже: „Окрећи и обрћи[*Тору*] јер је све у њој.“ И Библија је, сматра се, многозначна: „Једно место у Библији има више значења“ (Санх 34а). Рабини не поричу да се у њиховом тумачењу Библије повремено на њој интервенише. Тако Јишмаел пребацује Елиезеру бен Хиркану: „Погледај, ти кажеш Писму: буди мирно док те не протумачим“ (Sifra, Tazria Negaim, 13, 2, W. 68b). Но, у суштини је прихваћено да је Библија значајна као реч Божија упућена људима.

Истовремено, да би опис рабинског мидраша био користан, у њему се мидраш мора разграничити од мидрашке књижевности повезане с Библијом пре и после рабинског периода и морају се одредити претходници и наследници рабинског тумачења Библије. *D. Halvini* (Midrash, 118 и даље) покушава да направи разлику између „простог“ и „сложеног“ мидраша. Слично њему, *Abr. Goldberg*, поредећи кумрански *Храмовни свиџак* с раним рабинским текстовима, истиче да се у *Храмовном свиџку* као „раном мидрашу“ халаха не изводи из Библије на основу егзегетских правила, већ се равноправно поставља уз текст Библије и уоквирује библијским стиховима. Не може се, међутим, доказати став да је фарисејска халаха била изложена управо у том виду и да су се трагови каснијег развоја ка *позном мидрашу* могли доказати још у текстовима као што је *Сота VIII*. Тачно је, ипак, да се у рабинском мидрашу, насупротив његовим претходним формама, текст Библије вишеструко користи као доказ, јасно се одваја од тумачења, а често се наводе и правила на основу којих се тумачење изводи. Додатно обележје јесте навођење рабина као аутора или истицање имена настављача. У позним мидрашима имена рабина појављују се све ређе и на крају готово сасвим нестају.

#### 4. Подела мидраша

Рабински мидраши могу се поделити на следећи начин.

##### а) Халахички и хагадски мидраши

Њихово разликовање није прецизно, утолико пре што халахички мидраши садрже хагадски материјал и обрнуто; подела је, међутим, заснована на ономе што у мидрашу превлађује. Против означавања групе мидраша као хагадске повремено се као приговор истиче то да је овде реч о таутологији. Изворно значење хагаде јесте тумачење Библије, како то разјашњава уводна фор-

мула *ma'ug ha-kayuv* (Bacher, ET, I, 30; уп. Porton, The Study, 77). Тај приговор највише се односи на порекло термина *ha'aga*, јер је у каснијем развоју значење тог појма јасно ограничено. Како сам Bacher наглашава (ET, I, 33), „именица је још у ранијој употреби у школама добила значење нехалахичког тумачења Писма. Наиме, једино у том значењу налазимо ову реч у најстаријем предању.“ Дакле, требало би остати при наслеђеној подели према садржини. Одређење халахичких мидраша као *шанаијских миграша* доследан је принцип подели само када се говори о аморејским или гаонским мидрашима, што значи онда када је време настанка основ за поделу. Ипак, датовање многих мидраша (посебно халахичких) веома је проблематично.

### б) Еїзеїјски и омилијички миграши

Формална разлика постоји између егзегетских и омилијичких мидраша, који се називају и мидрашима тумачења и мидрашима проповеди. Ни ту, међутим, не постоји јасна раздвојеност, пошто се повремено особености једне врсте појављују и код друге. Основна разлика међу њима јесте у томе што у мидрашу може да се тумачи библијски текст стих по стих, а често и реч по реч, или се пак могу само пружати духовно корисни коментари појединих стихова, односно главне теме седмичног одељка чтенија из *Торе* или чтенија из *Пророка*. Мидраши проповеди не садрже увек доиста одржане синагогалне проповеди, већ могу пружати и кратке литерарне сажетке који су делимично настали у самим школама.

Преплитање различитих врста у мидрашу несумњиво је било условљено и тиме што је мидраш, много више него други рабински текстови, у великој мери књижевност компоновања, сачињена од цитата. Посебно у егзегетском мидрашу постоји тежња ка ређању тумачења једног до другог према библијском тексту, при чему се обично наводе аутори или настављачи појединих тумачења. Повезивање тумачења с понављаним уводом *давар ахер, друјачије шумачење*, може подсетити на збирке сличне катенама; оваква тумачења, међутим, постављена једна поред других, не замењују једно друго, већ су делови свесно састављеног свукупног приказа (в. E. Ungar, When „Another Matter“ is the same Matter. The Case of Davar-Aher in Pesiqta DeRab Kahana, у: J. Neusner, прир., Approaches to Ancient Judaism. New Series II, Atlanta 1990, 1–43; J. Neusner, Symbol and Theology in Early Judaism, Minneapolis 1991).

## в) Месїо насїанка

Са изузетком касних зборника, готово сви мидраши настали су у Палестини. Додуше, и у Вавилону се стварало у области мидраша, али очигледно не у истом обиму као у Палестини; иако се у текстовима вавилонских мидраша налази делимично и палестински материјал, он је умногоме прилагођен и самостално прерађиван. Такви мидраши нису традирани као засебни списи, већ су унети у вТ (в. стр. 230).

## 5. Синагогални циклус читања

*Литература:* М. Bregman, The Triennial Haftarah and the Perorations of the Midrashic Homilies, JJS 32 (1981) 74–84; N. G. Cohen, Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism, L 2007; I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, F 1931 (репр. Н 1962), 155–186; E. Fleischer, A List of Yearly Holidays in a Piyyut by Qiliri (јевр.), Tarbiz 52 (1982) 223–272; *исїи*, Inquiries Concerning the Triennial Reading of the Torah in Ancient Eretz-Israel (јевр.), HUCA 62 (1991) 43–61; *исїи*, Annual and Triennial Reading of the Bible in the Old Synagogue (јевр.), Tarbiz 61 (1991) 25–43; *исїи*, Remarks Concerning the Triennial Cycle of the Torah Reading in Eretz Israel (јевр.), Tarbiz 73 (2003) 83–124; J. Heinemann, The Triennial Lectionary Cycle, JJS 19 (1968) 41–48; M. L. Klein, Four Notes on the Triennial Lectionary Cycle, JJS 32 (1981) 65–73; J. Mann, The Bible as Read and Preached in the Synagogue, Cincinnati I 1940. (репр. NY 1971. с пролегоменоном В. Z. Wacholder-a), II 1966. (окончао: I. Sonne); S. Naeh, The Torah Reading Cycle in Early Palestine: A Re-Examination (јевр.), Tarbiz 67 (1997) 167–187 (уп. R. Sar-Shalom, Sefer Rafael, J 2001, 620–642); *исїи*, On the Septennial Cycle of the Torah Reading in Early Palestine (јевр.), Tarbiz 74 (2004) 43–75; J. Offer, The Masoretic Divisions (Sedarim) in the Books of the Prophets and Hagiographa (јевр.), Tarbiz 58 (1988) 155–189; Ch. Perrot, La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes, H 1973; D. Rosenthal, The Torah Reading in the Annual Cycle in the Land of Israel (јевр.), Tarbiz 53 (1983) 144–148; J. Tabory, Jewish Prayer and the Yearly Cycle. A List of Articles, KS Supplement to vol. 64 (1992/93).

Омилитички мидраши садрже проповеди које се односе на синагогална читања на Шабат и празнике. Они прате палестински редослед читања, иако су углавном накнадно подељени на основу вавилонског редоследа читања (исто то учињено је и с халахичким мидрашима, који су првобитно били подељени на основу сасвим другачијег принципа).

## а) Читање Торе

Мег III, 6, предвиђа читање *Торе* у континуитету (*lectio continua*), иако није јасно одређено да ли се читања за седмичне дане укључују у тај ток или не. Из Мег 29b произлази да је у Вавилону постојао једногодишњи циклус, круг читања, а у Палестини трогодишњи (не може се одредити када је тај текст настао; такође није утврђено да ли се мисли на три године у строгом смислу). Ипак, у гаонско доба још нису *јосћојали јединствени циклуси* читања (за рабинско доба уп. ЛевР 3, 6, М. 69; за гаонски период На-Chilluqim sche-ben ansche mizrach u-bene Erets Jisrael, прир. М. Margoliot, Ј 1938, 88); циклуси се разликују од места до места. То потврђују и различити спискови перикопа (перикопе *Пејџокњижја* називају се *седер* у Палестини, а *џараиш* у Вавилону): потврђени су седери 141, 154, 155 и 167. Читања такође нису била везана за одређене делове године, као што произлази из Јанајевог *Керобџа*. Требало би претпоставити да је циклус, уместо тачно три године, заправо трајао три и по, то јест готово четири године. Поред тога, прекидао се, на пример, за посебне Шабате (за које је читање, као и за празнике, врло рано утврђено). Није, дакле, могла постојати чврста повезаност између појединих читања *Торе* и појединих читања *Пророка*.

По вавилонском једногодишњем циклусу читања, *Пејџокњижје* се дели на педесет четири седмична одељка; могуће је да је и тај редослед читања прво постојао у Палестини (*Wacholder*, XXIII; *Perrot*, 146 и даље). *E. Fleischer* налази доказ за то у Ха-Калировом *Пијуџу*, који је објавио; у том тексту претпоставља се постојање једногодишњег циклуса који се завршава читањем на празник Симхат Тора. Он претпоставља (*Tarbiz* 61; 73, 118 и даље) да је пре 70. читање *Торе* било једина ставка на програму приликом окупљања за Шабат, па да је због тога дуго трајало и одговарало парашама једногодишњег циклуса. Након 70. уз то је уведена и *lectio continua*, што је касније преузето и у Вавилону. У Палестини је проширење службе обавезним молитвама итд. створило потребу за скраћивањем читања, што је довело до „трогодишњег“ циклуса; тек када је касније изостављена проповед, већина палестинских синагога вратила се једногодишњем циклусу. Насупрот томе, *S. Neah* верује да може да објасни тврдње пијута и других текстова у вези с двоструким циклусом од 141 односно 167 делова током седам година, са свечаним завршетком на Сукот (*Haqhel*, Dtn 31,12 и даље). Ова теза би, додуше, могла да понуди логично објашњење многих детаља палестинског циклуса, али се притом мора рачунати на бројне непознанице, а не подржава је ни традиција (в. *Fleischer*, *Tarbiz* 73, 101 и даље).



## б) Читање Пророка

Читање из *Пророка* назива се *хафтџара* (завршеџак, *оџџусџ*; уп. палестински израз *ашлемаша*, *завршеџак*, *исџуњење*; при том се мисли на библијско читање, а не на само богослужење). Иако је потврђено већ у Новом Завету (Лк 4, 17), сам циклус утврђен је много касније. За разлику од читања *Торе*, за читање из *Пророка* није постојала обавеза *lectio continua* (Мег IV, 4). Читања на празнике и посебне Шабате била су утврђена врло рано (ТМег III, 1–7, L., 353–355; уп. *Lieberman*, ТК, V, 1164 и даље); за остала читања дуго је постојала слобода избора, при чему су хафтара и седер били усаглашавани једно према другом (Мег 29b). Хафтаре су често биле исписане заједно, на посебним свицима (Гит 60a). На основу каснијих спискова „трогодишњег“ циклуса хафтара може се приметити да је при избору читања посебно првенство давано Исаји и дванаесторици малих пророка. На три Шабата жалости и седам Шабата утехе (од 17. тамуза до Сукота), за које су хафтаре већ веома рано биле утврђене, држала се синагогална проповед на хафтаре. Не може се уопштено рећи у којој је мери то иначе било чињено (уп. *Wacholder*, XII, насупрот *Mann*-у). Додуше, у омитичким (литерарним) мидрашима у утешном, завршном делу (*хаџџими*) често се цитира почетни стих хафтаре. Како многе хатиме не одговарају познатим хафтарама или се уопште не завршавају стихом из *Пророка*, само је ретко могуће на основу завршетка омилије на пророчки текст закључити која је хафтара читана са одређеним одељком *Торе* (*Bregman*).

## в) Аџџоџрафи

Према Шаб XVI, 1, на Шабат нису читани неки од светих списа; да је реч о аџџоџрафима експлицира пШаб XVI, 1, 15c, сводећи то, међутим, на време пре молитве *Минха*, у којој Шаб 116b потврђује читање *Сџџса* (*Кџџувим*), нарочито у Нехардији. Врло је рано потврђено и читање *Јесџџире* на Пурим. Читање Рут, Пнп и Плач потврђује Соферим XIV, 3, што значи да се вероватно појавило тек у средњем веку (уп. *G. Stemberger*, *Die Megillot als Festlesungen der jüdischen Liturgie*, JBTh 18, 2003, 261–276 = *Judaica Minora I* 243–247). У богослужењу су, наравно, коришћени и псалми, обично без неког одређеног редоследа.

## 6. Синагогална проповед, петиха и хатима

*Литература:* N. J. Cohen, Structure and Editing in the Homiletic Midrashim, *AJSR* 6 (1981) 1–20; A. Goldberg, Die „Semikha“. Eine Kompositionsform der rabbinischen Homilie, *FJB* 14 (1986) 1–70 (= Studien II 347–394); J. Heinemann, Sermons in the Talmudic Period (јевр.), *J* 1970; *устуи*, *EJ*<sup>2</sup> XVI 467–470; *устуи*, On Life and Death. Anatomy of a Rabbinic Sermon, *SH* 27 (1978) 52–65 (о бShab 30a–b); M. Hirshman, The Preacher and His Public in Third-Century Palestine, *JJS* 42 (1991) 108–114; D. Lenhard, Die Rabbinische Homilie. Ein formanalytischer Index, *F* 1998 (уп. A. Samely, An Account of the Rabbinic Homily: Lenhard's Form-Analytical Index, *JJS* 53, 2002, 371–379); S. Maybaum, Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüdischen Predigt, 19. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, 1901; G. Stemberger, The Derashah in Rabbinic Times, у: A. Deeg и др., прир., Preaching in Judaism and Christianity – Encounters and Developments, *B* 2008, 7–21 (= *Judaica Minora* II 663–675); *Zunz*, *GV* 342–372.

*Петиха:* C. N. Astor, The Petihta'ot of Eicha Rabba, дисертација, *JThS* NY 1995; W. Bacher, Die Proömien der alten jüdischen Homilie, *Le* 1913 (репр. Westmead 1970); M. Bregman, Circular Proems and Proems Beginning with the Formula 'Zo he shene'emra beruah haq-qodesh' (јевр.), *M3* J. Heinemann, *J* 1981, јевр. део 3451; H. Fox, The Circular Proem: Composition, Terminology and Antecedents, *PAAJR* 49 (1982) 1–31; A. Goldberg, Petiha und Hariza. Zur Korrektur eines Missverständnisses, *JSJ* 10 (1979) 213–218 (= Studien II 297–302); *устуи*, Versuch über die hermeneutische Präsupposition und Struktur der Petiha, *FJB* 8 (1980) 1–59 (= Studien II 303–346); K.-E. Grözinger, Prediger gottseliger Diesseitszuvorsicht, *FJB* 5 (1977) 42–64; J. Heinemann, The petihtot in aggadic midrashim, their origin and function (јевр.), 4<sup>th</sup> *WCJS*, *J* 1968, II 43–47; *устуи*, The Proem in the Aggadic Midrashim – A Form-Critical Study, *SH* 22 (1971) 100–122; *устуи*, Tannaitic Proems and their Formal Characteristics (јевр.), 5<sup>th</sup> *WCJS*, *J* 1972, III 121–134; M. S. Jaffee, The „Midrashic“ Proem: Towards the Description of Rabbinic Exegesis, у: W. S. Green, прир., Approaches IV 95–112; B. Kern, Paraphrasendeutung im Midrasch. Die Paraphrase des Petihaverses, *FJB* 9 (1981) 115–161; P. Mandel, 'Al patah we-'al ha-petihtah: 'Iyyun hadash, *J3* Y. Fraenkel, *J* 2006, 49–82; P. Schäfer, Die Peticha – ein Proömium?, *Kairos* 12 (1970) 216–219; E. L. Segal, The Petihta in Babylonia (јевр.), *Tarbiz* 54 (1984) 177–204; A. Shinan, Letorat happehtihta, *JSHL* 1 (1981) 135–142.

*Хатима:* A. Goldberg, Die Peroratio (Hatima) als Kompositionsform der rabbinischen Homilie, *FJB* 6 (1978) 1–22 (= Studien II 395–409); E. Stein, Die homiletische Peroratio im Midrasch, *HUCA* 8–9 (1931/32) 353–371.

Рабинска проповед имала је различите сврхе. Могла је бити проповед народу у синагоги, ширем кругу у училишту, независно од богослужења (и независно од доба дана), затим школско предавање у рабинској академији, скраћен приказ одржане проповеди

или литерарне проповеди. У складу са околностима, зависно од времена и места настанка, она носи одређена обележја. До сада су нарочито биле истраживане *йеџиха* и *хатџима*, док је главни део проповеди, који заправо не показује јасно препознатљиве законитости, углавном био запостављан. Као што истиче *N. J. Cohen*, у раним проповедничким мидрашима главни део проповеди обично обележава обрада тематских питања, а следи излагање егзегетских напомена о првим стиховима перикопе. У каснијим мидрашима тај редослед више не постоји, па се чак и петиха уводи у главни део. *Cohen* то не сматра нарушавањем форме: „Разлагање устаљене структуре рабинских дераша изазвано је свесном одлуком неких предавача да појачају уметничку вредност својих проповеди“ (*Structure*, 20). Ипак, иако се у појединим каснијим омилијама показују ужа тематска повезивања, нарушавање њихове форме не може се превидети.

#### а) *Петџиха*

Петиха је вероватно најчешћи облик мидрашке литературе. *W. Bacher* је у текстовима који су му били на располагању пронашао скоро 1.400 примера; заправо их је много више. Назив *йеџиха* долази од уобичајеног израза: *Раби Н. Н. йаџах* – „отворио је проповед“ или „беседио је“. Сходно томе, петиха се обично преводи као *йочеџах*, *йроемијум*, али може једноставно означавати и *йројовед*. Насупрот томе *P. Mandel* израз схвата на следећи начин: „он је (својим ученицима) растумачио значење (стиха)“; конкретно је притом реч о стиховима из пророка или агоиографа који су важили као „затамњени“, с обзиром на то да нису били конкретни, и који су се зато морали тумачити тако што ће се повезати с неком особом или с неким догађајем из *Tore*. Примарно је тумачен први стих, а не стих *Tore*. Често је тешко доказати да је тако било због тога што се радило о стиху којим почиње читање литургије. Реч је заправо о почетку наставне јединице (то нпр. објашњава и бројне петихе у Бер, који није мидраш за проповед). Та је форма тек секундарно прерасла у увод за јединице било које врсте, па тиме и за тумачење сегмената који се читају током литургије.

Основна структура је трочлана: стих петихе, који обично није из групе библијских књига из којих се узима читање, већ углавном из *Сјиса*; проповедник тумачи тај стих тако што га узводи ка завршном стиху чтенија (обично првом или другом стиху, уобичајено из *Петџокњижја*, због чега се назива и *сџих сеџер*).

Поред те једноставне њејихе, постоје и сложене, када прелаз од протумаченог стиха петихе ка стиху седер садржи многе цитате различитих рабина. Понекад се стих седер цитира и пре стиха петихе. У петихи се повремено користе и стихови из сва три дела Библије; *Bacher* је у томе видео истицање јединствености Библије као основни мотив петихе. Ипак, *Goldberg* (JSJ, 10) с правом примећује да то није обележје петихе, већ посебан и од ње независан начин доказивања.

Петихе се могу пронаћи и у халахичким мидрашима (мада то није увек сасвим извесно), а у *Талмуду* и мидрашима понекад се приписују танаитима. Своју класичну форму петиха свакако достиже у раним хагадским мидрашима (ПостР, ЛевР), док су мешовите форме развијене касније. Посебно треба поменути форму која се као закључна налази на месту стиха седер или уз њега и где се додатно понавља стих петихе; тако тај стих чини оквир целокупне петихе (*Bregman* ту форму назива *circular proem*). Овај облик користи се првенствено, иако не искључиво, у посебној форми петихе, у којој испред стиха петихе стоји почетни облик: „То је оно што је преко Н. Н. речено у Духу Светом“ (о тој *руах-ха-когеш-њејихи* в. А. *Goldberg*, *Ich komme und wohne in deiner Mitte*, F 1977, 14). *Bregman* (*Circular Proems*) види обе те форме као резултат каснијег развоја литерарних омилија, посебно омиљених у књижевности *Танхума Јеламгену*.

Функција петихе је спорна: да ли је она увод у проповед или је самостална проповед? *Bacher* је преводом *њроемју*м означио петиху као увод. Овде се поставља питање о томе зашто су сачувани многи проемјуми, али не и проповеди, осим ако низ тумачења након увода није посматран као проповед. *J. Heinemann* је зато петиху објаснио као уводну кратку проповед која претходи читању, а томе у прилог говори сажетост петиха, као и њихова „изокренута“ структура; касније су петихе зацело биле коришћене и као уводи за дуже проповеди. *P. Schäfer*, с друге стране, сматра немогућим то да *њајих* истовремено може да значи и *ојио-чеји* и *објаснији*, *њроповедаји*. Осим тога, не постоји ниједна потврда о томе да су такве уводне проповеди заиста биле уобичајене. Он зато закључује да је петиха, једноставно, проповед и да уводна формула *р. Н. Н. њајих* значи како је именовани рабин разјаснио стих перикопе уз помоћ цитираног стиха из Библије. *Grözinger*, вероватно с правом, сматра то погрешном алтернативом, јер се морају узети у обзир многе функције петихе у историји рабинских омилија. Петиха може бити и самостална омитичка јединица, али и саставни део двочлане омилије, затим део заиста изговорене проповеди, као и део књижевне проповеди,

коју је можда обликовао само редактор (FJB, 43–47; за историју развоја првенствено в. *Bregman, Circular Proems*).

### б) Хатима

Хатима (*завршеџак* проповеди) није прави *peroratio*, у којем се, што је донекле другачије него у хатими, реторичким средствима сажимају аргументи беседе како би се слушаоци убедили у оно што је речено. Уместо тога, рабинска омилија завршава се утешним речима (СифреПонз §342, F. 391 и даље, надовезује се на пример Мојсеја; ПрК 13, 14, М. 238: сви пророци почињали су речима опомене и завршавали утешним речима, изузев Јеремије). Додавањем утешних речи на крају трактата М и талмудских трактата исказује се иста та тежња.

Месијанска усмереност хатиме, то јест, начелно, усмереност ка завршетку времена, слична је као код петихе, али није тако снажно истакнута. Хатима почиње текстом перикопе и гради прелаз од њеног првог или последњег стиха (од *инјана*, стварне теме проповеди) ка стиху хатиме, који је обично утешни стих преузет из *Пророка*. Тај стих уводи изразита хатимска структура у којој је често Бог онај који говори и у којој се овај свет ставља насупрот оном који ће доћи („У овом свету није као у оном који ће доћи“ или „Овако је у овом свету – утолико више у свету који ће доћи...“ и слично). За разлику од петихе, код хатиме је тешко одредити почетак јер он није формално означен и често се може препознати тек на основу закључка.

Омилитичку функцију овог облика хатиме, која се, пре свега, запажа у омилији *Песикџе* и омилији *Танхуме*, треба посматрати, како наглашава *Goldberg* (20–22), на основу типолошког тумачења Писма у рабинским омилијама. Проповедник свесно разјашњава стих перикопе, који обично говори о нечему несавршеном и непостојаном, на основу стиха из *Пророка* – води, дакле, од несавршеног ка савршеном. Хатима је тако закључна есхатолошка керигма проповеди.

## II. Халахички мидраши

### 1. Општи увод

*Литература:* Ch. Albeck, Untersuchungen über die halakischen Midraschim, В 1927; *исџи*, Mavo 79–143; M. Chernick, The Use of Ribbuyim and mi'utim in the Hala-khic Midrash of R. Ishmael, JQR 70 (1979) 96–116 (нема јасне разлике између Јишмаела и Акиве); J. N. Epstein, ITL 497–746; L. Finkelstein, The Sources of the Tannaitic Midrashim, JQR 31 (1940) 211–243 (перп. у *исџи*, Sifra V, 191\*–223\*); Abr. Goldberg, Leshonot „davar aher“ be-midreshe ha-halakhah, J3 E. Z. Melamed, Ramat Gan 1982, 99–107; A.J. Heschel, Studies in Midrashic Literature (јевр.), J3 A. Weiss, NY 1964, 349–360 (разлике између Јишмаелове и Акивине школе у хагади); M. Halbertal, Interpretative Revolutions in the Making. Values as Interpretative Considerations in Midrashei Halakhah (јевр.), J <sup>2</sup>1999; J. M. Harris, How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism, Albany 1995, 25–72; *исџи*, Midrash Halachah, CHJ IV 336–368; D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, В 1887; M. I. Kahana, The Halakhic Midrashim, у: Safrai II 3–105 (скраћена верзија *исџи*, Midrash. A Programmatic Statement, Semeia 27 (1983) 24–35; E. Z. Melam-med, Introduction 161–317; *исџи*, The Relationship between the Halakhic Midrashim and the Mishna and Tosefta: The Use of Mishna and Tosefta in the Halakhic Midrashim (јевр.), J 1967 (сажето у: Introduction 223–258); J. L. Moss, Midrash and Legend. Historical Anecdotes in the Tannaitic Midrashim, Piscataway <sup>2</sup>2004; J. Neusner, The Canonical History of Ideas. The Place of the So-called Tannaite Midrashim, A 1990; G. G. Porton, Ishmael; A. Yadin, Scripture as Logos. Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash, Phil. 2004; *исџи*, Resistance to Midrash? Midrash and Halakhah in the Halakhic Midrashim, у: C. Bakhos, прир., Current Trends in the Study of Midrash, L 2006; 35–58 (пре свера о Мехилџи и Сифри).

Халахички мидраши јесу мидраши тумачења од Изл до Понз. Као што им и назив казује, они су првенствено усмерени ка Закону; у њима се настоји да се покаже како је Писмо извор халахе и да се то супротстави (не неизоставно полемички) извођењу халахе из М, чак и на основу формалне структуре појединих одељака (уп. *Lightstone*, Form). Пошто је реч о сталним коментарима, у њима се не занемарују приповедни одељци, па су они истовремено у великој мери и хагадски.

D. Hoffmann је поделио ове мидраше у две групе и приписао их Акивиној школи и школи његовог савременика Јишмаела. Као критеријум он наводи имена цитираних учитеља (листа двадесет учитеља који се најчешће помињу у халахичком делу појединих мидраша и дискусија резултата: M. Kahana у Safrai II,

30–35) и чињеницу да многе анонимне реченице у мидрашима Јишмаелове школе указују у *Талмудима* на Јишмаелову школу. Школе се, према *Hoffman*-у, разликују по терминологији и егзегетском методу. Акивина школа радо примењује аналогију речи (*іезера шава*), а Јишмаелова, насупрот томе, само онда када се чини да је реч сувишна и нарочито битна за одређење значења. За Акивину школу карактеристични су и обухватање и искључивање (*рибуј* и *миуш*), затим тумачење свих језичких особености, као што је понављање појединих израза или појединих везника или слова. С друге стране, р. Јишмаелу и његовој школи приписује се посебна наклоност за тумачење дословног значења, пошто Библија говори језиком људи. *Hoffmann* је на основу тих критеријума приписао Јишмаеловој школи *Мехилџи* и СифреБр, почетак и крај СифреПонз, а затим и танаитски *Мидраш на Понз*, а Акивиној школи припадају *Мехилџа на Изл* р. Шимона бен Јохаја, *Сифра на Лев*, *Сифре зуџа на Бр* и *Сифре на Понз*.

*Ch. Albeck* је, међутим, показао да би поделу мидраша по школама требало значајно изменити. Школе се потпуно разликују једино по терминологији, али су у предању текста те разлике повремено чак и нестајале (*Untersuchungen*, 78–81, повезује карактеристичне термине из различитих мидраша). Терминолошке разлике не потичу од различите употребе појмова у Јишмаеловој и Акивиној школи, већ од редактора мидраша. Редактори су материјал који је потицао из различитих извора терминолошки нормирали, како то доказују паралеле у *Талмудима* (*Untersuchungen*, 86). Приписивање Јишмаеловој и Акивиној школи није доказано, „јер зависност метода ових мидраша од начела наведених танаита није утемељена“ (*Untersuchungen*, 129). Ипак, *Albeck* сматра како је доказано да су за Мех и нарочито за СифреБр коришћени многи извори школе р. Јишмаела.

Питања о изворима халахичких мидраша дотакао се *L. Finkelstein*, који се у основи слаже са *Albeck*-овом тезом. У начелу, хагадски материјал треба посматрати засебно јер се он заснива на другим изворима, заједничким свим групама и врло мало прилагођаваним. Праве разлике међу школама лежале су у областима повезаним са Законом. Након уклањања многобројних интерполација из халахичких мидраша, на које су, између осталих, скренули пажњу *J. N. Epstein*, *S. Lieberman* и други, заиста се долази, по *Finkelstein*-у, до језгра које потиче из Јишмаелове и Акивине школе, иако су разлике између школа касније нестале.

*G. G. Porton* је показао колико је заправо и овај *Finkelstein*-ов закључак проблематичан. Велика количина егзегетског материјала приписана Јишмаелу доиста оснажује претпоставку о његовој уло-



зи у тумачењу Библије. То ипак не дозвољава доношење закључка о Јишмаеловој школи тумачења. Наслеђени материјал показује да Јишмаел никада не користи већину ерминевтичких правила која му се приписују, а нарочито не у танаитским текстовима и халахичким мидрашима (Ishmael, IV, 191). Он повремено напушта и дословни смисао, којег се Акива ипак држи, и користи методе приписане Акви (као што и Акива користи Јишмаелове). Стога није могуће постављање јасних граница између Јишмаела и Акиве, као ни прихватање постојања две јасно супротстављене школе у Јишмаелово време: „Чини се да је уобичајена слика о Јишмаеловој егзегетској пракси заправо аморејски изум“ (Ishmael, II, 7; уп. III, 2). Значајније методолошко раздвајање између Јишмаела и Акиве појављује се тек у *Палесїинском Талмуду* (Ishmael, IV, 191).

Тиме се потврђује *Albeck*-ова теза да су термилошке разлике између мидрашких група, које заиста постоје, дело редактора (при чему остаје отворено питање да ли се мисли на првог или на последњег редактора); они су материјал из разних извора термилошки прилагодили главним изворима, у којима се школска терминологија већ била постепено развила (*Albeck, Untersuchungen*, 86).

Иако се две мидрашке групе јасно разликују по егзегетској терминологији, оне нису толико оштро развојене када је реч о грађи: свака група доноси доста материјала из оне друге, мада је тај материјал језички прерађен (уведен са: *davar aher*, в. *Abr. Goldberg*). *G. G. Porton* такође утврђује да се у обе групе халахичких мидраша прилично сразмерно појављују мишљења приписана Јишмаелу, а такође да постоји приметно истицање Акиве у групи мидраша који се приписују Јишмаеловој школи (Ishmael, IV, 55 и даље, 65 и даље). „Закључио бих стога да је наша уобичајена подела танаитских текстова на Акивине и Јишмаелове у најмању руку сувише поједностављена и вероватно нетачна“ (Ishmael, IV, 67; о томе критички *M. Kahana* у *Safrai* II 39 прим. 160; *Yadin, Scripture as Logos*, о различитим ерминевтикама у халахичком материјалу две школе, иако се то, наравно, не може са сигурношћу доказати и за двојцу рабина).

Дакле, требало би се држати следећих *їривремених сїавова*:  
 1) Постојање егзегетских разлика између Јишмаела и Акиве не може се доказати, као ни то да су они основали школе тумачења.  
 2) Халахички мидраши деле се у две групе, ону у којој превлађује традиција р. Јишмаела и ону у којој превлађује традиција р. Акиве, с тим што постоје многобројана преплитања, док халахички делови показују и ерминевтичке разлике.  
 3) Хагада и халаха у тим мидрашима потичу из различитих извора; хагадски

материјал заједнички је обема групама. 4) У халахи се развија школска терминологија, а њу су редактори мидраша применили и на страни материјал. 5) Од *Albeck*-а (*Untersuchungen*, 154) преузима се груписање халахичких мидраша: а) Мех и СифреБр; б) *Сифра* и *Сифре зуџа* (укључујући и *Сифре зуџа* уз ПонзР које је открио *М. Каһана*); в) СифреПонз и МрС; мидраши под б) и в) указују често на исте изворе и повезани су, док МдТан и фрагменте на Лев треба сврстати у исту групу са а). Као што наглашава *М. Каһана* (*Safrai* II 5), мидраши „групе Акива“ међусобно се разликују по томе што су МрС, Сифра и СифреПонз веома блиске *Мишним*, док *Сифре зуџа* показују уочљиве језичке особности у односу на БрР и ПонзР и готово да немају додирних тачака с *Мишном*. б) Уколико се ипак жели говорити о мидрашима Јишмаелове и Акивине школе (при чему се ослонац може наћи код Мајмонида, *Мишне Тора*, предговор), мора се подразумевати чисто практичан (а не историјски) карактер таквог става; требало би се држати (као *Herr*, ЕЈ) неутралније поделе, на I групу (*Јишмаел*) и II групу (*Акива*).

Халахички мидраши често се означавају и као *џананитски миграши* због језика (јеврејски *Мишне*) и учитеља који се у њима помињу (танаити и амореји прве генерације). *Albeck* је критиковао и то одређење због тога што се халахички мидраши никада не цитирају у *Талмудима* (*Untersuchungen*, 91 и даље). Он, додуше, примећује постојање многих паралела између халахичких мидраша и талмудских барајти, али сматра да су оне настале на основу познавања истих збирки. Тај закључак заснива првенствено на врло недоследном начину цитирања изрека у *Талмудима*: „Када би у *Талмуду* требало да се наведе, на пример, наша *Мехилџа*, то не би могло да се чини час са *џанја*, час са *џени р. Јишмаел*, час са *џени р. Шимон* итд. Талмудски наводи морају се односити на друге, јасно одређене збирке барајти, а не на наше халахичке мидраше, који садрже барајте из свих тих збирки“ (*Untersuchungen*, 110).

Овакви аргументи нису сасвим основани; они затварају *Талмуде* у превише строгу схему цитата и не узимају у обзир разноврсност порекла талмудског материјала. Постојање цитата из халахичких мидраша у *Талмудима* често се заиста не може доказати с потпуном сигурношћу, док се у другим случајевима – нпр. код позајмљеница из Сифре у пТ – јасно могу поткрепити доказима (в. о Сифрама). *Argumentum ex silentio* о томе да би у *Талмуду* у појединим дискусијама сигурно постојало ослањање на халахичке мидраше да су они били познати не помаже у даљем решавању овог питања. *Albeck* сматра да то што *Талму-*

ди не показују познавање халахичких мидраша не доказује, бар не са сигурношћу, како „они у талмудско доба нису постојали“ (Untersuchungen, 119). Ипак, они су вероватно били састављени „најраније у позно талмудско доба“. *M. D. Herr* прецизније одређује време настанка и смешта га у другу половину IV или почетак V века (EJ, XI, 1523). Обојица се, међутим, чврсто држе танаитског порекла материјала ових мидраша: то су барајте.

Коначна редакција халахичких мидраша спроведена је несумњиво после танаитског доба, то јест након редакције М. То, између осталог, показују многобројни цитати из М и Т у халахичким мидрашима, а које је сакупио *Melammed*, иако се за поједине примере не може доказати да цитат потиче из коначне верзије М или (нарочито) из Т. Међутим, упадљиво је то што *Melammed* није могао да потврди постојање ниједног цитата у зборнику *Сифре зуџа*. Већ само то показује да није могуће изнети општи став у вези с датовањем халахичких мидраша, већ да се сваки пример мора засебно разматрати. И поред свега, касно датовање халахичких мидраша код *Albeck*-а и његових следбеника није засновано само на томе што њихово навођење у *Талмудима* није сасвим потврђено. Паралеле између халахичких мидраша и *Талмуда* показују да се у мидрашима редовно појављује исконскија структура, а често се може доказати и да је традиција у мидрашима старија од паралела у М или Т. Све то показује да коначну редакцију халахичких мидраша по правилу не би требало превише удаљавати од оне М и Т. Касни III век вероватно је време у којем је спроведена редакција великог дела халахичких мидраша, мада би за сваки мидраш било потребно посебно утврђивање времена настанка, поготово када је реч о цитатима из М и Т чији обим можда произилази из касније прераде.

## 2. Мехилџа раби Јишмаела (Мех)

*Литература*: S. Abramson, *Arbaa Inyanot be-Midreshe Halakha*, Sinai 74 (1974) 1–9 [о његовом новом начину читања на основу рукописа *Анџонин*: S. Lieberman, *Pisqa Chadascha mi-Mekhilta u-Firuscha*, Sinai 75 (1974) 1–3 = *Studies* 25–27]; M. A. Friedman, *The „Handwriting“ (kir) of the Almighty on the Tablets of the Decalogue according to a New Passage in the Mekhilta* [јевр.], у: *Studies in Hebrew Language* [Teuda 9], Tel-Aviv 1995, 65–73; L. Grilak, *The Conjunctions of Causal Clauses in the Mekhilta of R. Ishmael* (јевр.), *Hebrew Linguistics* 49 (2001) 5–19; Ch. Albeck, *Mavo* 79–113, особито 106–113; D. Boyarin, *Intertextuality*; N. J. Cohen, *Analysis of an Exegetic Tradition in the Mekhilta de-Rabbi Ishmael: The Meaning of the Amana in the Second and Third Centuries*, *AJSR* 9 (1984) 1–25

(о завршетку Бешалах 7); N. B. *Dohrmann*, *Analogy, Empire and Political Conflict in a Rabbinic Midrash*, JJS 53 (2002) 273–297 (о *Незикину* 4); J. N. *Epstein*, ITL 545–587; L. *Ginzberg*, *The Relation between the Mishnah and the Mekiltah* (јевр.), M3 M. Schorr, NY 1944, 57–95 (репр. у L. *Ginzberg*, *Al halakha we-aggada*, TA 1960, 66–103. 284–290); M. *Kadushin*, *A conceptual approach to the Mekilta*, NY 1969 (репр. Binghamton 2001); M. I. *Kahana*, *The two mekhilot on the Ama-lek Portion. The Originality of the Version of the Mekhilta d'Rabbi Ishmael with Respect to the Mekhilta of Rabbi Shimon on ben Yohay* (јевр.), J 1999; *מְכִילְתָּא*, in Safray II 68–72; *מְכִילְתָּא*, EJ<sup>2</sup> XIII 793–795; J. Z. *Lauterbach*, *The Name of the Mekilta*, JQR 11 (1920) 169–195; *מְכִילְתָּא*, *The Arrangement and the Divisions of the Mekilta*, HUCA1 (1924) 427–466; *מְכִילְתָּא*, *The Two Mekiltas*, PAAJR4 (1933) 113–129 (о цитатима *Мех*, који недостају у обе); H. I. *Levine*, *Studies in Mish-nah Pesachim*, Baba Kama and the Mechilta (јевр.), TA 1971; L. *Lieber*, *Kissing Cousins: The Mekhilta of R. Ishmael and Targum Pseudo-Jonathan on Parashat Mishpatim*, *Journal for the Aramaic Bible* 2 (2000) 89–118; W. D. *Nelson*, *Oral Orthography: Early Rabbinic Oral and Written Transmission of Parallel Midrashic Tradition in the Mekhilta of Rabbi Simon ben Yohai and the Mekhilta of Rabbi Ishmael*, AJSR 29 (2005) 1–32; E. Z. *Melammed*, *Introduction* 181–188, 249–253; J. *Neusner*, *Mekhilta According to Rabbi Ishmael. An Introduction to Judaism's First Scriptural Encyclopaedia*, A 1988; *מְכִילְתָּא*, Bab I 179–183 C1969, 192–196); *מְכִילְתָּא*, *Introduction* 249–270; S. *Niditch*, *Merits, Martyrs, and 'Your Life as Booty': An Exegesis of Mekilta, Pishai*, JSJ 13 (1982) 160–171; M. *Pickup*, *Eschatological Interpretations in Shirata*, ARJ 1 (1998) 83–99; R. *Raviv*, *On the Nature of Biblical Exegesis in Rabbinic Literature* (јевр.), *Tarbiz* 70 (2000) 177–188; G. *Stemberger*, *Die Datierung der Mekhilta*, *Kairos* 21 (1979) 81–118; W. S. *Towner*, *Enumeration*; B. Z. *Wacholder*, *The Date of the Mekilta de-Rabbi Ishmael*, HUCA 39 (1968) 117–144; A. *Yadin*, *Scripture as Logos. Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Phil. 2004.

### а) Назив

*Мехилџа* (корен *kul*) арамејски је еквивалент јеврејског *мига* или *келал*, што значи *јравило*, *норма*. Назив подробније означава извођење халахе на основу Библије, по одређеним правилима, затим и саму халахичку егзегезу, као и њен резултат. Тиме донекле добија значење слично значењу *мишне* или *барајџа* (уп. *Das Responsum des Hai Gaon*, у: L. *Ginzberg*, *Geonica*, II, NY 1909, 39). *Мехилџа*, коначно, означава и трактат који садржи тумачења (слично развоју грчког *канона*). Изједначавање са *меџилџа* у *Аруху* Натана из Рима неосновано је. У *Талмуду* *Мех* не означава наш коментар на Изл, већ као *барајџа* стоји на супрот *matnita-e*: као у *Пес* 48а; *Тем* 33а; уп. *Гит* 44а: „Иди и погледај у своју *мехилџу*“, то јест забелешке у вези с халахом; слично пАз IV, 8, 44b: *ајек р. Јошија мехилџа* (G. *Wewers* преводи делимично нејасно:

р. Ј. је „приредио *Мехилїу*“, а у напомени разјашњава да је реч о збирци халахичких питања о служењу идолима).

У гаонско доба Мех означава халахички коментар на Изл до Понз (вероватно првобитно у множини: *мехилаїа*, приближно истог значења као *масехїої*). То се вероватно примењује већ у спису *Халахої Геголої*, мада предање текста ту не дозвољава поуздан став (уп. *Epstein*, ИТЛ, 546), касније то чини Хај гаон (*A. Harkavy*, *Responsen der Geonim*, В 1887, № 262), а и Мајмонид у уводу за *Мишне Тора*. У другим текстовима подразумева се *Сифре (гебе Рав)*, повремено без *Сифре на Лев*: тако је у Санх 86а, Хаг За, итд., иако тамо *Сифра* и *Сифре* још не подразумевају наше сачуване мидраше. Ознака Мех за наш мидраш сигурно је млађа од *Сифре*.

У једном тексту приписаном Саадји наводи се наша Мех као *мехилїа ге-ве-еле-шмої*, али је то пре опис него назив (*Lauterbach*, *Name*, 174), управо као и израз *мехилїа ге-ерец Јусраел* (на пример, *Harkavy*, *Responsen der Geonim*, № 229). Први поуздани докази о означавању овог списка као *Мехилїе* р. Јишмаела потичу из XI века од Нисима из Кајрована (Шаб 106б у вТ из Вилњуса) и Самуила ха-Нагида (увод у *Талмуд*).

Повезивање дела са р. Јишмаелом није условљено тиме што се он сматрао састављачем тог списка (в. ипак Мајмонида), већ – као што је било уобичајено у средњовековном начину цитирања – тиме што мидраш у *Писхи 2* (L., 15; *Писху 1* треба посматрати као увод) почиње помињањем Јишмаела.

#### б) Садржина и подела

Мех је коментар на Изл 12, 1–23, 19; 31, 12–17; 35, 1–3. Обухвата само око дванаест од четрдесет глава Изл; усредсређује се на законодавне делове, али не превиђа ни приповедне. Примећује се ипак да неки суштински законодавни делови нису обрађени. Прописи за градњу Шатора завета (Изл 25, 1 и даље) коментарисани су очигледно у посебном делу, чија би паралела сигурно била *Бараїта ге-мелехеї ха-мишкан* [њена основа, по *Epstein*-овом мишљењу (ИТЛ, 549) можда потиче из школе р. Јишмаела]. У овом спису, који је сачињен на јеврејском М и у којем се наводе само танаити, описује се градња Шатора завета у четрнаест глава: текст у *BhM*, III, 144–154; критичко издање: *M. Friedemann*, W 1908. (репр. са *Сифром*, J 1967); *R. S. Kirschner*, „Baraita d-Melekhet ha-Mishkan“: *Critical Edition with Introduction and Translation*, Cincinnati 1992 (уп. *C. Milikowsky*, *On Editing Rabbinic Texts*, JQR

86, 1991, 409–410). Фрагменте барајте из Генизе објавили су *Ginzberg*, *Ginze Schechter*, I, 374–383, и *Hopkins*, *Miscellany*, 78 и даље. И коментар на Изл 29 (рукополагање свештеника) био је посебан спис. Он је, као *Мехилџа де-Милуим*, унет у *Сифру* (на Лев 8), иако терминолошки припада I групи (*Јишмаеловој школи*).

У првобитној подели *Мехилџа* је била рашчлањена у девет трактата (*масехџоџ*), који су, опет, подељени у укупно осамдесет два одељка (*џарашијоџ*) (рукописи дају *халахоџ* као даљу потподелу): 1. *Писха* (Изл 12, 1 и даље); 2. *Бешалах* (13, 17 и даље); 3. *Шираџа* (15, 1 и даље); 4. *Вајаца* (15, 22 и даље); 5. *Амалек* (17, 8 и даље); 6. *Баходеш* (19, 1 и даље); 7. *Незикин* (21, 1 и даље); 8. *Касја* (22, 24 и даље); 9. *Шабетја* (31, 2–17; 35, 1–3).

Ова подела заснована је искључиво на садржини, а не на редоследу читања у синагоги. Само се у штампаним издањима појављује подела на основу вавилонског редоследа читања; то је одвело означавању првог дела *Амалека* као *Бешалах*, другог дела (од 18, 1) са *Баходеш* као *Јиџро*; трактати *Незикин* и *Касја* обухваћени су у целину као *Мишџаџим*; *Шабетја* је, насупрот томе, подељена на *Киџису* и *Ва-јакел*. Ипак, предност се даје првобитној подели (њу поштује издање *Lauterbach*; у издању *Horovitz*, *Rabin*, нажалост, усвојена је секундарна подела, али је придодата и првобитна, дата ситнијим словима).

### в) *Особеностџи, насџанак, даџивоање*

*Мех* се сврстава у I групу (*Јишмаелову школу*) на основу многобројних места која се у другим списима дословно или по садржини цитирају као учење р. Јишмаела, у вТ са уводом *џана гебе р. Јишмаел*, односно у вТ и мидрашима са *џени р. Јишмаел* (в., на пример, *Epstein*, *ITL*, 550 и даље). Ипак се мора напоменути да неки од таквих цитата недостају у *Мех* или им се чак супротстављају, тако да из овога не треба изводити доказ. Када је реч о методи тумачења, препознавање халахичких делова није проблематично (на пример, нема разјашњења очигледних стилских понављања). Хагадски део потиче из извора који је заједнички и за једну и за другу групу. Разграничавање у егзегетској терминологији је јасно (на пример, *маџид* уместо *меламед* итд.).

*Lauterbach* је (у уводу свог издања текста) изнео поједине тезе о *исџорији насџанка Мех*. Он на основу многих чинилаца сматра да је *Мех* „једно од старијих танаитских дела“ (XIX), „један од најстаријих мидраша“. Ти чиниоци обухватају рану халаху,



која се често супротставља каснијој, многе легенде које нису сачуване на другим местима и веома једноставно тумачење Библије, настало на основу њених старих превода. У *Талмуду* није познат спис под именом Мех, јер је он у аморејско доба био само део веће збирке *Сифре* (на Изл, Бр и Понз). *Миграш на Изл* који је био познат аморејима и који није идентичан с нашим, већ му је само у основи сличан, појављивао се у различитим редакцијама све до коначних измена у форми и садржини (XXIII). Основа највероватније потиче из Јишмаелове школе или је бар настала из учења његове школе; први редактор је вероватно придодео материјал из школе р. Акиве. *Мехилѝа* је вероватно претрпела „више него једну ревизију и неколико потоњих редакција“; једна од њих вероватно се збила у школи Јоханана бар Напахе, под чијим се именом у рабинској литератури појављују многе реченице које су у Мех унете анонимно. *Lauterbach* претпоставља да су вероватно постојале и касније редакције Мех (XXVI).

Претпоставка о низу узастопних редакција које су отпочеле у аморејско доба, док језгро потиче из Јишмаелове школе, није без основа, чак иако *Lauterbach*-ово одређење Мех као једног од најстаријих танаитских радова није сасвим тачно. Време завршне редакције (независно од каснијих интерполација, кварења текста и сличног) сасвим је неизвесно. Шта је заиста остало од танаитског језгра после многобројних прерађивања? Доследно посматрано, овде се више не може говорити о танаитском мидрашу.

Разматрање историје настанка Мех може се отпочети само од извора *Мехилѝе*, при чему треба обратити пажњу и на однос са МрС. Овде је неопходно посебно испитивање хагадског и халахичког материјала (на то је пажњу скренуо *L. Finkelstein*), као и посебно истраживање појединих масехтота *Мехилѝе* као самосталних јединица, какво је дао *M. Kahana* за трактат *Амалек*. *J. N. Epstein* је указао на сличности, али и на противречности и разлике између појединих трактата (ITL, 581–587): „Њих спаја само то што се налазе у једној збирци и у једној књизи“, односно њихова повезаност с *Миграшем на Изл* (ITL, 581). То одговара ономе што *E. Z. Melammed* (Introduction, 249) закључује о примени М и Т у Мех (ниједан цитат *Шираѝе* и *Шабетѝа*, само два у *Бешалаху*, али четрдесет пет у *Писхи*, тридесет шест у *Незикину* итд.; иако остаје проблематично шта је то стваран цитат, ово не мења чињеницу да постоји разлика између појединих трактата). *J. Neusner* је указао на сродност *Писхе* и *Незикина* (пре свега на основу несразмерно честог појављивања Јошије, Јонатана и Натана, као и Јишмаела). Пошто су сва три наведена рабина била у Вавилону после Бар Кохбиног устанка, *Neusner* закључује „да су



одељци *Мехилџе* о којима је реч *йрвобийно* сакупљени на основу дискусија вођених између 135. и 150. наше ере ... вероватно у Хузалу“ (Bab. I, 179). Данас се *Neusner* не би држао овог закључка и не би се изјашњавао око датовања (Mekhilta, 24 и даље); ипак, његова разматрања морају се узети у обзир, као и тврдња да постоји посебан начин аргументовања у *Незикину* (Mekhilta, 213–219).

Прецизније датовање могуће је за коначну редакцију *Мех. В. Z. Wacholder* је, додуше, предложио датовање овог дела у VIII век и указао на Египат или северну Африку као на место настанка; он наводи да се у *Мех* користе вТ и постталмудски списи, да се наводе непознати танаити, као и то да се не помињу историјске прилике талмудског доба. У *Касџи* 5 је, изгледа, чак било коришћено гаонско предање. Подробније истраживање појединих места показује да су ти аргументи неосновани. Код паралелних традиција *Мех* обично указује на старију верзију него вТ, *Сифре* и *МрС*. Помињање Исмаелових синова не значи обавезно да је реч о исламској власти. Облик појединих традиција, помињани рабини и историјски догађаји указују на то да се коначна редакција збила у другој половини III века [против *Wacholder*-ове тезе в. и *M. Kahana*, *Tarbiz* 55 (1985) 515–20].

### і) *Тексџ*

#### 1) *Рукојиси*

Рукописи комплетне *Мехилџе* јесу рукопис *Oxford 151* из око 1291. године (тако колофон датује текст који му претходи, *Пес*), као и *Munich, Cod. hebr. 117*, према колофону настао око 1435. године. Факсимил: *The Munich Mekilta-Bavarian State Library, Cod. Hebr. 117*, прир. *J. Goldin*, *Copenhagen–Baltimore* 1980. Делови текста *Мехилџе* такође се налазе у рукопису из Ватикана 299 (*Бешалах* 2 до *Ширате* 5, *Баходеш* 1 до краја *Мехилте*) и у рукопису *Casanata H. 2736* (крај *Бешалаха* и цео *Шираџа*), оба потичу из 14. века и настала су у Италији, баш као и два потпуна рукописа.

*Фрајменџи* из *Генизе*: *Kahana*, *Manuscripts* 41–49, набраја 52 фрагмента, подељена по збиркама из Петрограда, Оксфорда, Кембриџа, из Британске библиотеке у Лондону (*London British Library*), *JThS* у Њујорку и на неколико мањих збирки. Он је фрагменте повезао с 12 различитих рукописа; од најважнијег (оријентално квадратно писмо, можда XI век) сачувана су 42 листа у 18 фрагмената. *Kahana*, *Genizah Fragments* I, 1–152, даје

нову, а делом и прву транскрипцију свих описаних фрагмената. Анализу појединих фрагмената великог рукописа из Генизе даје *L. Elias*, *Tashlum Mekhilta. Derashot hadashot we-girsaoth yihudiot shel ha-Mek-hilta deR. Jischmael be'oteq min ha-geniza*, МЗ Т. Lifshitz 29–57.

*Ранија издања*: Фрагменти из Генизе у библиотеци Универзитета Дропси у Филаделфији, као и оне са Универзитета Колумбија искористио је још *Lauterbach* у своје издању. *E. Y. Kutscher*, *Geniza Fragments of the Mekilta of Rabbi Yisma'el* (јевр.), Les. 32, 1968, 103–116 (фрагмент из Оксфорда 62d с делом *Вајецце*); *Z. M. Rabinovitz*, *Ginzé Midrash 1–14*: делови *Бешалаша* и *Шираше* из Британског музеја. *Rabinovitz* 2 убраја их у најстарије фрагменте из Генизе, свеукупно гледано; уп. и *Kutscher* у вези с виском текстуално-критичком вредношћу фрагмената.

*S. Friedman* and *Y. L. Moscovitz* објавили су на сајту Универзитета Бар Илан (<http://www.biu.ac.il/JS/tanna'im>) транскрипцију свих рукописа *Мехилте*, укључујући фрагменте из Генизе, као и транскрипцију првих штампаних издања (такође и листу варијаната између издања К и В).

## 2) Штамљана издања

Прво издање К 1515; издање V 1545 (факсимил Ј 1981) користи издање К и коригује тај текст [веома ретко и на основу једног рукописа, додуше истог оног који је послужио као основа за издање К: *E. Z. Melammed*, *The Constantinople Edition of the Mechilta and the Venice Edition* (јевр.), *Tarbiz* 6 (1934) 498–509]. Од каснијих издања много се цитира издање с коментаром *J. H. Weiss*, Беч 1865, и издање с коментаром *M. Friedmann*, W 1870. Она су сада замењена са два кријичка издања:

*H. S. Horovitz*, *I. A. Rabin*, *Mekhilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus*, F 1931, J<sup>2</sup>1960 [користи као основни текст углавном V 1545; о томе: *E. Z. Melamed*, *Tarbiz* 6, 1 (1934) 112–123]. Јеврејски увод који је наговестио *Rabin* није се појавио.

*J. Z. Lauterbach*, *Mekhilta de Rabbi Ishmael: A critical edition on the basis of the MSS and early editions with an English translation, introduction and notes*, 3 тома, *Phil.* 1933–1935 [шира основа текста него у издању *Horovitz*, *Rabin*, али без потпуног критичког апарата; еклектички текст; о томе: *Lieberman*, *KS* 12 (1935) 54–65]. Такође в. *L. Finkelstein*, *The Mekilta and its Text*, *PAAJR* 4 (1933) 3–54 (= *исџи*, *Sifra* V, 10–52\*).

За ново критичко издање заузимају се *D. Boyarin*, *From the Hidden Light of the Geniza: towards the original Text of the Mekhilta d'Rabbi Ishmael* (јевр.), *Sidra2* (1986) 5–13, као и *M. Kahana*, *The*

Critical Edition of Mekilta De-Rabbi Ishmael in the Light of the Genizah Fragments (јевр.), *Tarbiz* 55 (1985) 489–524; у The two mekhiltot (в. горе) *Kahana* даје детаљну критику постојећих едичија и неколико критичких текстова.

### 3) Конкорданца

*B. Kosovsky*, *Otsar Leschon ha-Tannaim. Concordantiae verborum quae in Mechilta d'Rabbi Ismael reperiuntur*, 4 тома, J 1965–1969.

### 4) Превоги

*J. Winter*, *A. Wünsche*, *Mechilta. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus*, Le 1909 (перп. H 1990); *G. Stemberger*, *Die Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früherer Midrasch zum Buch Exodus*, B 2010; енгл.: *Lauterbach*; *J. Neusner*, *Mekhilta Attributed to R. Ishmael. An Analytical Translation*, 2 тома, A 1988 (ново издање: *Components VII*, 3 тома, 1997; том 3: *A Topical and Methodical Outline*); шпан.: *T. Martinez-Sdiz*, *Me-kilta de Rabbi Ismael*, Estella 1995.

## 3. Мехилѝа раби Шимона бен Јохаја (МрС)

*Литѝераѝура*: *S. Abramson*, *Arba' 'inyanot be-midreshe halakha*, Sinai 74 (1973) 1–13 (за МрС 1–8); *Ch. Albeck*, *Untersuchungen* 151–156; *исѝи*, *Mavo* 82 и даље; *Ch. Burgansky*, *Mekhilta d'Rabbi Simon ben Jochay: Studies in Source Analysis and Editorial Method* (јевр.), дисертација, Bar Ilan, Ramat Gan 1996; *исѝи*, *On the Redaction of Mekhilta de R. Shimon b. Jochai – Joining Homilies* (јевр.), *Sidra* 17 (2001/02) 5–22; *J. N. Epstein*, *ITL* 725–740; *L. Ginzberg*, *Der Anteil R. Simons an der ihm zugeschriebenen Mechilta*, J3 I. Lewy, Breslau 1911, 403–436; *M. Kahana*, *The two mekhiltot on the Amalek Portion* (јевр.), J 1999; *исѝи*, *Safrai II* 72–77 (скраћено у EJ<sup>2</sup> XIII 795–797); *M. Kasher*, *Meqorot ha-Rambam we-ha-Mekhilta de Rashbi*, NY 1943, J<sup>2</sup>1980 под насловом *Sefer ha-Rambam ...* (уп. *S. Zeitlin*, *JQR* 34, 1943, 487–489, који сматра да се у МрС више пута користи *Мишне Тора*, а не обрнуто); *H. I. Levine*, *Studies in Talmudic Literature and Halakhic Midrashim* (јевр.), Ramat Gan 1987, 127–191; *I. Lewy*, *Ein Wort über die 2Mechilta des R. Simon*“, *Jb des jüd.-theol. Sem. Breslau* 1889, 1–40; *E. Z. Melammed*, *Introduction* 208–213; *W. D. Nelson*, *The Reconstruction of the Mekhilta of Rabbi Shimon b. Yohai. A Reexamination*, *HUCA* 70 и даље (1999) 261–302; *исѝи*, *Textuality and Talmud Torah: Issues of Early Rabbinic and Oral Transmission as Exemplified in the Mekhilta of Rabbi Shimon b. Yohai*, дисертација, HUC 1999; *исѝи*, *Mekhilta de R. Simeon ben Yohai*, *EMidr* 493–510; *исѝи*, *Oral Orthography: Early Rabbinic Oral and Written Transmission of Parallel Midrashic Tradition in the Mekhilta of Rabbi Simon ben Yohai and the Mekhilta of Rabbi Ishmael*, *AJSR* 29 (2005) 1–32; *B. De Vries*, *Mehqarim* 142–147.

Мидраш на Изл МрС често је цитиран у средњем веку (до XVI века), али није био штампан, и од XVII века сматрао се изгубљеним, све док у XIX и XX веку није пронађен.

#### а) Назив

Средњовековни цитати из МрС уобичајено су навођени као *Мехилїа р. Шимона (б. Јохаја)*: на пример, више пута у Нахманидовом коментару *Пейшокњижја*, као на Изл 22, 12; Ритва (Јом Тов бен Аврам из Севиље) цитира текст као *Мехилїу р. Акиве*; појављује се и назив *мехилїа де санија (Мехилїа о несајоривој куйини*, пошто почиње са Изл 3; Хадаси, *Ешкол ха-Кофер*, 36а). Цитат који доноси Нахманид налази се и у *Гаонским ресјонзама (Наркаву, № 229)*, као *Сифре гебе Рав*, насупрот *Мехилїи ге-ерец Јисраел* (због концизности цитата – две речи и један библијски стих – није сигурно да ли се у гаонском тексту цитира баш то место или само паралела).

#### б) Тексти

Већ је *M. Friedmann* у свом издању *Мех* сакупио њему познате цитате МрС; *I. Lewy* је затим показао да је њихов велики део до нас доспео преко МхГ. *D. Hoffmann* је потом реконструисао текст на основу МхГ и три фрагмента МрС из Генизе (два су у Оксфорду, а онај из Кембрица више се не може пронаћи): *Mechilta de-Rabbi Simon ben Jochai...*, F 1905. Због касније пронађених текстова ово издање и целокупна рана литература за МрС значајни су још само за историјска истраживања.

*Zasag йознаїи рукоїису* (које је сакупио *J. N. Epstein*): најважнији је рукопис *Firkovitch II 268*, Петроград, који садржи двадесет неповезаних одељака, отприлике половину МрС, на педесет једном листу исписаном писмом *раши*. У различитим библиотекама налазе се други листови који такође припадају овом рукопису из Генизе. Фрагменти се налазе у Кембрицу (*Ginzberg, Ginze Schechter, I, 339–373*) и Оксфорду; у рукопису *Анїионин 236* (Петроград) налази се део МрС с независном рецензијом текста; *Melamed* га је објавио као додаток тексту.

На основу ових фрагмената *J. N. Epstein* припремио је издање које је довршио *E. Z. Melammed*. У овој едицији око две трећине текста дато је на основу фрагмената из Генизе, а остатак (ситније штампан) чине цитати из МхГ: *J. N. Epstein, E. Z. Melamed*,

Mekhlita d'Rabbi Sim'on b. Jochai. Fragmenti in Geniza Cairensi reperta digessit apparatus critico, notis, praefatione instruxit..., J 1955, репр. J 1979; у уводу, 13–25, *Epstein* даје историју истраживања и поделу МрС; 33–45, *Melammed* описује фрагменте сачуване у Генизи. О издању в. *D. Nelson*, Critiquing a Critical Edition: Challenges Utilizing the *Mekhlita of Rabbi Shimonb. Yohai*, у: *Teugels – Ulmer*, прир., Recent Developments 97–115.

Фрагменти из Генизе који у текстуалним издањима још нису узети у обзир: *S. Abramson*, A New Fragment of the Mekhlita de-Rabbi Shim'on bar Yohai (јевр.), *Tarbiz* 41 (1971) 361–372 (JThS, NY; одговара Е.–М., 9–10); *A. Glick*, Another Fragment of the Mekilta de RaSHBi (јевр.), *Leschonenu* 48f (1984) 210–215 (Кембриџ, два неповезана листа на Изл 14, 10–15, и 14, 16 = Е.–М., 74 и даље); *G. Sarfatti*, Qeta mitokh Mekhlita de-Raschbi, *Leschonenu* 27/28 (1962–1964) 176 (= Е.–М., 157, Z., 5–11; о томе: *Z. Ben-Hauyim*, исто, 177 и даље; фрагмент се налази у JThS, NY; још један фрагмент на Изл 3, 1, наводи у JThS *Ch. Albeck*, *Mabo*, 83, нап. 9). *M. Kahana*, Another Page from the Mekhlita of R. Simeonb. Yoai (јевр.), *Alei Sefer* 15 (1988) 5–20 (Cambridge, T-S AS 77,27 = Е.–М. 85 Z. 25–87 Z. 18); *исџи*, *Ginze Midrash be-Sifriot Leningrad* u. *Moskwa*, *Asufot* 6 (1992) 41–70, р. 50 о осталим фрагментима; *исџи*, *Genizah Fragments I* 153–186 (само фрагменти који код Е.–М. још нису заступљени или тамо садрже грешке); *исџи*, *Manuscripts* 50–59. Текст МрС на основи фрагмената из Генизе може се наћи и у речницима Академије за јеврејски језик (Ma'agarim).

Превод *W. D. Nelson*, *Mekhlita de Rabbi Shimon bar Yohai: Translated into English, with Critical Introduction and Annotation*, Phil. 2006 (укључујући и јевр. текст).

### в) Садржина и њодела

МрС је егзегетски мидраш на Изл 3, 1 и даље, 7 и даље; 6, 2; 12, 1–24, 10; 30, 20–31, 15; 34, 12, 14, 18–26; 35, 2. Фрагментарност предања не дозвољава коначан суд о томе да ли је текст првобитно имао већи обим (проблематичан је чак и обим текста од 23, 20). Не може се доказати да је МрС континуирано обрађивала Изл 3 до бар Изл 6; пре би ваљало претпоставити да су на почетку читања разматрани појединачни стихови, чиме је истицан Мојсејев позив (нпр. *M. Kahana*, *The Two Mekhiltot* 384 и даље). Почетак са Изл 3 потврђује то што је у средњем веку навођен као *Мехилта о несајоривој куйини*. Такође се ни првобитна подела

(можда као она у Мех, на масехтот, параше и халахот) не може тачно утврдити; подела на параше у издању Е.-М. уведена је из практичних разлога.

ї) *Особеносїи, насїџанак, даїџовање*

Терминологија и имена рабина сврставају МрС у II групу халахичких мидраша (*Акивину школу*). Приметно је често помињање Акивиних ученика по патрониму, као и знатно давање првенства дословном значењу приликом тумачења. Хагада се подудара са Мех; тамо где то није случај она је знатно каснијег датума.

L. Ginzberg се слаже са I. Lewy-јем у томе да је вероватно р. Хискија (А<sub>1</sub>) редиговао МрС (многе анонимне реченице из МрС у *Талмудима* се приписују р. Хискији). Насупрот Lewy-ју, међутим, по коме МрС не стоји ни у каквом односу са р. Шимоном или његовом школом, Ginzberg приписује ауторство р. Шимону због многих анонимних реченица у МрС које представљају учење р. Шимона. J. N. Epstein је пак показао (у уводу издања, 18–22) да МрС често не садржи реченице приписане р. Хискији или да му чак понекад и противречи. Одатле закључује да је *їџана гебе Хискија*, кога *Талмуди* цитирају, користио *Сифре гебе Рав* на Изл (то јест МрС). Учење р. Шимона такође се користи у МрС, но он се ипак, по Epstein-у, не може сматрати ни аутором, нити главним ауторитетом у вези са списом. *Мехилїа раби Шимона бен Јохаја* добила је тај назив зато што је он цитиран као први рабин.

Epstein истиче да су за МрС често коришћене *Сифра*, *Сифре* и Т, те је, следствено томе, спис настао касније него други халахички мидраши. De Vries је успео да разјасни како је (у најмању руку при коначној редакцији) за МрС коришћена Мех, која је тада била завршена. Томе треба додати Levine-ов став да се у МрС М обрађује у аморејској традицији и у складу с халахичким ставовима у МрС. M. Kahana и једно и друго доводи у питање. Овај аутор такође наглашава и каснију редакцију МрС, чак и за паралелни хагадски материјал. У хагадским деловима МрС он у односу на Мех види „a more developed literary and theological nature ... occasionally ... stylistic hyperbole, exegetical diffusion, a tendency to attribute anonymous midrashim to specific sages, and possibly even the attempt to artificially rewrite disputes. Some of the expositions exhibit a simplification of content bordering on popularization“ (Safrai II, 76). Тиме је ван сумње да би МрС

требало датовати касније од Мех, али су неопходна детаљна испитивања да би се спис тачније датовао.

#### 4. Сифра

*Литература:* Ch. Albeck, Mavo 113–123. 608–610; H. L. Apothaker, Sifra, Dibbura de Sinai. Rhetorical Formulae, Literary Structures, and Legal Traditions, Cincinnati 2003; G. Bodendorfer, Ani H.: God's Self-Introductory Formula in Leviticus in Midrash Sifra, у: R. Rendtdorff – R.A. Kugler, прир., The Book of Leviticus. Composition and Reception, L 2003, 403–428; R. Brown, A Literary Analysis of Selected Sections of Sifra (јевр.), 10<sup>th</sup> WCJS (J 1990) C I 39–46; J. N. Epstein, ITL 645–702; L. Finkelstein, Sifra on Leviticus, том I: Introduction, NY 1989; *исџи*, The Core of the Sifra: A Temple Textbook for Priests, JQR 80 (1989) 15–34; S. Fraade, Shifting from Priestly to Non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midrash Sifra, DSD 6 (1999) 109–125; S. Goltz, Midrash Torath Kohanim (јевр.), Sidra 14 (1998) 25–37; M. I. Kahana, Saf-rai II 78–87 (скраћена верзија у EJ<sup>2</sup> XVIII 560–562); E. Z. Melammed, Introduction 189–194, 233–243; S. Naeh, Leshon ha-Tannaim be-Sifra alpi ketav yad Vatikan 66, дисертација, J 1989; *исџи*, The Structure and Division of Torat Kohanim (A): Scrolls (јевр.), Tarbiz 66 (1996) 483–515; (B) Paraschot, Peraqim, Halakhot (јевр.), Tarbiz 69 (1999) 59–104; J. Neusner, Purities, нарочито том 7: Negaim. Sifra, L 1975; *исџи*, Sifra in Perspective: The Documentary Comparison of the Midrashim of Ancient Judaism, A 1988; *исџи*, Uniting the Dual Torah. Sifra and the Problem of the Mishnah, C 1990; *исџи*, Introduction 271–304; *исџи*, Sifra, Theology of, EMidr 803–820; G. G. Porton, Ishmael II 63–81; R. Reichman, Sifra und Mishna. Ein literarkritischer Vergleich paralleler Überlieferungen, Tüb. 1998; G. Stemberger, Zur Redaktionsgeschichte von Sifra, у: J. Neusner, прир., Approaches NS XI (1997) 39–82 (на шпанском у M. Pérez Fernández, Midrás Sifral, Estella, Navarra, 1997, 17–65); *исџи*, Sifra – Tosefta – Yerushalmi. Zur Redaktion und frühen Rezeption von Sifra, JSJ 30 (1999) 277–311; *исџи*, Zu Eigenart und Redaktion von Sifra Behuqqotai. FJB 31 (2004) 1–19; *исџи*, Leviticus in Sifra, EMidr 429–447 (сви прилози у Judaica Minora II 477–586).

#### a) Назив

*Сифра*, арамејски *књиџа*, означава књигу Лев, јер је она у старојеврејском школском систему била прва књига, она којом се отпочињало поучавање; р. Иси у ЛевР 7, 3 (М. 156) ово образлаже тиме што су и деца и жртва чисти, па чисти треба да се баве чистим. Ово објашњење свакако је секундарно; не може се



доказати ни претпоставка да је започињање учења са Лев било стара свештеничка традиција (према, на пример, *Finkelstein*, Sifra, I, 5). О започињању предавања са Лев в. такође АрН А6 (Sch. 29), о Акви. Наиме, на оба места појављује се термин *Торай̄ коханим*, *Закон свештеника*, уобичајен у Палестини. Не може се са сигурношћу доказати истинитост раширене претпоставке да је због те школске традиције Лев напросто називан и *Књиџом*, арам. *Сифра*, па да је онда одатле назив прешао на мидраш (в. *Naeh*, *The Structure*, A 505).

*Торай̄ коханим* означава и халахички мидраш на Лев (што није неизоставно наша *Сифра*!) и редовно се користи као наслов у рукопису. У вавилонском Талмуду тај се назив за мидраш налази само у Јев 72б (иначе се односи искључиво на библијску Књигу); тамо се уобичајно назива Сифром: на пример, Бер 47б, по којем материјал за учење чине *Сифра*, *Сифре* и халаха; према Мег 28б и Кид 49б, то су халаха, *Сифра*, *Сифре* и *Тосефџа*. *Торай̄ коханим* појављује се, на пример, у Кид 33а, Јев 72б и редовно као наслов у рукописима. У Бер 11б и 18б користи се назив *Сифра гебе Рав*, који у училишту (Равовом) означава научени коментар на Лев (*Goodblatt*, *Instruction*, 116 и даље, мишљења је да *сифра гебе рав* значи једноставно *уџбеник* и да не стоји у вези с Равом, што је могуће; чини се ипак да ту није реч о било којем уџбенику, већ о одређеној књизи која је у каснијој традицији највише одговарала коментару на Лев). Сви поменути називи били су уобичајени и у гаонско доба и у средњовековној књижевности и јасно су се односили на нашу *Сифру*.

### б) Садржина и њодела

*Сифра* је халахички мидраш на Лев, у којем се, у садашњем облику, коментарише цела та књига, стих по стих, често чак и реч по реч. Његова садржина готово је искључиво халаха, што одговара карактеру Лев. Као и код Мех, првобитна подела била је тематска (девет трактата или дибурима, подељених на парашијоте, који су, опет, подељени на две до три главе – перакима); током преношења текст је прилагођен парашама вавилонског редоследа читања и искварен на друге начине. О старости поделе в. *Naeh*, *Structure* (подела на девет трактата подразумева се већ у Кид 63а; реч је вероватно о идеалној дужини свитка: у првом штампаном издању трактати су обухватили између 22 и 28 страница, а само је Негаим са 16 страница био краћи од тога).

Првобитна подела	Садашња уобичајена подела
1. 1, 1–3, 17 <i>Недава</i> или <i>Вајукра</i>	1. 1, 1–3, 17 <i>Недава</i> или <i>Вајукра</i>
2. 4, 1–5, 26 <i>Хова</i> ( <i>Нефеш</i> )	2. 4, 1–5, 26 ( <i>Вајукра</i> ) <i>Хова</i>
3. 6, 1–7, 38 <i>Цав</i>	3. 6, 1 – 7, 38 <i>Цав</i>
4. 10, 8–12, 8 <i>Шерацим</i>	4. 8, 1–36 <i>Мехилѿа ге-Милуим</i>
5. 12, 9–13, 59 <i>Неѿаим</i>	5. 9, 1–11, 47 <i>Шемини</i>
6. 14, 1–15, 33 <i>Меѿора</i>	6. 12, 1–8 <i>Тазрија</i>
7. 16, 1–20, 27 <i>Ахаре</i> ( <i>Моѿи</i> ) или <i>Кедошим</i>	7. 13, 1–59 <i>Тазрија</i> <i>Неѿаим</i>
8. 21, 1–24, 23 <i>Емор</i>	8. 14, 1–57 <i>Меѿора</i>
9. 25, 1–27, 34 <i>Синај</i>	9. 15, 1–33 <i>Меѿора</i> <i>Завим</i>
	10. 16, 1–18, 30 <i>Ахаре</i> ( <i>Моѿи</i> )
	11. 19, 1–20, 27 <i>Кедошим</i>
	12. 21, 1–24, 23 <i>Емор</i>
	13. 25, 1–55 <i>Бехар</i>
	14. 26, 1–27, 34 <i>Бехукоѿај</i>

#### в) *Особеносѿи, насѿанак, даѿивовање*

У штампаним издањима не постоји јединствена верзија *Сифре*. По терминологији, егзегетској методи и најважнијим рабинима, основа *Сифре* припада II групи халахичких мидраша (*Аквиновој школи*). У *Сифри*, међутим, постоји низ додатака. Ту спада увод са тринаест правила по којима се тумачи *Тора* (*Epstein*, ITL, 641 и даље; Porton, *Ishmael*, IV, 167: „Егзегетске сугије у *Сифри* ... не предочавају Јишмаелову сагласност с почетним делом текста“. *Finkelstein*, *Sifra*, I, 186 и даље: овај одељак повезан је са *Сифром* најкасније у гаонско доба). Из I групе зацело је *Мехилѿа ге-Милуим* (W. 40d–46b) на Лев 8, 1 – 10, 7 (која обухвата и први део садашњег одељка *Шемини*; уп. *Albeck*, *Untersuchungen*, 81–84, и *Epstein*, ITL, 681). У *Шемини* 17–28 овај део још једном је био допуњен (W. 44c–45b; тај део недостаје, на пример, у *Cod. Ass.* 66, издање *Finkelstein*, 192, и у *Rabinovitz*-евом тексту *Geniza*, *Ginzé Midrash*, 42–50). Још касније придодати су *Ахаре* 13, 1–15 (W. 85d–86b), и *Кедошим* 9, 1–7; 9, 11–11, 14 (W. 91c–93b) на Лев 18, 6–23, и 20, 9–21: ту такозвану *Мехилѿу ге-Арајоѿи* први је додао Аарон Ибн Хајјим у свом *Корбан Ахарону* из *Јалкуѿа*; она недостаје у првом штампаном издању; у кодексу *Assemani* 66 (*Finkelstein*, 370–387) она је била допуњен из другог извора. Као извор за ибн Хајјима углавном важи Јалкут; зато је, међутим, вероватније да се он ослањао на рукопис *Сифре* (в. *Naeh*, *The Structure B* 95–98). Првобитно се тај текст није јавно тумачио.

чио („пре тројке“: Хаг II, 1; ТХаг II, 1, L., 380, који је у пХаг II, 1, 7а, представљен као Акивино мишљење). И тај део припада I групи халахичких мидраша (*Epstein*, ITL, 640 и даље). И, коначно, одељак *Бехукоїај* не одговара сасвим другим деловима *Сифре*; Прва половина (на Лев 26) уско је повезана с „Јишмаеловом школом“; део на Лев 27 мање одступа од остатка *Сифре*, али је ипак у извесним појединостима толико уско повезан с делом на Лев 26 да се основано може претпоставити да читав тај трактат има засебну предисторију. Поред тога, касније је и низ мањих делова додат *Сифри* (в. *Epstein*, ITL, 682 и даље).

У Санх 86а р. Јоханан наводи р. Јехуду (бар Илаја) као учитеља коме приписује анонимне реченице из *Сифре* (уп. Шаб 137а, Ер 86б итд.). Аморејска традиција приписује Јехуди један халахички коментар на Лев. Поједине анонимне реченице из *Сифре* цитиране су у *Талмуду* као реченице Јехудиног учења; то значи да је Јехудин коментар на Лев (или коментар који му је приписан у *Талмуду*) послужио као основа или извор за нашу *Сифру*, а могуће је и да те реченице потичу из опште школске традиције. *Finkelstein*-ову претпоставку (*Sifra*, I, 12, 21 и даље; *The Core*) да је *Сифра* настала на основу свештеничке књиге из макавејског или претходног доба коју је обрадио Елиезер бен Хиркан, а затим Акива, док ју је коначно редиговао р. Јехуда, и која је касније допуњавана – немогуће је доказати.

Ознака *Сифра гебе Рав* подстиче Мајмонида да у уводу за *Мишне Тора* (издање I 1957, *Sefer ha-Madda*, 9) изнесе следећу тезу: „Рав је саставио *Сифру* и *Сифре* да би објаснио основе (*икаре*) *Мишне* и учинио их познатим“ (ослања се на Бер 18б). Такво мишљење заступа и *Weiss* (у уводу за своје издање, IV), наспрот другим објашњењима о томе да овај назив само значи да је реч о коментару на Лев који је уобичајено коришћен у Равовој школи (ITL, 652). Против Равовог ауторства, између осталог, говори и чињеница да се понекад чини како он не познаје решење проблема у *Сифри* и да му чак противречи.

Други, опет (као *D. Hoffmann*, 22 и даље; о томе в. *Albeck*, *Untersuchungen*, 119 и даље), сматрају да је р. Хија аутор *Сифре*. Њему се, заиста, приписују многа тумачења на Лев, а нека од његових учења налазе се и у *Сифри*. *Strack*-ова хармонизујућа теза, заснована на традицији, о томе да основа *Сифре* потиче од Јехуде, а да је коначни редактор био р. Хија, сувише поједностављује проблем. *Epstein* претпоставља да је Хија саставио један коментар на Лев, који је затим вероватно користио коначни редактор *Сифре* (ITL, 655). У *Сифри* се, заправо, спајају учења различитих рабина из различитих извора.

Као што је показао *Melammed* (Introduction, 233 и даље), у *Сифри* се често цитирају М и Т (преко 400 места, посебно из *Нејаима*). На основу проучавања одељака *Нејаим* и *Меџора* (Pur. VII) *J. Neusner* испрва је посматрао *Сифру* као изражену полемику против М. У *Сифри* се често М дословно цитира да би се критиковало рационално извођење Закона у њој: Закон се може изводити само из Библије. После анализе целокупног текста *Neusner* је значајно изменио став: „Аутор *Сифре* опрезан је у настојању да не критикује *Мишну*“ (Uniting, 176); такође, М је за *Сифру* „валидан извор Закона по себи“ (99). По њему, оно што је за *Сифру* најзначајније није више недостатак доказа из Библије у М, већ „стална критика примењеног расуђивања“ (180 и даље). Чак ни употреба довршених М и Т више није нешто сасвим извесно: уместо тога, *Neusner* сматра да су редактори *Сифре* вероватно допунили рани слој једноставних тумачења Лев ширим слојем дијалектичких јединица и да су при томе користили „обилан материјал из комплетираних перикопа које су биле у слободном оптицају, такође коришћених при редакцијама *Мишне* и *Тосефите*“ (Sifra in Perspective, 24). У каснијим публикацијама он, међутим, понавља своју стару позицију, нпр. у EMidr 803: „subjecting the generative logical principles of the Mishnah to devastating critique – destruction of the Mishnah as an autonomous and freestanding statement”.

Ова теорија о два слоја у *Сифри* подразумева и раније довршавање дела, иако се сам *Neusner* не бави датовањем (Uniting, 3). Остаје да се провери да ли се може потврдити тај (прихватљиви) историјски модел о два слоја у *Сифри*, као и то да ли је *Neusner* у праву када говори о „уједначеном и формално доследном карактеру документа“ (Sifra in Perspective, 36), што подразумева не-обзирање на различито порекло појединих делова (на пример, *Мехилта ге-Милуим*) и на дугу историју настанка *Сифре*.

Можемо прихватити *Neusner*-ово мишљење да је основни слој *Сифре* био једноставни коментар на Лев. Он се углавном може релативно лако издвојити из сачуваног текста, иако питање прецизног разграничења у појединостима мора остати отворено. Тај слој обухвата читав Лев или бар његов највећи део и вероватно га треба датовати пре М. У наредној фази он је проширен обимним дијалектичким, претежно анонимним слојем, који, међутим, не обухвата све делове *Сифре* у истој мери. С обзиром на то да питања која овај други слој поставља у вези с текстом Библије често подразумевају познавање позиција из М и Т, он се може датовати тек у III век. Бројни дословни цитати из М и Т додати су, по свему судећи, тек касније (другачије мишљење заступа *Reichman*, који сматра да је М те цитате позајмила из *Сифре*). Мо-

гуће је и то да су обе фазе редакције трајале дуго. *Сифра* и њен програм свакако, међутим, нису супротност М; бројне паралеле заправо потврђују подударности између *Сифре* и М – констатације у М поклапају се с Библијом.

Иако су Т и *Сифри* заједничке различите теме и тумачења, не може се још доказати то да су у књижевном погледу утицали једна на другу. Код пТ ситуација је другачија. Ту јасно долази до изражаја познавање писаног текста *Сифре*, што важи и за слој једноставног тумачења, али и за дијалектички коментар. Морамо зато претпоставити да је тај писани текст *Сифре* постојао већ у IV веку, премда је *Сифра* и касније свакако имала дугу и још увек недовољно познату историју накнадног развоја.

## і) *Тексѝ*

### 1) *Рукојиси*

*Codex Assemani* 66 Ватиканске библиотеке, ако се изузму фрагменти из Генизе, најстарији је сачувани рабински рукопис. Прекида се мало након почетка *Бехара*. Вероватно је настао крајем IX или почетком X века. (*Kahana*, Manuscripts 62; *M. Beit-Arié*, Hebrew Manuscripts in the Vatican Library, Vatikan 2008, 46). Вавилонска вокализација. Факсимил: *Sifra* or *Torat Kohanim* according to *Codex Assemani LXVI*, with a Hebrew Introduction by *L. Finkelstein*, NY 1956.

*G. Haneman*, On the Linguistic Tradition of the Written Text in the *Sifra* MS (Rome, *Codex Assemani* 66) (јевр.), МЗ Н. Yalon, J 1974, 84–98, показује уз помоћ лингвистичких и спољашњих критеријума различито порекло делова *Сифре* у *Cod. Ass* 66.

Разноврсну традицију рукописа текста даје ватикански рукопис *Vat. Ebr. 31*, датован у 1073. годину. *Finkelstein*, нав. место, 1, рачуна с тим да он потиче из Египта; *Beit-Arié*, Hebrew Manuscripts 20 и даље, предлаже јужну Италију, евентуално Отранто. По тумачењу је сличан појединим фрагментима из Генизе и МхГ. Факсимили: *Torath Cohanim (Sifra)*, Seder Eliyahu Rabba and Zutta *Codex Vatican* 31, J 1972. Још неки рукописи: *Parma De Rossi* 139, *Oxford Neubauer* 151, *London Margulies* II 341 и *JThS*, NY, Rab 2171 (раније Вроцлав/Бреслау).

*Фрајменѝи из Генизе*: *N. Alloni*, *Geniza-Fragments*, 67–70; *Rabinovitz*, *Ginzé Midrash*, 15–50 (обухвата *Weiss* 2c–3b; 3c; 4a–b; 4b–c; 20a–c; 22d–23b; 35c–d; 43d–45c: нов текст *Мехилиѝа ге-Милуим*). Још један фрагмент из Генизе налази се на Универзитету *Dropsie*, Филаделфија, и описан је у: *JQR* 13 (1922) 12. Фотографије многобројних фрагмената: *Finkelstein*, *Sifra*, I. В. *Kahana*, Manuscripts 60–88.

2) *Штампаана издања*

Прво издање К 1523 (само мањи део текста); затим V 1545. Данас се обично цитира према издању *I. H. Weiss*, Wien 1862, репр. NY 1947. *M. Friedmann*, Sifra, der älteste Midrasch zu Leviticus, Breslau 1915, репр. J 1967, оцењује различите рукописе, обухвата само Nedaba 1–19 (до Лев 3, 9). *L. Finkelstein*, Sifra on Leviticus according to Vatican Manuscript Assemani 66 with variants from the other manuscripts, Genizah fragments, early editions and quotation by medieval authorities and with references to parallel passages and commentaries (јевр.), 4 тома, NY 1983–1990 (I: Introduction; II: Text der Abschnitte Nedaba und Choba nach MS Assemani 66; III: Varianten aus MSS, Drucken und frühen Zitaten; IV: Kommentar). *A. Shoshana*, прир., Sifra on Leviticus acc. to Vat. MS Assemani 66 with variants. том I: Baraita de-R. Ishmael ... with the medieval commentaries, J. Cleveland 1991; II Nedava, III Hova, J 1996; Sifra Torat Kohanim Mahadurat Friedman, 2 тома, J 2002 (закључно са *Шемини*; Basis V 1545 с рукописним варијантама, традиционални коментари на основу рукописа). mit Varianten aus MSS, traditionelle Kommentare auf MS-Basis). Историјски речници (Магарим) Академије за јевр. језик укључују Vat. 66, колико је могуће.

3) *Конкорганца*

*B. Kosovsky*, Otsar Leschon ha-Tannaim. Sifra, 4 тома, NY–J 1967–1969.

4) *Превођи*

*J. Winter*, Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus, Breslau 1938; *J. Neusner*, Sifra. An Analytical Translation, 3 тома, A 1988 (преводи *Finkelstein*-а, оно што му је било доступно, а затим следи издање *S. Koleditzky*, J 1961). Поновно издање, другачији распоред: Components I, 4 тома, A 1997; *M. Ginsberg*, Sifra. With Translation and Commentary. Dibura Denedabah, J 1994, репр. A 1999 (с јевр. текстом); *M. Pérez Fernández*, Midrás Sifra. El comentario rabínico al Levítico. Edición bilingüe, том I (Барајта и Недава), Estella (Navarra) 1997 (текст рукописа Vat. 66; у прилогу ерминевтичка и језичка анализа).

g) *Коментари*

*Хилел бен Елјаким* (Грчка, XII век) саставио је коментар *Сифре* који је објавио *S. Koleditzky* на основу рукописа *Vienna 59* и рукописа из Бодлејане: Sifra or Torat Kohanim and commentary by R. Hillel ben R. Eliakim, два дела, J 1961. Коментар *Аврама бен Давида* (*Равада*) из Поскијера (1120–1198), делимично дат у првом издању *Сифре*, а који је комплетно објавио *Weiss*, такође је био коришћен у коментару приписаном Самсону из Сенса (почетак XII

века) (уп. *I. Twersky, Rabad of Posquières, Phil.* 21980, 98 и даље), објављеном у издању *Sifra J 1959* (у том издању налазе се многобројни коментари). *Арон ибн Хајим* (рођен у Фесу, умро 1632. у Јерусалиму) написао је исцрпан коментар: *Qorban Aharon, V 1609–1611*, репр. *J 1970*, који обухвата и сва паралелна талмудска места. Примедбе гаона из Вилњуса на *Сифру* први пут су штампане у издању *Sifra J 1959*; то издање садржи и многе друге коментаре барајте о тринаест Јишмаелових правила.

### 5. „Мехилја“ Левијске књије

*Литература*: *J. N. Epstein, ITL*, 634–643; *H. Klein, Mekilta on the Pentateuch, JQR 35 (1944) 421–434*; *Melammed, Introduction*, 213 и даље; *Z. M. Rabinovitz, Ginzé Midrasch*, 51–59.

Само постојање додатака у *Сифри* који потичу из друге школе тумачења (*Мехилја де-Милуим* и *Мехилја де Арајоји*) указује на то да су првобитно постојала два халахичка коментара на Лев. *J. N. Epstein* залаже се за прихватање те претпоставке позивајући се на тумачења Лев у *Талмудима* цитирана као *йени р. Јишмаел* и *йана гебе р. Јишмаел* (овај материјал комплетно је обрађен у: *Porton, Ishmael, III*). Такви цитати, наравно, не би могли доказати постојање исцрпног коментара на Лев *Јишмаелове школе*, али би га могли навестити. Даљи материјал налази се у *T: Epstein* сматра *ТШеву III (Z., 449 и даље)* коментаром Јишмаелове школе на Лев 5, 1; *ТШеву I, 5–7 (Z., 446 и даље)* коментаром на Лев 5, 2. Он такође указује на уметање *Шемини 5, 4*, у *Сифру* у рукопису *Rote 31*, као и на многобројне делове у рукописима и издањима *Сифре* [уп. и *L. Finkelstein, Prolegomena to the Sifre, PAAJR 3, 1932, 26 и даље*].

*Z. M. Rabinovitz* је објавио лист из једног јеменског рукописа (око XIV века), с коментаром на Лев 9, 16 – 10, 5, који је очигледно наставак текста што га даје *L. Ginzberg, Ginze Schechter, I, 67–83*. Текст комбинује различите мидраше, мада његов велики део вероватно припада такозваној *Јишмаеловој школи*.

### 6. Сифре Књије бројева

*Литература*: *Ch. Albeck, Mavo 123–127*; *D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre Numeri – Redaktion und Tradition*, у: *исџи, Der Midrasch Sifre zu Numeri, übersetzt und erklärt, Stuttgart 1997, 387–777*; *J. N. Epstein, ITL*



588–624; S. Horovitz, Einleitung zu seiner Textausgabe; M. I. Kahana, Safrai II 87–91 (скраћена верзија у EJ<sup>2</sup> XVIII 565–566); Z. Karl, Mehqarim be-Sifre, TA 1954; E.Z. Melammed, Introduction 195–202; J. Neusner, Bab I 183–187 (= <sup>2</sup>196–200); *исџи*, увод у његов превод; *исџи*, Introduction 305–327; *исџи*, Comparative Midrash. Sifré to Numbers and Sifré Zutta to Numbers, Lanham 2009; M. Pérez Fernández, Parabolos Rabínicas, Murcia 1988 (уп. и *исџи*, Sefarad 46, 1986, 391–396; 47, 1987, 363–381 о тумачењу Библије у СифреБр); S. Sznol, Addenda a Sifré-Números, Emerita 63 (1995) 117–128 (датовање у време пре III века на основу поређења грчких и римских речи с папирусима и натписима из тог доба.)

### а) Назив

*Сифре*, *књиџе*, означава у Бер 47b, Хаг 3 итд., у скупу *халаха*, *Сифра*, *Сифре* и *Тосефџа*, халахички коментар на Изл, Бр и Понз. У гаонско доба у ту групу спадао је и коментар на Изл; на основу сачуваног материјала види се да се у средњем веку у северној Африци и Европи назив *Сифре* односио само на халахичке коментаре на Бр и Понз, оне који су и данас сачувани. Израз *шеар сифре деве рав* (Јома 74а, Бб 124b) у вТ једноставно означава *џреосџале уџбенике*, без алузије на Равову личност; не може се тачније утврдити шта је чинило њихову садржину (у Јома се цитира једно објашњење Лев, у Бб једно Понз). Хананел (о Шеву 37а) цитира СифреБр §28 као *Сифре деве Рав*; израз се, дакле, односи на наше мидраше на Бр и Понз и подразумева да је Рав лично име. Он сматра да је Рав (Рамбам) саставио оба мидраша или да су они коришћени у његовој школи. СифреБр повремено се означава као *Миграш Вишалху* зато што коментар почиње са Бр 5 (на пример, у *Аруху*).

### б) Садржина и џодела

СифреБр је егзегетски мидраш на Бр, који почиње са 5, 1 – првим законодавним делом Бр; у њему се сасвим занемарују веће приповедне јединице, као што су Бр 13–14 или 16–17, али се у делове који се тумаче укључују и приповедни одељци, дакле доноси и хагаду. Првобитна подела била је чисто тематска и независна од синагогалног редоследа читања: то је била подела на парашијоте, а они су били подељени на барајте. Та подела касније се изгубила у рукописима и штампаним издањима. Садашња уобичајена подела подразумева параграфе (*џиске*), који одговарају подели на стихове у Библији. Одговарајући одељци за читање додатно су добили следеће називе: §§1–58 = параша *Насо* (на Бр 5–7); §§59–

106 = п. *Бехалоџеха* (на Бр 8–12); §§107–115 = п. *Шелак* (на Бр 15); §§116–122 = п. *Корак* (на Бр 18); §§123–130 = п. *Хукаџи* (на Бр 19); §131 = п. *Балак* (на Бр 25, 1–13); §§132–152 = п. *Пинхас* (на Бр 26, 52 – 30, 1); §§153–158 = п. *Маџоџи* (на Бр 30, 2 – 31, 24); §§159–161 = п. *Масе* (на Бр 35, 9–34).

в) *Особености, насџанак, даџовање*

СифреБр припада I групи халахичких мидраша (*Јишмаеловој школи*). Помињу се исти рабини (посебно Јишмаел, Јошија, Јонатан, Натан) и користе се иста терминологија и исти метод тумачења као у *Мех*. И овде се налазе многи текстови који се у другим рабинским списима приписују р. Јишмаелу, али са специфичним разликама и противречностима.

СифреБр није једнообразан текст. У *Бехалоџехи* (§§78–106) у дужем хагадском делу користи се особена терминологија и помињу се друга танаитска имена. Очигледан је покушај усклађивања обе мидрашке школе, што се ипак није одвијало без напетости и унутрашњих противречности. Параграф 131 (*Балак*) припада II групи. Хагада у §§134–141 такође потиче из другачијих извора него остали делови СифреБр. *Kahana* рачуна с тим да је првобитна редакција „was followed by the insertion of another stratum from ‚the school of Rabbi““ (Safrai II 91). *Börner-Klein* би и код СифреБр, баш као и код *Сифре*, да докаже то да се обрада одвијала у више слојева. Сматра да је и СифреБр на почетку била само једноставан коментар, а да је касније допуњена логичко-силогистичким слојем и паралелама са М и Т, као и бројним сегментима из паралелних места. (Ова ауторка, међутим, не узима довољно у обзир разлике између школа.) Не може се рећи колико је описани процес тачно трајао.

Јохананов исказ у Санх 86а о томе да анонимне реченице у *Сифри* одговарају р. Шимону (б. Јохају) не односи се на *Сифре* на Бр и Понз, састављене од различитих мидраша. Вероватно само поједини делови СифреБр потичу из круга Шимона б. Јохаја [*Epstein* (ITL, 601) ту сврстава параграфе 42, 119, 128]. Повезивање с конкретним особама увек је, међутим, проблематично. Ни овде, као ни када је реч о другим халахичким мидрашима, нема јединственог става око тога да ли у *Талмудима* постоји познавање СифреБр и да ли се цитира тај спис или је реч само о заједничким изворима. Највероватније време настанка СифреБр или бар њиховог језгра јесте друга половина III века.

## i) Тексѝ

## 1) Рукописи и шѝамѝана издања

Н. S. Horovitz се у критичком издању Siphre D'be Rab. Fasciculus primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zutta, Le 1917, J<sup>2</sup>1966 (допунити сравњењем с рукописом из Берлина у Kuhn-овом преводу) ослања на следеће рукописе: *British Museum, add. 16006*, у којем су многобројна места отпала као омиотелевти; *Vatican 32* (X или рани XI век; факсимил J 1972); уп. *M. Bar-Asher, A Preliminary Study of Mishnaic Hebrew as Reflected in Codex Vatican 32 of Sifre-Bemidbar*, јевр., Teuda 3, TA 1983, 139–165; = *исѝи.*, Studies I 240–268); *Миграш Хахамим*, у којем је, између осталог, преписан велики део из *Сифре* (раније у поседу *A. Epstein*, сада JThS, NY). Овде спада рукопис из Берлинске државне библиотеке (*Ms. Orient. Quart. 1594*), настао вероватно у XIV веку у северној Италији; према *K. G. Kuhn*-у то је најважнији текстуални доказ за СифреБр (в. његов превод СифреБр, 708; на стр. 703–785 он даје опис и сравњење рукописа); *M. Kahana, Prolegomena 12–23*, на супрот томе, оцењује га знатно уздржаније; уп. *исѝи.*, *Pagine di Midrashim halakici negli archivi di Nonantolae di Modena*, у: *M. Perani*, прир., *La „Genizah italiana“*, Bologna 1999, 163–178; Рукопис из Берлина и Мидраш Хахами убрајају се, баш као и фрагменти Сифре и Сифри који су тамо нађени, у исту италијанску групу рукописа и представљају обраду халахичких мидраша. Такође в. *L. Finkelstein*, *RAAJR 3, 3* и даље. Прво штампано издање V 1545 са СифреПонз (репр. J 1970). Обимна листа текстуалних сведочанстава: *M. Kahana, Prolegomena to a New Edition of the Sifre on Numbers* (јевр.), J 1986; *исѝи.*, *Asufot 6* (1992) 44–48; Рукопис *Firkovitch II A 269* (= прир. H.7–37) у Петрограду; *исѝи.*, *Genizah Fragments I 187–213*; *исѝи.*, *Manuscripts 89–94*.

## 2) Превод

*D. Börner-Klein*, *Sifre zu Numeri übersetzt und erklärt*, Stuttgart 1997; *K. G. Kuhn*, *Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri übersetzt und erklärt*, Stuttgart 1959; *J. Neusner*, *Components XII, 4* тома, A 1998; *M. Pérez Fernández*, *Midrás Sifre Números. Versión crítica, introducción y notas*, Valencia 1989.

## 3) Конкорданца

*B. Kosovsky*, *Thesaurus „Sifrei“*. *Concordantiae Verborum quae in „Sifrei“ Numeri et Deuteronomium reperiuntur*, 5 томова, J 1971–1974. *D. Börner-Klein*, *Midrasch Sifre Numeri. Voruntersuchungen zur Redaktionsgeschichte*, F 1993 (листа библијских текстова и рабинских паралела).

## g) Коментари

Коментар Хилела бен Елјакима (XII век) важан је за критику текста; он цитира различите раније коментаре, као што је коментар Хаја гаона. Сачуван је у издању *Сифре* S. Koleditzky-ја, 2 тома, Ј 1983, који садржи и примедбе гаона из Вилњуса [уп. М. Kahana, The Commentary of R. Hillel on Sifre (јевр.) KS 63 (1990) 271–280]. Коментар на СифреБр и СифреПонз Posquieres приписује Авраму бен Давиду, док је прави аутор непознат (13. век с каснијим допунама или оба дела потичу од истог аутора?). Pseudo-Rabad. Commentary to Sifre Numbers edited and annotated according to manuscripts and citations by H. W. Basser, A 1998. Коментар Давида Паргоа (XVIII век) објављен је 1799. у Солуну, коментар М. Friedmann-а у његовом издању Sifre, W 1864.

## 7. Сифре зуїа (СЗ)

*Литература*: Ch. Albeck, Untersuchungen 148–151; *исїи*, MGWJ 75 (1931) 404–410 (критика Epstein-а); J. N. Epstein, ITL 741–746; *исїи*, Tarbiz 3 (1931) 232–236 = Studies II 174–178 (одговор Albeck-у, MGWJ); H. S. Horovitz, увод у његово издање текста XV–XXI; M. I. Kahana, Sifre Zuta on Deuteronomy (јевр.), J 2002, 42–68 (поређење са СЗ ПонзР); *исїи*, EJ<sup>2</sup> XVIII 566 и даље; S. Lieberman, Siphre Zutta (The Midrash of Lydda) (јевр.), NY 1968; E. Z. Melammed, Introduction 215–219, 249; J. Neusner, Comparative Midrash. Sifré to Numbers and Sifré Zutta to Numbers, Lanham 2009.

*Превози*: D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre Zuta, Stuttgart 2002; J. Neusner, Sifré Zutta to Numbers, Lanham 2009.

*Сифре зуїа*, названа и *Мала Сифра* како би се разликовала од СифреБр, у средњовековним цитатима наводи се једноставно као *Сифре*, или *Зуїа*, или као *Сифре шел њаним ахерим*. Мајмонид цитира тај спис у делу *Сефер ха-Мицвоїм* више пута као *Мехилїу* (р. Јушмаела).

Текст списа фрагментарно је очуван у средњовековним цитати-ма, у *Јалкуїу* и МхГ, као и у цитатима БрР. Ту су и два фрагмента из Генизе, од којих је један објавио још S. Schechter [JQR 6 (1894) 656–663], а H. S. Horovitz унео га је у своје издање текста (в. раније) као додатак СифреБр (330–334). J. N. Epstein, Sifre Zutta Paraschat Para, Tarbiz I (1929) 46–78, објавио је рукопис *Firkovitch II A 313<sup>4</sup>*, фрагмент који обухвата пет листова (одговара Horovitz-у, 303–314). Нова едиција фрагмената: Kahana, Genizah Fragments I 214–226. Horovitz је у свом издању СЗ приметио „да је у текст могло бити унето много тога што није из СЗ; али се са истом толиком извесно-

шћу може тврдити да много тога из првобитног текста и недостаје“ (XX). Потврду тог става S. Lieberman налази у поређењу с фрагментом који је објавио Epstein. Текст који је саставио Horovitz вероватно је најближи комплетном тексту (Siphre Zutta, 6). Lieberman допуњује текст СЗ низом других цитата (Siphre Zutta, 6–10).

И спис *Сифре зуџа* је, као СифреБр, вероватно почињао са 5, 1, и давао уопштен халахички коментар на Бр, који је био подељен тематски, на параше, а не на основу редоследа читања.

Дело *Сифре зуџа* повезано је са II групом халахичких мидраша (*Акивином школом*), односно заједно са ПонзР чини подгрупу таквих мидраша; на то нарочито указује поређење са *Сифром*, с којом СЗ има многобројне тематске паралеле, али постоје и одступања у многим тачкама. У СЗ се, у егзегетској терминологији, налазе поједине формуле које се не појављују на другим местима, док цитирани танаити нису познати у предању. У халахи СЗ често одступа од М. Приметно је и то да имена Рабија и Натана ниједном нису наведена, те је њихово учење овде дато анонимно. S. Lieberman (91) то тумачи као полемичко прећуткивање имена патријарха Рабија и Натана, повезаних са егзилархом.

Насупрот D. Hoffmann-у, који претпоставља да је Шимон б. Јохај аутор СЗ (он доводи у везу Санх 86а, *сџам сифре р. Шимон*, са СЗ), Horovitz (XVII) сматра да је то р. Елиезер бен Јаков (ТЗ), који се често помиње у СЗ и више пута цитира у рабинским текстовима као аутор анонимних реченица из СЗ. Epstein претпоставља да је место последње редакције била Сефора (зато што се у Ер 83b помиње Сефора, где у паралели СЗ 283, ред 19, стоји једноставно „од нас“), а као редактора наводи Бар Капару (Т<sub>5</sub>) (ITL, 745), док Malammed (Introduction, 216 и даље) сматра да је то био његов савременик р. Хија. Lieberman (92 и даље), као и Epstein, држи да је коначни редактор био Бар Капара; међутим, сматра да није могуће да је Сефора била место редакције (седиште патријарха, док је *Сифре зуџа* толико критична према патријарху); сматра да је то била Лида, која је, поред Сефоре, у касно танаитско доба била једини значајан центар проучавања *Торе*. СЗ је, по његовом мишљењу, старија од свих других халахичких мидраша (рани III век).

## 8. *Сифре Књије йоновљених закона*

*Литература*: S. Abramson, 'Arba' inyanot be-Midreshe Halakha, Sinai 74 (1974) 9–13; Ch. Albeck, Mavo 127–129; H. W. Basser, Midrashic Interpretations of the Song of Moses, NY 1984 (коментарисани превод

СифреПонз §§306–341); *исџи*, In the Margins of Midrash. Sifre Ha'azinu Texts, Commentaries, and Reflections, A 1990; J. N. Epstein, ITL 625–630, 703–724; L. Finkelstein, Hashpa'at Bet Sham-mai al Sifre Devarim, Sefer Assaf, J 1953, 415–426 (репр. у *исџи*, Sifra V, 49–60); *исџи*, Concerning an Obscure Beraytha in the Sifre (јевр.), J3 S. Halkin, J 1973, 1812; S. D. Fraade, From Tradition to Commentary. Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy, Albany 1991; *исџи*, Sifre Deuteronomy 26 (ad Deut. 3:23): How Conscious the Composition?, HUCA 54 (1983) 245–301 (и уопштено о проблему СифреПонз и датовању списка); *исџи*, Deuteronomy in Sifre to Deuteronomy, EMidr 54–59; Abr. Goldberg, The School of Rabbi Akiba and the School of Rabbi Ishmael in Sifre Deuteronomy, Pericope 1–54 (јевр.), у: М.-А. Friedman, А. Tal, G. Brin, прир., Studies in Talmudic Literature, TA 1983, 7–16 (само §§ 31–54 припадају Јушмаеловој школи); R. Hammer, Section 38 of Sifre Deuteronomy: An Example of the Use of Independent Sources to Create a Literary Unit, HUCA 50 (1979) 165–178; *исџи*, A Rabbinic Response to the Post Bar Kochba Era: The Sifre to Ha-Azinu, PAAJR 52 (1985) 37–53 (о §§306 и даље); М. I. Kahana, EJ<sup>2</sup> XVIII 562–564; Z.Karl, Mehqarim be-Sifre, TA 1954; A. Lehnardt, Qaddish und Sifre Devarim 306. Anmerkungen zur Entwicklung eines rabbinischen Gebetes, FJB 28 (2001) 1–20; T. Martínez Saiz, La muerte de Moisés en Sifré Deuteronomio, M3 A. Diez Macho, Madrid 1986, 205–214; E.Z. Melammed, Introduction 202–227, 243–245; J. Neusner, Sifre to Deuteronomy. An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program, A 1987; *исџи*. Introduction 328–351.

#### а) Садржина и њогела

СифреПонз је егзегетски мидраш на Понз 1, 1–30; 3, 23–29; 6, 4–9; 11, 10 – 26, 15; 31, 14 – 32, 34. Осим главног законодавног дела Понз 12–26, СифреПонз садржи и приповедне делове (историјски пролог, *Молијива Мојсејева*, *Шема*, преношење службе на Исуса Навина, песма и благослов Мојсејев и његова смрт). Првобитна подела била је по параграфима (*йиске*) и обухватала је по један стих, као и отворене и затворене парашијоте библијског текста (не по вавилонском редоследу читања, који је и ту накнадно унет); в. Rabinovitz, Ginzé Midrash 61.

#### б) Тексџ

##### 1) Рукојиси и шџамџана издања

Прво шџамџано издање V 1545, са СифреБр (репр. J 1970–1971), критичко издање L. Finkelstein, Sifre ad Deuteronomium H. S. Horovitzii schedis usis cum variis lectionibus et adnotationibus, B

1939, репр. NY 1969. Еклектички текст. Значајне рецензије за прву свеску издања: *J. N. Epstein*, *Tarbiz* 8 (1936) 375–392; *S. Liebermann*, *KS* 14 (1937) 323–336. Издање се темељи, пре свега, на следећим рукописима [уп. *L. Finkelstein*, *Prolegomena to an Edition of the Sifre on Deuteronomy*, *RAAJR* 3 (1931) 3–42]: *Rome Assemani* 32 (X или XI век), обухвата текст СифреБр и СифреПонз (завршава се на средини §306 на Понз 32, 1); факсимил J 1972; *Berlin, Orient. Quart.* 1594; *British Museum, Add.* 16406; *Oxford, Neubauer* 151. Шест фрагмената из Генизе које је разматрао *Finkelstein* треба допунити следећим: *Z. M. Rabinovitz*, *Ginzé Midrash* 60–65 (обухвата §§289–292, оријентално писмо, око XIV века); *T. S. c2* 181 (за Понз 1, 14–16; 1, 30; 3, 23), према *M. Kahana*-у, не припада овде, већ га треба сврстати са МдТан; исто се односи и на одељак 32, 43 и даље, цитиран у *Јалкуџу*, који је фрагментарно сачуван у Генизи (в. стр. 270.). *Циџаџи* у МхГ, *Јалкуџу* и једном јеменском мидрашу (с краја XIV века, врста компилације као МхГ: Петроград, *Cod. II, Firkovitch* 225, део 4): *L. Finkelstein*, *Fragment of an Unknown Midrash on Deuteronomy*, *HUCA* 12–13 (1937–1938) 523–557 (само део рукописа). *B. Kahana*, *Genizah Fragments I* 227–337; *исџи*; *Manuscripts*, 97–107.

2) *Конкорданца*: *B. Kosovsky*

3) *Превођи*

*H. Bietenhard*, *Der tannaitische Midrasch „Sifre Deuteronomium“*. Mit einem Beitrag von *H. Ljungman*, Bern 1984; *E. Cortes – T. Martinez*, *Sifre Deuteronomio*, 2 тома, Barcelona 1989–1997; *R. Hammer*, *Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, New Haven 1986; *J. Neusner*, *Sifre to Deuteronomy. An Analytical Translation*, 2 тома, A 1987 (ново издање: *Components VII*, 3 тома, 1997; том 3: *A Topical and Methodical Outline*).

в) *Особеностџи, настџанак, даџџовање*

СифреПонз није једнообразно дело. Параграфи 1–54 и 304–357, то јест хагадски делови, не чине целину са средишњим законодавним делом, §§55–303 (Понз 11, 29 – 26, 15). Халахички део се по уобичајеним критеријумима – рабини, методе тумачења и стручна терминологија – сврстава у II групу халахичких мидраша (*Акивину школу*), што потврђују и многобројне паралеле са *Сифром*, често дословне. Додуше, поједини делови цитирају се као учење р. Јишмаела у другим рабинским текстовима, али се може доказати да су то каснији додаци: појављују се у руко-



писној традицији углавном касно, као глосе накнадно унете у текст. У издању *Finkelstein* ти сумњиви текстови означени су ситнијим слогом (уп. ITL, 706 и даље, 711–724). *Neusner* је покушао да СифреПонз прикаже као затворено дело с јединственом реториком, тематиком и логиком, којем су и касније додати делови прилагођени (*Sifre to Deuteronomy. An Introduction*). Ипак, тај покушај утемељен је на грубим критеријумима, па је на тој основи веома тешко разграничити *Сифру* и СифреПонз. На основу *Neusner*-ових критеријума халахички мидраши се, у најмању руку, тешко могу разлучити. Други проблем је то што се делови материјала који се због терминологије сврставају у *Јушмаелову школу* не могу идентификовати на такав начин.

Исказ у Санх 86а о томе да анонимни део *Сифре* вероватно потиче од р. Шимона, по *Epstein*-у (ITL, 705 и даље) највише би одговарао халахичком делу СифреПонз, пошто се нека анонимно уведена места у другим рабинским текстовима наводе под именом р. Шимона б. Јохаја. Исто се односи и на Рабија и р. Хискију: *Epstein* настоји да идентификује те рабине на основу употребе СифреПонз у њиховим школама, као и код Јоханана бар Напахе (ITL, 709), кога је *D. Hoffmann* (70 и даље) сматрао редактором СифреПонз.

*L. Finkelstein* (M3 Assaf) детаљно је изложио претпоставку о настанку СифреПонз када је реч о халахичком делу. Полазећи од места где се у СифреПонз заступа Шамајева халаха, насупрот Хилеловој, он то повезује са шамајевцем Елиезером бен Хирканом, чији су ученици још у време Јоханана бен Закаја започели с редакцијом *Сифре* (*Finkelstein* посебно указује на места која говоре о суду у Јавнеу). Акива је вероватно касније користио СифреПонз у својој школи, допуњавао текст, кориговао га и прилагођавао Хилеловом мишљењу, али ипак није избрисао трагове ранијих редакција (423 и даље).

*Finkelstein*-ова теза не може се доказати. Елиезера не треба сматрати шамајевцем – он се само понекад слаже с мишљењем те школе (*Neusner, Eliezer*, II, 309). Тачно је да су СифреПонз и *Сифра* ближе Елиезеровој традицији него, на пример, Мех (исто, 226–233), али се ипак у том делу не може наћи неко посебно егзегетско интересовање, а нарочито не особен егзегетски метод (387–398). *Finkelstein* и *Epstein* у својим реконструкцијама на основу историјског развоја целокупног списка разматрали су поједине традиције и могуће изворе СифреПонз. Ипак, њихове оцене нису сасвим основане. Чак и за халахички део СифреПонз можемо да говоримо само о времену настанка коначне редакције. То је касни III век, а не време око 400. године, што је мишљење *Albeck*-ове школе.

Исто се односи и на *хаїадске делове* §§1–54 и 304–357, који потичу из *Јишмаелове школе* или су с њом повезани по терминологији, именима рабина и другом. *J. N. Epstein* (ITL, 627 и даље) указује на нејединственост хагадских делова. Само §§31–54 (Понз 6, 4–9; 11, 10–28) има типична обележја I групе (такође и паралеле са Мех); на супрот томе, §§1–25, 26–30 и 304–357 састављени су из различитих извора, што показују имена рабина и, пре свега, мешовита терминологија. Хагадски материјал халахичких мидраша, међутим, много је значајнији од халахе. Рана историја рецепције СифреПонз (или макар њеног материјала) види се у таргумима на Понз [*I. Drazin*, *Targum Onqelos to Deuteronomy*, NY 1982, 8–10, 43–47, показује зависност *Онkelоса* од *Сифре*; уп. и *P. Grelot*, у RB 88 (1981) 421–425].

### і) Коментари

Коментари су исти као за СифреБр зато што су оба дела предата као целина. Понз део коментара који се приписује Рабаду: *Pseudo-Rabad. Commentary to Sifre Deuteronomy edited and annotated according to manuscripts and citations by H. W. Basser*, A 1994 (одељак *Хаазину* већ у *исїи*, In the Margins 182 и даље).

## 9. Миграш Танаим

*Литература*: *Ch. Albeck*, Untersuchungen 156 и даље; *H. Basser*, Midrash Tannaim, EMidr 510–520; *J. N. Epstein*, ITL 631–633; *M. I. Kahana*, The Importance of Dwelling in the Land of Israel According to the Deuteronomy Mekhilta (јевр.), Tarbiz 62 (1992) 501–513; *исїи*, EJ<sup>2</sup> XIII 792–793; *E. Z. Melammed*, Introduction 219–222.

*D. Hoffmann* је назив МдТан дао халахичком мидрашу на Понз који је реконструисао. Други истраживачи дају првенство називу *Мехилїа* на Понз да би тако нагласили повезаност са Мех и надовезујући се на Мајмонидову изјаву у предговору за *Мишне Тора* о томе да је Јишмаел вероватно написао *Мехилїу* на Изл до Понз.

### а) Тексти

*D. Hoffmann* је већ 1890. године сакупио цитате из МхГ како би доказао постојање халахичког мидраша на Понз (на 12–26, не само на прво и последње поглавље): *Ueber eine Mechilta zu Deuteronomium*, J3 I. Hildesheimer, B 1890, 83–98 и јеврејски

део 3–32. S. Schechter је затим објавио два фрагмента из Генизе: Geniza Fragments, JQR 16 (1904) 446–452; The Mechilta to Deuteronomy, JQR 16 (1904) 695–701. Од њих је Hoffmann, са цитатима из МхГ, начинио основу свог издања текста: Midrasch Tannaim zum Deuteronomium, два дела, В 1908/1909, репр. 1984. Још један фрагмент из Генизе: S. Schechter, Mekhilta le-Debarim Paraschat Re'e, J3 I. Lewy, Breslau 1911, јеврејски део 187–192. Пошто је фрагмент објављен у JQR 16, 695 и даље, неправилно пренет, J. N. Epstein га је поново објавио: Mekhilta le paraschat Re'e, МЗ Н. Р. Chajes, W 1933, јеврејски део 60–75 = Studies II 125–140. Hoffmann је у свом издању коришћивао фрагмент без позивања на рукописе. Касније потврде текста, од којих је две познавао L. Finkelstein, али их је повезивао са СифреПонз, налазе се у: M. Kahana, New Fragments of the Mekilta on Deuteronomy (јевр.), Tarbiz 54 (1984) 485–551 (два неповезана листа из Генизе: Понз 1,14–16; 1,30; 3,23); *исџи*, Citations of the Deuteronomy Mekilta Ekev and Ha'azinu (јевр.), Tarbiz 56 (1986) 19–59; *исџи*, Pages of the Deuteronomy Mekhilta on Ha'azinu and Wezot ha-Berakha (јевр.), Tarbiz 57 (1987) 165–201 (два листа јемениских рукописа из XIV–XV века с мидрашем на Понз 32, 36–39 и 33, 3–4); реаговања на тај рад: H. Fox, Tarbiz 59 (1989) 229–231, и H. Z. Basser, исто, 233 и даље (*исџи*, In the Margins, 63–66); одговор M. Kahana, исто, 235–241. В. и H. Fox, The Relationship between the Midrashim Sifrei and Mechilta to Deuteronomy: on the Nature of Yemenite Midrashic Compilations (јевр.), Alei Sefer 17 (1992) 97–107 (на СифреПонз 47 и Мех на Понз); нова едиција фрагмената: Kahana, Genizah Fragments I 338–357; *исџи*, Manuscripts 108–111.

На основу поређења фрагмената из Генизе са МхГ Epstein (ITL, 632 и даље) закључује да аутор МхГ није имао на располагању потпун рукопис *Мехилте на Понз*; код текстова који имају паралеле у вТ или СифреПонз аутор их је међусобно комбиновао; он није једноставно преузимао из *Мехилте на Понз* оно што се не налази у *Сифри*. Само око половина цитата у МхГ, по Hoffmann-у, заиста потиче из Мех на Понз. То је могуће проценити на основу унутрашњих критеријума (система тумачења, имена рабина, терминологије). Даља анализа делова текста које је публиковао Kahana унапредиће разматрање МдТан.

#### б) Особености и настјанак

МдТан је био халахички мидраш који је обухватао цео Понз. Фрагменти из Генизе документују, на срећу, управо прелаз са Понз 11 на Понз 12, дакле прелаз с хагадског на халахички део.

Они делом оправдавају *Hoffmann*-ову одлуку да се за хагадски део СифреПонз преузму §§1–54, допуњени са МхГ и §§304 и даље. Првобитна подела подразумевала је, као што показују фрагменти из Генизе, параше и халахот.

Имена рабина, егзегетски метод и терминологија сврставају МдТан у I групу (*Јишмаелову школу*) халахичких мидраша. Због фрагментарности и делимично сумњивог стања текста не може се ништа ближе рећи о историји настанка и о времену коначне редакције; оцена о другим халахичким мидрашима може се и овде привремено применити као радна хипотеза.

### 10. Сифре зуџа на Књију йоновљених закона (СЗ на Понз)

*Литература:* М. I. Kahana, Sifre Zuta on Deuteronomy. Citations from a New Tannaitic Midrash (јевр.), J 2002; *исџи*, Citations from a New Tannaitic Midrash on Deuteronomy and Their Relationship to Sifre Zuta (јевр.), nth WCJS (J 1994) C I 23–30; *исџи*, Drisha we-heqira le-'or heqirata shel drasha hadasha be-Sifre Zutta le-Devarim, in J3 Dimitrovsky 112–128; *исџи*, EJ<sup>2</sup> XVIII 566.

Из коментара на Понз караита Јешуе бен Јехуде (XI век), који су сачувани у рукопису, као и на основу појединих ексцерпата у *Пиџрон Тори* и мидраша *Hadash 'al ha-Tora* (*J. Mann*, *The Bible as Read and Preached in the Synagogue II*, Cincinnati 1966, 7–129) М. *Kahana* је издвојио тумачења око 95 стихова Понз. Првобитно из је сматрао Мехилтом на Понз, да би их сада услед уочљивих сличности са СЗ на Бр у погледу терминологије, технике тумачења и имена рабина идентификовао као СЗ. СЗ на Понз и СЗ на Бр повезује читав низ тумачења, док је осам имена рабина потврђено само у та два мидраша. У погледу приступа тумачењу СЗ на Понз блиске су *Акивиној школи*. Као и у СЗ на Бр, цитати из М јасно одударају од уобичајног текста М. О структури СЗ на Понз мало се шта може рећи. На основу једног цитата код Јешуе бен Јехуде може се закључити да овај мидраш, као и СЗ на Бр, није био уврштен ни у једну тематску целину. Иако су многа питања још отворена, могуће је, дакле, да се ради о остацима трећег халахичког мидраша на Бр.

### III. Најстарији мидраши тумачења

#### 1. Раба Књије Џосџања (ПостР)

*Литература:* Ch. Albeck, Einleitung zum Bereschit Rabba, im Anhang zur Textausgabe Theodor-Albeck том III, J<sup>2</sup>1965 (јевр.); Ph. S. Alexander, Pre-Emptive Exegesis: Genesis Rabba's Reading of the Story of Creation, JJS 43 (1992) 230–245; H.-J. Becker, Die großen rabbinischen Sammelwerke Palästinas. Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba, Tüb. 1999 (уп. Ch. Milikowsky); R. N. Brown, The enjoyment of Midrash. The use of the pun in Genesis Rabba, дисертација, HUC-JIR 1980 (Univ. Microfilms, Ann Arbor 1980); *исџи*, A Note on Genesis-Rabba 48:17 (јевр.), Tarbiz 51 (1981) 502; *исџи*, The Term 'Etmaha in Genesis Rabba, HUCA 56 (1985) 167–174; J. N. Epstein, IAL 287–290 (веза са пТ); Abr. Goldberg, Be'ayot 'arikha we-siddur be-Bereshit Rabba uve-Wa-yiqra Rabba she-terem bau 'al-pitronan, Talmudic Studies III/1, 130–152; M. Guttmann – B. Heller, EJ (1931) VII, 241–247; J. Heinemann, The Structure and Division of Genesis Rabba (јевр.), Bar-Ilan 9 (1971) 279–289; M. D. Herr – St. G. Wald, EJ<sup>2</sup> VII 448–449; M. Lerner, Anlage des Bereschith Rabba und seine Quellen, B 1882; A. Marmorstein, The Introduction of R. Hoshaya to the First Chapter of Genesis Rabba, J3 L. Ginzberg, NY 1945, 247–252; E. Martín Contreras, La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en Génesis Rabbah, Estella 2002; O. Meir, The Darshanic Story in Genesis Rabba (јевр.), TA 1987; *исџа*, Chapter Division in Midrash Genesis Rabbah (јевр.), 10<sup>th</sup> WCJS (J 1990) C I 101–108; *исџа*, A Garden in Eden – On the Redaction of Genesis Rabba (јевр.), Dappim 5/6 (1989) 309–320 (о подели на поглавља); *иста*, Questions and Answers: On the Development of the Rhetoric of the Mahaloket (Conflict of Opinions) in the Palestinian Rabbinic Literature (јевр.), Dappim9 (1993) 155–174; *исџа*, The Redaction of Genesis Rabba and Leviticus Rabba (јевр.), Teuda 11 (TA 1996) 61–90; C. Mi-likowsky, On the formation and transmission of Bereshit Rabba and the Ye-rushalmi; questions of redaction, text-criticism and literary relationships, JQR 92 (2002) 521–567 (о H.-J. Becker); A. Mirsky, Midrash Tanna'im le-Bereshit, J 2000 (о танаитском супсрјату Берешит рабе); J. Neusner, Comparative Midrash. The Plan and Program of Genesis Rabbah and Leviticus Rabbah, A 1986; *исџи*, Judaism and Christianity in the Age of Constantine, Chicago 1987; *исџи*, Introduction 355–381; *исџи*, EMidr 88–121; H. Odeberg, The Aramaic Portions of Bereshit Rabba. With Grammar of Galilean Aramaic, Lund – Le 1939; L. I. Rabinowitz, The Study ofa Midrash, JQR 58 (1967) 143–161; C. Thoma – S. Lauer, Die Gleichnisse der Rabbinen II: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1–63, Bern 1991; C. Thoma – H. Ernst, Die Gleichnisse der Rabbinen III: Von Isaak bis zum Schilfmeer: Берешит раба 63–100; ИзлР 1–22, Bern 1996; T. Thorion, MASHAL-Series in Genesis Rabba, ThZ 41 (1985) 160–167; Zunz, GV 184–189.

## а) Назив

ПостР, према јеврејском називу *Књије њосџања*, назива се и *Берешити раба*; под тим називом појављује се већ у спису *Халахотт Гедолоит*, у *Аруху* и на другим местима. Рано су потврђени и називи *Берешити раби Ошаје*, *Берешити раба раби Ошаје* и *Барајџа Берешити рабе*. Неразјашњено је ипак зашто се коментар назива *Раба*. *Zunz* је претпоставио (GV, 187) да је првобитни назив био *Берешити р. Ошаје раба*. Касније је вероватно име р. Ошаје, по коме је мидраш назван јер почиње са *р. Ошаја њаџах*, отпало и остало је *Берешити раба*. Приговори том решењу почивају на низу текстова у којима се помиње само р. Ошаја, а не р. Ошаја Раба (О. Раба постоји, на пример, у тексту из Генизе). Назив *Берешити раба*, *Велико њосџање*, не користи се да би се текст разликовао од библијског, јер би се тада сваки библијски коментар морао називати *Раба*. Постоји могућност да се текст о којем је реч означава као *Раба* да би се разликовао од мањег коментара на Пост. Такође је могуће да је он служио за разликовање разрађенијег дела ПостР (параше 1–29) од много концизнијег остатка, као што је сматрао *J. Theodor* [MGW] 38 (1894) 518, по којем је *Раба Књије њосџања* састављена од два мидраша], или да би се текст разликовао од мањег мидраша на Пост. Због заједничког предања с другим мидрашима на *Петокњижје*, назив *Раба* пренет је и на њих, а касније и на *Меиле*.

## б) Садржина и трајање

ПостР је мидраш тумачења на Пост. Он делом даје једноставна објашњења речи и реченица, а делом пружа кратка или обимна хагадска разјашњења и излагања, често слабо повезана с текстом и испреплетана са изрекама и поређењима. Од параше 93 прекида се с разјашњењима стих по стих (с тим што се и раније многи стихови превиђају). Рукопис *Vatican 30* садржи параше 95–97 у другачијој верзији, коју би требало сматрати првобитном.

Штампана издања обухватају обично 100 параша, а рукописи од 97 до 101 параше (рукопис *Vatican 30* обухвата 101 парашу). Нумерација се разликује почев од параше 97 (у рукопису *Vatican 30* параша 98). У рукописима и штампаним издањима нумерација се разликује и код параша 40–43. Неке традиције деле парашу 40 на 40 и 41, али спајају парашу 43 са 43. парашом из других традиција, те на овом месту поново долази до уједначености.

Насупрот халахичким мидрашима, ово дело посебно обележавају проемијуми (неки од њих су каснији). Све параше, осим

седам (13, 15, 17, 18, 25, 35, 37), имају једну петиху или више њих. *Albeck* (12) проналази у ПостР (параше 1–94 и 95–97 по рукопису *Vatican 30*) укупно 246 петиха, које најчешће почињу стихом из *Кеџувима*, а већином су анонимне (170). Број петиха на почетку параша варира између једне (у 38 параша) и девет (у 53. параша).

По којем је принципу установљена подела параша? *Albeck* (97) следи *Theodor*-а у претпоставци да су параше већином биле подељене по „затвореним“ и „отвореним“ одељцима Библије (*сеџу-моџ* и *џеџухоџ*; уп. *J. M. Oesch, Petucha und Setuma, Freiburg-Göttingen 1979*), а у појединим случајевима и по трогодишњем циклусу читања у Палестини. Ипак, то објашњење не одговара већем делу параша. Због тога *J. Heinemann* покушава да тумачење започне од петиха. Њих би обично требало очекивати пре седера на које се проповеда. Палестински циклус познаје нешто више од четрдесет седера на Пост. Када у ПостР једна параша одговара почетку седера, обично постоје два или више проемијума; тамо где то није тако, петихе или нема (седам пута) или постоји кратка, рудиментарна или чак неоригинална петиха. То наводи на закључак да је подела ПостР првобитно настала по седерима палестинског редоследа читања. *Heinemann* сматра да се вероватно због обима материјала направило даљих педесет до шездесет одељака, а испред њих су, тамо где је то било могуће, стављани проемијуми, како би се тим алтернативним решењем постигло равномерно грађење мидраша. Пошто се параше веома разликују по дужини, *O. Meir* претпоставља да је постојао другачији принцип поделе, а он је подразумевао тежњу ка стварању смислених тематских јединица и супротстављање уситњавању какво је постојало у егзегетским мидрашима.

### в) Извори Рабе Књи́ге постања

Редактор мидраша ослања се на изобиље рабинских традиција. Понекад је тешко разлучити да ли је он пред собом имао записане текстове и слободно их цитирао или је користио заједничку усмену традицију. Претпоставка о заједничкој усменој традицији могла би првенствено да разјасни паралеле ПостР с Филоном, Јосифом и литературом између два Завета. Не треба занемарити то да су овакве традиције, које у рабинском јудејству, наравно, нису биле неговане (бар не отворено), постале познате захваљујући додирима и дискусијама с хришћанима. Такви међусобни утицаји у Палестини још нису довољно истражени.

ПостР (издање Th.–A. 198, 461, 1151) три пута се изричито позива на Акилин превод Старог Завета на грчки. Садржи



многобројне паралеле с таргумима, често с јасним указивањем на таргум. Постојање разлика у тексту разумљиво је пошто су таргуми доживели динамичан развој током дугог периода обележеног многим утицајима. Али чак и код многобројних цитата из М и барајти (са упућивањем или без њега) редактор се није дословно држао текста који ми познајемо као традиционалан. Стога *Albeck* може и код дословних паралела са Т да негира непосредну позајмицу из Т, с једне стране зато што се многе паралеле налазе и у пТ, али првенствено зато што је ту обично реч о хагади, чије је порекло тешко утврдити. Слично је и с халахичким мидрашима: *Albeck* сматра да ни они нису коришћени за ПостР (када не постоје други докази, онда једноставно тврдећи да се халахички мидраши не користе ни у пТ, стр. 64).

Јасан суд о непосредном коришћењу појединих списа није могућ, што је уобичајено у историји рабинске литературе. Извесно је, међутим, да је редактор ПостР био врло добро упознат са садржином М, Т, халахичких мидраша и таргума.

Посебан значај за датовање ПостР има питање о томе да ли је редактор користио наш пТ или није. *Frankel* (Mabo, 51b–53a), као и *Zunz* (GV, 185), заступао је мишљење да је пТ коришћен за ПостР и да је ту тумачен. *Albeck* је, с друге стране, на основу обимног поређења које је обухватило око 220 паралелних места показао како је за ПостР коришћен пТ који је наликовао нашем пТ, али је ипак био другачији од њега (таква аргументација несигурна је када је реч о предању текста пТ и ПостР). То да је за ПостР коришћена та друга верзија пТ, а да није било обратно, може се, по *Albeck*-у, закључити пре свега на основу халахичких изрека у ПостР. Готово све оне „поучаване су прво као разјашњење или додатак *Мишне*, а не текста *Торе*. То значи да их је редактор ПостР копирао из *Талмуда* који је имао за *Мишну*“ (67). На основу тога исто се може закључити и за хагаду на свим оним местима где у ПостР постоје паралеле са пТ, мада ту треба рачунати с многобројним изворима. Насупрот томе *H.-J. Vecker* показује да се ни у халахичким, а ни у хагадским паралелама између пТ и *Берешити рабе* не може доказати коришћење пТ (било у нашој, било у некој другој верзији); оба се наведена дела, штавише, ослањају на исте изворе, делом и у различитим писаним рецензијама.

#### і) Редакција и датовање Рабе Постања

У предговору за *Мишне Тору* Мајмонид пише да је „р. Ошаја, ученик нашег светог Рабија, саставио коментар *Књиге йосџања*.“ Он ту мисли на ПостР. То приписивање р. Ошаји произлази из онога

што стоји на почетку ПостР, где су прво наведене речи р. Ошаје. Спис је, изгледа, због свог назива приписан Раби бар Нахманију (вА<sub>3</sub>), на пример у групи рукописа *Сефер ха-Кабале* Аврама ибн Дауда [*Cohen* (123) тај начин читања означава као глосу и упућује на критички апарат].

Датовање у III век (Ошаја) или у време око 300. године (Раба бар Нахмани) није одрживо зато што се у ПостР цитирају вавилонски рабини из времена око 300. године и палестински рабини из времена до око 400. године. Помиње се и Диоклецијан (ПостР 63, 8, Th.-A. 688). *Zunz* (GV, 186) сматра да се место у ПостР 64, 10 (Th.-A. 710–712), где се указује на поновно повлачење дозволе римских власти за изградњу Храма, а о чему ту говори р. Јехошуа бен Хананја, не може посматрати као упућивање на време цара Хадријана. По *Zunz*-овом мишљењу, реч је о погрешно схваћеном извештају о покушају градње Храма под Јулијаном. Историјске недоследности, по њему, показују да је редактор живео дуго након поменутих догађаја. Такво разјашњење текста заправо није неопходно. Њиме се не потврђује датовање ПостР у VI век. Рабини и догађаји који се помињу у ПостР указују на то да је једино прихватљиво време после 400. године. Како се пТ у ПостР не цитира у садашњем облику, али се ипак показује познавање садржине његових последњих слојева, то би значило да се последња редакција мидраша збила отприлике у исто време када и редакција пТ, то јест у V веку, вероватно у његовој првој половини.

О предисторији ПостР мало се зна. Не може се доказати претпоставка да је ПостР проширена верзија мидраша који је започео још р. Ошаја. Двострука тумачења појединих места и њихова међусобна стилска одступања могла би потицати од различитих предступњева ПостР (уп. *R. N. Brown*, „Етмаха“). Сигурно је да је *Раба Постојања* редигована у Палестини. На то указује не само превлађивање палестинских рабина у ПостР већ, пре свега, језик: претежно јеврејски, с многим грчким речима, али постоје и одељци на галилејском арамејском; тај закључак поткрепљује и традиција (Раши на Пост 47, 2, означава ПостР као *Atagath erec Исраел*).

Текст ПостР доживео је у току предаје различита *проширења* (али и изостављања). То се првенствено примећује на основу поређења *Cod. Vat. 30* с другом текстуалном грађом. Још је *Zunz* скренуо пажњу на уметке у парашама 75 (Th.-A. 884–892, 894–896), 91 (Th.-A. 1118–1126) и 93 (Th.-A. 1161–1171), који већим делом потичу из *Танхуме*. Остале интерполације појављују се у штампаним издањима.

Zunz је у вези с поглављима 96–100 скренуо пажњу на то да се она разликују од других делова ПостР и нагласио да се велики део садржине слаже с *Танхумом* (GV, 265–7). Осим тога, већина рукописа доноси тумачење Јаковљевог благослова у Пост 49 у млађој рецензији, делимично преузетој из омилија *Танхуме*, која се цитира и у *Аруху* и *Јалкују*. Та верзија означава се као *шиџа хагаша*. *Albeck* (103 и даље) додаје да су поглавља 95 и 96 омилије из *Танхуме* и да их треба заменити оригиналним парашама ПостР 95–97, а које су сачуване у *Vat. 30*. Последње четири параше, 98–101 (односно 97–100 у уобичајеним издањима), јесу оригинални саставни део ПостР, изузев оних одељака у две последње параше који су означени са *лишана ахарина*. Паралеле с *Танхумом* не говоре о томе да је она била извор за ПостР. Захваљујући новом текстуалном материјалу, *L. M. Barth* (*An Analysis of Vatican 30*, Cincinnati 1973, 89 и даље) доказао је аутентичност појединих места у *Vat. 30* која је *Albeck* (104, 108) сматрао додацима.

### г) Тексти

#### 1) Рукописи (ојис: *Albeck*, 104–117)

*Vat. Ebr. 60* у Ватиканској библиотеци најстарији је сачувани рукопис ПостР; он није коришћен у издању Th.–A. M. *Beit-Arie*, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Vatikan 2008, 42, датум рукопис у X век. Факсимил: *Midrash Bereshit Rabba. Codex Vatican 60* (Ms. Vat. Ebr. 60). A previously unknown manuscript, recently established as the earliest and most important version of *Bereshit Rabba*, J 1972; други факсимили: Copenhagen 1981, са енглеским уводом *M. Sokoloff*-а. *M. Sokoloff*, *The Geniza fragments of Genesis Rabba and Ms. Vat. Ebr. 60 of Genesis Rabba* (јевр.), дисертација, J 1971. *исџи*, *The Geniza fragments of Genesis Rabba and Ms. Vat. Ebr. 60 of Genesis Rabba* (јевр.), дисертација, J 1971; *Sokoloff* показује да је око 45 сегмената у првом делу рукописа у уском сродству с паралелама у другим мидрашима; у датој чињеници он види доказ за то да је *Vat. 60* стара рецензија Берешит рабе, коју су користили издавачи тих паралела. Том се мишљењу супротставља *M. Kahana*, *Genesis Rabba MS Vatican 60 and Its Parallels* (јевр.), Teuda 11 (TA 1996) 17–60, који покушава да докаже да ти сегменти текста произилазе из касније обраде и да су, према томе, све верзије Берешит рабе део јединствене основне традиције.

*Vat. Ebr. 30* настао је у X или XI веку у Египту као плод рада тројице писаца (према *Beit-Arie*, *Hebrew Manuscripts in the Vatican*

Library, 19); сматра се најбољом верзијом текста ПостР (*Albeck, Kutscher* и други). Важнији је од старијег рукописа *Vat. Ebr. 60*, иако му недостају почетак и крај, као и одељци у главном делу. Факсимил: *Midrash Bereshit Rabba* (Ms. Vat. Ebr. 30) with an Introduction and Index by *M. Sokoloff*, J 1971. *L. M. Barth, An Analysis of Vatican 30*, Cincinnati 1973; *E. Y. Kutscher, Studies in Galilean Aramaic*, Ramat Gan 1976, 11–41; *M. Sokoloff, The Hebrew of Berešit Rabba according to Ms. Vat. Ebr. 30* (јевр.), *Leschonenu* 33 (1968) 25–42, 135–149, 270–279;

*Рукойис из Бриџанској музеја, Add. 27169*, који садржи ПостР и ЛевР, *Theodor* је одабрао за основни текст свог издања. *Albeck* (105) сматра да је рукопис настао пре 1000. године (на основу глосе према којој се Месија очекује те године), док *Herr* (401) даје рукопис у средину XII века. Опис: *J. Theodor, Der Midrasch Bereschit Rabba*, *MGWJ* 37 (1893), 38 (1894) и 39 (1895), у дванаест наставака.

Други рукописи налазе се у Паризу (*Bibl. Nat. № 149*: ПостР, ЛевР и БрР, настао 1291. године у Арлу), у Оксфорду, Штутгарту и Минхену.

## 2) Фрајменџи из Генизе

Још у издању Th.–A. критички су обрађени поједини листови из Генизе који се налазе у Бодлејани у Оксфорду (делови ПостР 33, 34, 70, 74). У делу у којем је индекс, 146–150, *Albeck* доноси три листа из Кембриџа [објавио их је *E. Levine, JQR* 20 (1907) 777–783] и један из Оксфорда (делове ПостР 1, 4 и 5). Нису разматрани текстови које дају *A. S. Lewis, M. D. Gibson, Palestinian Syriac Texts*, Lo 1900, Plates II и III (транскрибовани текстови: *L. M. Barth, An Analysis of Vatican 30*, 329–335; делови из ПостР 1, 2, 56, 57). *N. Alloni* (*Geniza Fragments*, 51–62) описао је додатне фрагменте, такође дате у факсимилном издању. Палимпсести које он сматра фрагментима једног рукописа заправо су два палимпсеста: један текст исписан је преко хришћанског арамејског текста, а други преко унцијалног грчког текста Новог завета. *M. Sokoloff* је језички анализирао и транскрибовао по редоследу из ПостР познате фрагменте из Генизе, укупно дванаест рукописа (као додатак примерима факсимилног издања сваког рукописа): *The Geniza Fragments of Bereshit Rabba. Edited on the Basis of Twelve Manuscripts and Palimpsests with an Introduction and Notes* (јевр.), J 1982. Начелно о палимпсестима из Генизе, с листама до сада идентификованих текстова, в. *M. Sokoloff, J. Yahalom, Christian Palimpsests from the Cairo Geniza, Revue d'Histoire des Textes* 8 (1978) 109–132. *Yahalom* (115 и даље) претпоставља да је старији

слој настао оквирно између 500. и 600. године, а млађи најраније око 600. године, мада може потицати и из X века или из још каснијег времена.

### 3) *Штамјана издања* (уј. *Albeck*, 117–138)

Прво штампано издање ПостР је К 1512, када је текст објављен с другим списима *Миграша Рабе* о *Пейокњижју*, вероватно на основу многих рукописа. Један од њих морао је бити сличан рукопису *Vat. Ebr. 30*. Ту се налазе многи додаци који не постоје ни у једном рукопису, а преузети су из пТ, других мидраша и коментара ПостР приписаних Рашију (*Albeck*, 127 и даље). Спис је други пут штампан у Венецији 1545. године, с мидрашима на *Мејиле*, који су прво штампани у Константинопољу око 1514. године, а затим у Пезару 1519. (уп. *M. B. Lerner*, у: *Z. Malachi*, прир., *Yad le-Heiman. The A. M. Habermann Memorial Volume*, Lod 1983, 289–311). Поред првог штампаног издања, коришћен је рукопис, али су у текст унете и многе измене (*Albeck*, 131). Издање из 1545. године потом је послужило као основа за многа штампана издања *Миграша Рабе*, од којих је најважније издање Ром, Вилњус 1887, с бројним традиционалим коментарима. На њега се ослања издање *M. A. Mirkin*-а, *Midrasch Rabba*, 11 томова (ПостР у 1–4), ТА 1956–1967; у том издању узима се у обзир и издање *Th.–A.* Треба поменути и издање *E. E. Hallewy*, *Midrasch Rabba*, 8 томова, ТА 1956–1963. Оба издања дају вокализован текст *Рабā на Пейокњижје*.

За критичко издање *J. Theodor*, *Ch. Albeck*, *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, 3 тома, Ј 1965 (репр. В 1912–1936, са исправкама), као основа је коришћен рукопис из Британског музеја, с тим што је у критичком апарату дат готово читав тада познати рукописни материјал. Издање је изузетно, мада је *Albeck* приметио да је као основу требало користити рукопис *Vat. 30*, а не рукопис из Лондона (таквог је мишљења и *L. M. Barth*, *An Analysis* 120). У међувремену се указала потреба за новим издањем, с обзиром на пронађени материјал из Генизе и рукопис *Vat. 60*, који су *Theodor* и *Albeck* превидели, иако је у каталогу браће Асемани исправно препознат.

### 4) *Превођу*

*A. Wünsche*, *Bibl. Rabb.*, Le 1881, репр. Н. 1967; *H. Freedman*, *M. Simon*, *Midrash Rabba. Translated into English*, 10 томова, Lo 1939, <sup>3</sup>1961 (ПостР 1–2, превод *H. Freedman*); *J. Neusner*, *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary on Genesis. A New Translation*, 3 тома, Atlanta 1985. Италијански: *A. Ravenna*, Turin 1978. Француски: *B.*

*Maruani, A. Cohen-Arazi*, Paris 1987; шпански: *L. Vegas Montaner, Estella* 1994 (само прва половина).

### ђ) Коментари

Издање Берешит рабе V 1567–1568 на унутрашњим маргинама садржи коментаре који су погрешно приписани Рашију [уп. *J. Theodor*, J3 I. Lewy; *R. N. Brown*, An Antedate to Rashi's Commentary to Genesis Rabba (јевр.), Tarbiz 53 (1983) 478; у најмању руку, неки делови морали су настати пре 1291. године]. На спољашњим маргинама налазе се коментари Аврама бен Ашера, ученика Јосефа Кароа из Сафедa и потоњег рабина у Алепу. У издању из Венеције сви коментари носе наслов *Or ha-Sekhel*. У рукопису из Мантове налази се анонимни коментар из XII века [*Y. Ta-Schema*, An Unpublished Early Franco-German Commentary on Bereshit and Vaykra Rabba, Mekilta and Sifre (јевр.), Tarbiz 55 (1985) 61–75]. Средином XIII века р. Исак бен Једаја коментарисао је цео спис *Миграш Раба* и сврстао текст рукописа 5028 JThS у WaR: уп. *M. Saperstein*, The Earliest Commentary on the Midrash Rabba, у: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, прир. *I. Twersky*, C (M) 1979, 283–306; исто у: REJ 138, 1979, 1745 (уп. *M. Bregman*, Midrash Rabbah and the Medieval Collector Mentality, Prooftexts 17, 1997, 63–76, 75). Веома је био раширен коментар *Мајшеној Кехуна* р. Исaхара Баера бен Нафталија ха-Коена (за целокупан текст *Миграш Раба*), завршен 1584. године: део на Берешит рабу појавио се прво у издању *Миграша Рабе* Краков 1587–1588. Аутор је био веома заинтересован за текстуалну/филолошку критику и покушао је да уз помоћ рукописа исправи грешке које су се појавиле у штампаним издањима. За даље коментаре в. *M. Venayahu*, R. Samuel Yaffe Ashkenazi and Other Commentators of Midrash Rabba (јевр.), Tarbiz 42 (1972) 419–460. Савремен коментар укључен је у издање Th.–A., под насловом *Минхай Јехуда*; усмерен је пре свега на критику текста. Једноставни тематски коментари на јеврејском могу се наћи у издањима *Mirkin* и *Hallewy*.

## 2. Раба Плача Јеремијиној (ПлачР)

*Литература*: *J. Abrahams*, The sources of the Midrash Echa rabba, Dessau 1881; *C. N. Astor*, The Petihta'ot of Eicha Rabba, дисертација, JThS NY 1995; *T. Vaarda*, A Graecism in Midrash Echa Rabba 1,5, JSJ 18 (1987) 69–80; *S. J. D. Cohen*, The Destruction: From Scripture to Midrash, Prooftexts

(1982) 18–39 (= *исѿи*, Essays 22–43); G. Hasan-Rokem, „Echah?... Ayekah?“ – On Riddles in the Stories of Midrash Echah Rabbah (јевр.), JSHL 10 f. Part II, J 1988, 531–547; *исѿа*, Perspectives of Comparative Research of Folk Narratives in Aggadic Midrashim – Enigmatic Tales in Lamentations Rabbah, I (јевр.), Tarbiz 59 (1989) 109–131; *исѿа*, Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature, Stanford, Cal., 2000; M. D. Herr, EJ<sup>2</sup> XII 451–452; E. Martín Contreras, Noticias masoréticas en el midrás Lamentaciones Rabbâ, Sefarad 62 (2002) 125–141; J. Neusner, The Midrash Compilations of the Sixth and Seventh Centuries. An Introduction to the Rhetorical, Logical and Topical Program. том I: Lamentations Rabbah, A 1989; *исѿи*, Introduction 510–532; D. Stern, Parables in Midrash, C (M.) 1991; M. Zulay, An Ancient Poem and Petichoth of Echa Rabbati (јевр.), Tarbiz 16 (1944) 190–195; Zunz, GV 189–191.

Текст: S. Buber, Midrasch Echa Rabbati. Sammlung agadischer Auslegungen der Klagelieder, Wilna 1899, прир. Н 1967; M. Krupp, The Yemenite Version of Midrash Lamentations Rabbah (јевр.), 10<sup>th</sup> WCJS (J 1990) C I 109–116; Z. M. Rabinovitz, Ginzé Midrash 118–154; *исѿи*, Genizah Fragments of Midrash Ekha Rabbah (јевр.), 6<sup>th</sup> WCJS, J 1977, III 437–439.

#### а) Назив

ПлачР назива се и *Миграш Трени* или, према почетку на јеврејском, *Еха Рабаѿи*. Назив *Еха Рабаѿи* користи још Раши (на Ис 22, 1, и Јер 40, 1). Првобитно се вероватно односио само на прву главу (у Плач 1, 1, Јерусалим се означава као *рабаѿи ам*), па је накнадно примењен и на остале главе [таквог је мишљења Zunz, GV, 189e; Buber (Mabo, 3a), с друге стране, објашњава да се назив *Рабаѿи* користи да би се овај мидраш разликовао од мањег мидраша на Плач, под називом *Еха зуѿа*]. Други називи су: *Аѿагаѿи Еха (рабаѿи)* (Хананел), *Меѿилаѿи Еха (Арух)*; *Миграш Киноѿи* (Раши на Изл 12, 3); *Миграш Еха* (Раши на Ис 43, 24).

#### б) Текст

*Раба Плача Јеремијиноѿ*, егзегетски мидраш на Плач, с низом петића које му претходе, сачувана је у две рецензије. Једна се налази у првом штампаном издању Пезаро 1519 (репр. В 1926; с другим мегилама ова верзија налази се и у *Миграшу Раби*, Вилњус 1887), а друга рецензија у *Vuber*-овом издању, за које је као предложак коришћен рукопис J. I.4 из библиотеке *Casanatense* у Риму. Ова верзија текста потврђена је у цитатима у *Аруху* и код средњовековних аутора из Немачке, Француске и Италије, док шпански цитати потврђују уобичајну верзију. У рукопису који је користио



*Biber* (на чијем се крају налази потврда о куповини из 1378. године) недостају петихе и *Biber* их преузима из *Cod. 27089* из Британског музеја (рукопис потиче из 1504. године); чак и у том рукопису, који чини деветнаест различитих списа, недостају петихе 1–4, и за њих се указује на ПрК као извор. Још пет рукописа сачувано је у Парми, а међу њима је и рукопис *De Rossi 1240* (само почетак Мидраша), написан 1270. године; два рукописа налазе се у Ватиканској библиотеци, један у Оксфорду, један у Минхену (из 1295. године); текст рукописа из Минхена наликује оном у првом штампаном издању и можда му је служио као предложак (историјски речници Академије за јеврејски језик (*Ma'agarim*) користе га као основни текст); опис рукописа; *Biber, Mabo, 73–77*).

*Rabinovitz* је објавио многе фрагменте из Генизе: фрагмент који чине три листа и који се налази у Кембриџу садржи текст више петиха, лист из Петрограда садржи мидраш на 1, 17 и 16, лист из Кембриџа доноси мидраш на 3, 64–4, 2. Фрагменти су писани оријенталним писмом и *Rabinovitz* их датирају у XI или XII век. Према редоследу текста, садржини и језику прилично одступају од обе познате верзије; они више одговарају првом штампаном него *Biber*-овом издању. Фрагменти показују како су у току традирања текста грчке речи биле кварене, ретки рабински изрази мењани, језик прилагођаван стилу вТ, односно средњовековном јеврејском, и како је редослед у тексту такође претрпео многе измене. Упркос малом обиму, фрагменти из Генизе важни су јер сведоче о раној фази развоја мидраша. Критичко издање припрема *P. Mandel*, према чијем је мишљењу подела на две форме текста старија од X века (уп. *исџи*, *Midrash Lamentations Rabbati: Prolegomenon, and a Critical Edition to the Third Parasha*, јевр., дисертација Ј 1997; *исџи*, *Between Byzantium and Islam: The Transmission of a Jewish Book in the Byzantine and Early Islamic Periods*, у: *Y. Elman, I. Gershoni*, прир., *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven 2000, 74–106).

*Преводу*: *A. Wünsche*, *Bibl. Rabb.*, Le 1881, репр. Н 1967; *A. Cohen*, *Lamentations*, у: *Midrash Rabba*, у преводу на енглески издали *H. Freedmann, M. Simon*, Lo 1939, репр. 1961; *J. Neusner*, *Lamentations Rabbah. An Analytical Translation*, Atlanta 1989.

### в) Садржина и редакција

ПлачР почиње многобројним петихама, о којима ће још бити речи. Коментар је подељен у пет парашијота, у складу са пет глава у Плач. Садржи подрбно тумачење стихова, разјашњење речи

и појмова, али и многа поређења и приповести. Како је Плач био читан и проучаван 9. ава (у приватном кругу; читање у синагогама изричито је потврђено тек у *Махзор Вийџрију* и никада није сасвим узела маха), и то у знак сећања на уништење Храма 70. године, у тај мидраш уграђене су многобројне приповести о разарању Јерусалима 70. године, али и оне о тешким временима под царевима Трајаном и Хадријаном, као и о добу Бар Кохбиног устанка. Преузете су, затим, и теме из ранијих предања о мучеништвима, као што је позната прича из 2Мак и 4Мак о мајци и њених седам синова који су посматрани као мученици. Поред тога, у тексту се појављују и приче које указују на надмоћност становника Јерусалима над Атињанима (*Krupp*, 113, претпоставља да постоје и каснији додаци; они недостају у јеменским текстовима). Паралеле с Јосифом Флавијем не морају указивати на непосредну употребу његовог дела.

Поред танаита, у ПлачР цитирају се углавном палестински амореји, од којих су најмлађи из IV века. То говори о палестинском пореклу, на шта указује и језик: јеврејски, галилејски арамејски, многи грчки изрази (на пример, *niketes barbaron* у 23. петихи), као и латински одељци (на пример, обраћање Јоханана бен Закаја цару Веспасијану у 1, 5: *Vive domine imperator*).

У ПлачР користе се М и Т, као и Мех, *Сифра* и *Сифре*. У мидрашу постоје многе паралеле са пТ (уп., на пример, 1, 2 са пТаан IV, 59d–60c). Главне разлике у тексту, чини се, више говоре о коришћењу заједничког предлошка него о непосредној зависности. Нејасно је да ли се користи ПрК: оно што се помиње у 1, 2, у додатку на Пс 77, 7 и даље, могло би бити позајмљено из ПрК 17 (М. 281), али се вероватно десило обрнуто.

Сама *Раба Плача Јеремијиној* вероватно је била коришћена за ЛевР, РутР и низ других мидраша. Не може се прихватити да је коришћена за вТ, упркос обимној збирци паралелног материјала у Гит 55b–58a. Утицај вТ на ПлачР не одговара историји редакције мидраша, већ историји традирања његовог текста, као што показују управо фрагменти из Генизе.

*Zunz* (GV, 190 и даље) је датовао спис на основу тобожњих алузија на арапску власт у VII век. Међутим, у *Buber*-овом издању, 77 на 1, 15, поред Едома не стоји Исмаил, већ Сеир. С друге стране, *Buber* (Mabo, 9) је датовао текст прерано, у IV век (јер сматра да је пТ настао 200 година после разарања Храма!). Највероватније време настанка јесте прва половина V века. Популарност мидраша довела је до тога да се с његовим текстом врло слободно поступало: и касније су уметани делови других списа или је текст прилагођаван тексту паралелног предања,

при чему је оригинални материјал уништен. Због тога се касније појединачне интервенције не могу користити за процену редакције мидраша, а покушај датовања односи се само на првобитни облик мидраша, вероватно најверније представљен у фрагментима из Генизе.

### і) *Петихе*

Петихе, које чине почетак мидраша, сачињавају више од четвртине дела. Има их тридесет четири, с тим што су друга и тридесет прва састављене од по два проемијума, тако да их је укупно тридесет шест: то је вероватно намерно учињено, јер је 36 бројна вредност речи *еха*. Петихе одговарају класичном обрасцу; двадесет полази од пророчких текстова, тринаест од *Сјиса* (од тога две од самог *Плача*), три од *Петокњижја*.

Не може се рећи *ио којем су ѝринцију љетихе расѝоређене*. *Herr* (1377) претпоставља да су поређане по броју петиха које су дали поједини рабини, с тим што се почиње од рабина који су дали четири петихе, док су на крају они који су дали само по једну. То, међутим, не одговара редоследу у *Viber*-овом издању нити редоследу у другим штампаним издањима (који се ту подударују с *Viber*-ом): на првом месту су три петихе Абе бар Кахана, следе по четири Абахуа, Исака и Ханине б. Папаја, по две Абахуове, Авинове итд.; после три појединачне петихе следе две под Сабдијиним именом; код три (2b, 31b, 34) недостају име и увод. Фрагмент из Генизе показује потпуно другачији распоред петиха: 23, 16, 19, 18, 17, 24, 25; за петиху 16 наводи се Абун уместо Абахуа.

Текст из Генизе показује јединствен завршетак свих петиха: „Када су изгнани, почео је Јеремија да их оплакује и говораше: 'Како усамљен седи ту'“ (Плач 1, 1). У рукописима и штампаним издањима тај стереотипни завршетак петиха делимично је био одбачен. С друге стране, у тексту из Генизе у 24. петихи, за коју се још раније због различитих разлога сматрало да је каснији додатак, недостаје, између осталог, дужи део о туговању Божијем итд. (на пример, *A. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah*, В 1969, 135).

*S. Buber* (Мабо, 4) претпоставља да петихе у текст није унео редактор ПлачР, већ каснији састављач, који је већ, између осталог, користио ПлачР. *M. Zulay*, насупрот томе, сматра да су петихе постојале још у старом пијуту и да су зато у византијско доба морале бити познате (*An Ancient Poem*, 190). Тај аргумент вреди само за поједине делове коришћене у пијуту (по *Zulay*, 21

од 36), а не за све петихе, од којих су неке, изгледа (на пример прве четири), узете из ПрК (или из заједничког материјала, или је било обрнуто?). У (касим) јеменским рукописима недостају прве петихе из штампаних издања (*Krupp*, 113). Историја текста ПлачР показује колико је увод у ПлачР био пријемчив за касније додатке и прерађивања, мада основа петиха можда доиста потиче од редактора мидраша. У овом контексту није суштински важно то да ли петихе (или бар неке од њих) заиста потичу из синагогалних проповеди.

## IV. Омилитички мидраши

### 1. Левийска раба (ЛевР)

*Литература:* Ch. Albeck, Midrash Wa-yiqra Rabba, J3 L. Ginzberg, NY 1945, јевр. том 25–43; N.J. Cohen, Leviticus Rabbah, Parashah 3: An Example of a Classic Rabbinic Homily, JQR 72 (1981) 18–31; Abr. Goldberg, The Term *gufa* in Midrash Leviticus Rabba (јевр.), Leš. 38 (1973) 163–169; *исџиу*, On the Authenticity of the Chapters „Vayehi bahazi hallayla“ (Ex. XIX29) and „Shor o Kesev“ (Lev XXII27) in the Pesiqta (јевр.), Tarbiz 38 (1968) 184 и даље (насупрот Heinemann, Tarbiz); *исџиу*, Be' ayot arikha we-siddur be-Bereshit Rabba uve-Wa-yiqra Rabba she-terem bau al-pitronan, Talmudic Studies III/1, 130–152; J. Heinemann, Chapters of Doubtful Authenticity in Leviticus Rabba (јевр.), Tarbiz 37 (1967) 339–354; *исџиу*, Profile of a Midrash. The Art of Composition in Leviticus Rabba, JAAR 31 (1971) 141–150 (деталније јевр. у Hasifrut, 1969–1971, 809–834); *исџиу*, ЕЈ<sup>2</sup> XII 740742; M. Kadushin, A Conceptual Commentary on Midrash Leviticus Rabbah, A 1987 (репр. Binghamton 2001); D. Künstlinger, Die Petichot des Midrasch rabba zu Leviticus, Krakau 1913; U. Leibner, A Galilean-Geographical Midrash on the Journey of Job's Servant-Lads (јевр.), Cathedra 120 (2006) 33–54 (о Лев 17,4 = ПрК 7,10); M. B. Lerner, Perush qadum le-midrash Wa-yiqra Rabba, J 1995 (анонимни ашкенаски коментатор, 12. в.); M. Margulies, том V његовог издања: Introduction, Supplements and Indices (јевр.), J 1960; O. Meir, The Redaction of Genesis Rabba and Leviticus Rabba (јевр.), Teuda 11 (TA 1996) 61–90; Ch. Milikowsky, Vayiqra Rabba, Chapter 28, Sections 1–3: Questions of Text, Redaction and Affinity to Pesiqta d'Rav Kahana (јевр.), Tarbiz 71 (2001) 19–65; *исџиу*, Vayiqra Rabba, Chapter 30, Sections 1 and 2. The History of its Transmission and Publication and the Presentation of a New Edition (јевр.), Bar-Ilan 30–31 (2006) 269–318; J. Neusner, Judaism and Scripture. The Evidence of Leviticus Rabbah, Chicago 1985; *исџиу*, The Integrity of Leviticus Rabbah. The Problem of the Autonomy of a Rabbinic Document, Chico 1985 (сажето у PAAJR 53, 1986, 111–145; уп. S. D. Fraade, Prooftexts 7, 1987, 179–194); *исџиу*, Appropriation and Imitation: The Priority of Leviticus Rabbah over Pesiqta deRab Kahana, PAAJR 54 (1987) 1–28; *исџиу*, Introduction 382–410; Z.M. Rabbinvitz, Two supplements to the collection of liturgical poems by Yannai (јевр.), 4<sup>th</sup> WCJS, J 1968, II 49 и даље (употреба Лев); R. S. Sarason, The Petichtot in Leviticus Rabba: „Oral Homilies“ or Redactional Constructions?, JJS 33 (1982) 557–567; B. L. Visotzky, Anti-Christian Polemic in Leviticus Rabbah, PAAJR 56 (1990) 83–100; *исџиу*, Jewish-Christianity in rabbinic documents; an examination of „Leviticus Rabbah“, у: S. C. Mi-mouni, прир., Le judéo-christianisme dans tous ses états, P 2001, 335–349; *исџиу*, Golden Bells and Pomegranates, Studies in Midrash Leviticus Rabbah, Tüb. 2003; *исџиу*, Al kamma me- eqronot ha- arikha shel Wa-yiqra Rabba, J3 Y. Fraenkel, 333–345; Zunz, GV 191–195.

## а) Назив

Према почетку Лев на јеврејском, у рукописима се обично наводи као *Вајукра раба* (*Раба* је преузето од ПостР), повремено као *Хаїадагџи Вајукра*, *Хаїада Вајукре* и слично.

## б) Тексти

*Margulies* је као основу свог издања користио рукопис *Add. 27169, № 340*, из Британског музеја, који обухвата ПостР и ЛевР и који је такође био предложак за издање ПостР *Theodor, Albeck* (*Albeck*-ов опис рукописа: *Mabo*, 105 и даље). *Vatican. Cod. Hebr. 32* (факсимил Ј 1972) обухвата, поред ЛевР, и СифреБр и Понз и могао би потицати из X или XI века. На основу истих израза и скраћивања произлази да су рукопис ЛевР и рукопис из Британског музеја имали заједнички предложак. Истој текстуалној породици припада рукопис 149 из Националне библиотеке у Паризу, који обухвата и ПостР и почетак БрР и који потиче из 1291. године. *Margulies* је делимично користио рукопис *Munich 117* (из 1433. године). Други рукописи (сви каснији) налазе се у Бодлејани у Оксфорду и у Јерусалиму.). *M. Schlüter – Ch. Milikowsky, Wayyiqra Rabba through History: A Project to Study Its Textual Transmission*, у: *J. Targa-rona Borrds – A. Sdenz-Badillos*, (прир.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, L 1999, I 311–321. Синопса свих текстуалних сведочанстава као резултат овог пројекта доступна је на интернету, на адреси: <http://www.biu.ac.il/JS/midrash/VR>.

*Фрагменти ЛевР из Генизе* описује *Margulies*, V, 3–86, и доноси већи њихов део; укупно постоји четрдесет листова из седамнаест рукописа. Најстарији (*Margulies*, V, 3: IX век) и најважнији фрагмент јесте рукопис *Heb. C. 18 F. 17–22*, из Бодлејане, делимично вокализован; опис: *N. Alloni, Geniza-Fragments*, 63 и даље, факсимил 155–166. И код ЛевР текст у фрагментима из Генизе најстарији је и најмање искварен.

*Прво шћамјано издање*: К 1512, затим V 1545. Штампана издања заснована су, пре свега, на рукопису истог типа као што је онај из Париза, мада су коришћени и други предлошци. ЛевР се налази у свим традиционалним штампаним издањима *Миграша Рабе*: *Mirkin, Midrasch Rabba VII–VIII*, и *Hallewy, Midrasch Rabba V*. *Кријичка издања*: *M. Margulies, Midrash Wayyiqra Rabbah. A Critical Edition based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, 5 томова, J 1953–1960.

*Преводу*: *A. Wünsche, Bibl. Rabb. V, Le 1883*, репр. Н 1967; *J. Israelstam, J. J. Slotki*, том IV издања Мидраш Рабе из Сонћина,

Lo 1939, <sup>3</sup>1961; J. Neusner, *Judaism and Scripture. The evidence of Leviticus Rabbah*, Chicago 1986 (ново издање: Components X, 3 тома, 1997; том 3: Topical and Methodical Outline).

### в) Садржина и подела

ЛевР се састоји од тридесет седам тематски релативно јединствених одељака који се односе на Лев. Свака глава почиње петихама (једино одељци 2, 5 и 22 отпочињу само једном петихом). Следи главни део (у фрагментима из Генизе редовно се уводи са *iyufa*) са есхатолошким завршетком – хатимом. Око две трећине петиха су анонимне (по *Albeck*-у, осамдесет осам од 126; по *Sarason*-у, тридесет пет од 122 приписано је појединим рабинима, већином накнадно, што се види по цитатима наведеног рабина у самој петихи). Велики део представља књижевна остварења, што показују стереотипни прелази на стихове седер, као и паралеле у рабинској литератури, где се исти материјал не појављује у оквиру једне петихе.

Подела на тридесет седам омилија вероватно следи палестински редослед читања, у којем постоји само неких двадесет до двадесет пет седера на Лев. *J. Heinemann* покушава да реши тај проблем ставом да су неке проповеди биле додате касније (наравно врло брзо, пошто су сачуване у свим рукописима). Од пет глава сачуваних и у ПрК (све су омилије за празнике) он сматра ЛевР 20, 29, 30 (= ПрК 26, 23, 27) првобитним деловима ПрК, вероватно и 27 (= ПрК 9) (по *Goldberg*-овој критици у ЕЈ). Само је 28. глава (= ПрК 8), по њему, прилично извесно, била првобитна у ЛевР и касније је унета у ПрК.

*Heinemann* сматра да је ЛевР 2 вероватно неаутентичан. Та глава је, слично као и ЛевР 1, омилија на Лев 1, 1: још два таква примера две омилије на један седер јесу ЛевР 4 и 5, као и 20 и 21–20, с тим што глава 20 припада ПрК, а требало би да четврта глава припада самом седеру који почиње са Лев 4, 13 (а не 4, 1 и даље). *Heinemann* покушава да разјасни већи број омилија у односу на циклус читања претпоставком да циклус који је у основи ЛевР у великој мери одступа од уобичајеног и да је отуда ЛевР допуњен омилијама на уобичајене перикопе.

Супротно гледиште заступа *J. Neusner* (*The Integrity*), који на основу реторичког плана омилија покушава да закључи како је свих пет глава заједничких са ПрК првобитно припадало ЛевР, пошто оне у потпуности одговарају литерарној схеми те књиге. Он не прихвата *Heinemann*-ову аргументацију, нити се бави



проблемом у вези са ЛевР 2. Остаје да се истражи да ли *Neusner*-ови критеријуми задовољавају. *Neusner*-ови књижевни критеријуми нису довољни, па *Visotzky* (*Golden Bells* 10–22) поново аргументује у прилог томе да је ЛевР из ПрК, поред осталог материјала, преузела свих пет омилија.

*Milikowsky* је значајно допринео дискусији указавши на то да овде не смемо једноставно претпоставити да је једно дело непосредно преузело одређене сегменте другог дела, већ да морамо рачунати с тим да су она имала заједнички узор. Тачно је да ЛевР често садржи старију верзију, али је ПрК у пет заједничких поглавља расположиви материјал свесно редиговао, а не само копирао. Текст ЛевР 28–30 у рукопису из Лондона има велике празнине, али зато три пута упућује на ПрК, одакле су онда други рукописи и прво штампано издање допунили текст. Уз помоћ сегмената који нису паралелни с ПрК у ЛевР 28, 1–3 (уп. *Tarbiz* 71) може се реконструисати првобитна верзија ЛевР, која је старија од паралела у ПрК. Насупрот томе, у ЛевР 30 (*Bar Ilan* 30–31) паралеле су преузете непосредно из ПрК.

По облику се проповеди у ЛевР обично посматрају као литерарне омилије. Првобитни слојеви оригиналних проповеди више се не могу открити. *Neusner* чак сумња да се поглавља формално могу посматрати као проповеди.

В. *Visotzky* (*Golden Bells*, J3 *Fraenkel*) одлучно доводи у питање схватање ЛевР као проповедног мидраша. ЛевР није збирка проповеди које је неко у неком тренутку заиста и одржао, а није ни приручник за проповеднике. Ни његова подела на 37 поглавља не може се објаснити помоћу читалачког циклуса. Заправо, ЛевР је пре дело сакупљача са енциклопедијским тежњама, чија је основна намера била „Collecting all the aggadah available on Leviticus and organizing it around select magnet verses“ (*Golden Bells* 14). Овај се сакупљач уз то у извесним појединостима придржавао неког лекционара, али га је истовремено и надграђивао. Пет поглавља која су према мишљењу *Visotzky*-ог преузета из ПрК при том су му служила као узор за поделу на петихе и на главни део. Истовремено се, међутим, (према Луикијану из Самосате) држао и јелинистичких узора, у томе што је прикупљени материјал организовао у проемијуме, док је преостали материјал лабаво при додавао као „тело“ поглавља (*soma*). То објашњава и употребу појма *gufa*, који недостаје искључиво у оних пет поглавља која су паралелна с ПрКк. Према оваквом схватању ЛевР би се као збирка убрајао у јелинистичку провинцијалну књижевност (*Golden Bells* 33). Објашњење односа према ПрК које даје *Visotzky* и даље је проблематично, премда његова теза, свеукупно гледано, решава бројне тешкоће.

## i) Редакција и време настанка ЛевР

Питање редакције и времена настанка ЛевР треба посматрати првенствено у односу на друге рабинске текстове. ЛевР има доста заједничког материјала са ПостР, а заједнички је и језик. *Margulies*, V, XII, верује да су оба списка имала заједничке хагадске изворе и да потичу из исте школе. Насупрот томе, *Albeck* сматра да је ПостР коришћен за ЛевР. Због спољашње форме *Abr. Goldberg* датује ЛевР након ПостР: он даје предност омилитичком мидрашу насупрот мидрашу тумачења ПостР, који је још близак халахичком мидрашу; петихе имају већи значај у ЛевР [KS 43 (1967) 73].

Још нешто повезује ЛевР са ПрК. Поред пет заједничких поглавља, која су, као што је речено, последица каснијих прерађивања, између њих постоје и многобројне паралеле. *S. Buber* и други истраживачи закључили су на основу тога да је редактор ЛевР користио ПрК. *Albeck* (36 и даље) и *Abr. Goldberg*, који га следи, као и *J. Neusner*, насупрот томе, сматрају да ПрК стоји у зависности од ЛевР. *Margulies* (V, XIII) пак сматра да оба дела потичу од истог аутора.

Када је реч о паралелама са пТ, *Albeck* (30 и даље) закључује да је пТ коришћен за ЛевР (и то наш пТ, а не нека друга верзија, као за ПостР), с тим што хагадске паралеле указују на постојање још једног извора. *Margulies* (XIX) доказује да су паралеле (бар већи њихов део) настале због употребе заједничких хагадских извора, а не зато што је пТ коришћен за ЛевР, те да је за пТ могао бити коришћен предлој ЛевР: „Хагадска књига на Лев коју је редактор пТ имао пред собом била је веома слична нашем ЛевР.“ И *L. Moscovitz*, *The Relationship between the Yerushalmi and Leviticus Rabbah: A Re-Exa Examination* (јевр.), 11<sup>th</sup> WCSJ (Ј 1994) С I 31–38, на нивоу редакције (за разлику од каснијих верзија текста) не види непосредно позајмљивање их ЛевР у пТ.

Многобројне паралеле између ЛевР и *Танхуме* потичу делимично из ЛевР. Оне су за *Танхуму* преузете у скраћеном облику (на пример, паралелна места у *Танхуми* обично су анонимна, док у ЛевР носе имена настављача). Указивања на *Танхуму* у ЛевР, нарочито у погледу језика, појавила су се накнадно, што показује поређење са старијим рукописима и фрагментима из Генизе.

Пошто се у ЛевР наводе М, Т и халахички мидраши, док се он, с друге стране, користи за *Миграш Раба Мејилу* (посебно ПнпР и ПропР), а користе га и рани пајтаними, посебно Јанај, време настанка редакције ЛевР сужава се на раздобље између 400. и 500. године. Исто показују и имена рабина у ЛевР, већином

палестинских учитеља из III и IV века. Време настанка могло би се ближе одредити на основу односа ПостР, ПрК и пТ; ипак, не може се сасвим јасно утврдити [тако *Margulies* (XXXII) сматра да је *Левийска раба* настала почетком V века, а *Albeck* да је настала крајем V или почетком VI века]. Језик (галилејски арамејски, доста грчког), давање првенства палестинским рабини-ма, навођење палестинских топонима, а такође и халаха, чији су земљораднички закони били на снази само у Палестини, показују да је Палестина место настанка мидраша.

## 2. *Песиктѝа рав Кахане* (ПрК)

*Литѝераѝура*: *Ch. Albeck*, *Derashot* 105–107. 360 и даље; *R. A. Anisfeld*, *Sustain Me With Raisin-Cakes: Pesikta deRav Kahana and the Popularization of Rabbinic Judaism*, L 2009; *L. M. Barth*, *Literary Imagination and the Rabbinic Sermon*, 7<sup>th</sup> WCJS, *Studies in the Talmud, Halacha and Midrasch*, J 1981, 29–35 (о ПрК 15); *исѝи*, *The „Three of Rebuke and Seven of Consolation“ Sermons in the Pesikta de Rav Kahana*, JJS 33 (1982) 503–515; *Abr. Goldberg*, *On the Authenticity of the Chapters „Vayehi bahazi hallayla“* (Изл XII, 29) and *„Shoro Kesev“* (Lev. XXII,2 7) in the *Pesiqta* (јевр.), *Tarbiz* 38 (1968) 184 и даље; *M. Hirshman*, *Pesiqta deRab Kahana we-Paideia*, J3 Y. Fraenkel 165–178; *B. Mandelbaum*, *Prolegomenon to the Pesikta*, PAAJR 23 (1954) 41–58 (опис рукописа, структура ПрК); *исѝи*, EJ<sup>2</sup> XVI 11–12; *F. Manns*, *La polѝmique contre les judѝo-chrѝtiens en Pesiqta de Rab Kahana* 15, LA 40 (1990) 211–226; *Ch. Milikowsky*, *Vayyiqra Rabba*, Chapter 28, Sections 1–3: *Questions of Text, Redaction and Affinity to Pesiqta d’Rav Kahana* (јевр.), *Tarbiz* 71 (2001) 19–65; *J. Neusner*, *From Tradition to Imitation. The Plan and Program of Pesiqta Rabbati and Pesiqta de Rab Kahana*, A 1987; *исѝи*, PAAJR 54 (1987) 1–28 (о приоритету ЛевР у вези с поглављима заједничким са ЛевР); *исѝи*, Introduction 411–433; *исѝи*, *A Theological Commentary to Midrash. Volume One: Pesiqta de Rab Kahana*, Lanham 2001; *исѝи*, *Pesiqta deRab Kahana, Theology of*, EMidr 663–679; *L. H. Silberman*, *A Theological Treatise on Forgiveness: Chapter Twenty-Three of Pesiqta Derab Kahana*, M3 J. Heinemann, J 1981, 95–107; *исѝи*, *Challenge and Response: Pesiqta DeRab Kahana*, Chapter 26, as an *Oblique Reply to Christian Claims*, HThR 79 (1986) 247–253; *E. R. Stern*, *From Rebuke to Consolation. Exegesis and Theology in the Liturgical Anthology of the Ninth of Av Season*, Providence, RI, 2004, 79–111 (о ПрК 13 и 22); *G. Svedlund*, *The Aramaic Portions of the Pesiqta de Rab Kahana. With Engl. translation, commentary and introduction*, Uppsala 1974; *C. Thoma – S. Lauer*, *Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqta de-Rav Kahana* (ПрК), Bern 1986; *E. Ungar*, *When „Another Matter“ is the Same Matter: The Case of Davar-Aher in Pesiqta DeRab Kahana*, y: *J. Neusner* (прпр.), *Approaches NS* 2 (1990) 1–43; *St. Verhelst*, *Pesiqta de-Rav Kahana*, chapitre 1, et la liturgie

chrétienne, *Liber Annuus* 47 (1997) 129–138; *истѝи.*, *Trois remarques sur la „Pesiqta de-Rav Kahana“ et le christianisme*, у: S. C. *Mimouni*, прир., *Le juéo-christianisme dans tous ses états*, P 2001, 366–380; *Zunz*, GV 195–237.

*Текстѝ*: V. *Mandelbaum*, *Pesiqta de Rav Kahana. According to an Oxford Manuscript with variants ... with commentary and introduction*, 2 тома, NY 1962, <sup>2</sup>1987 (уп. *Abr. Goldberg*, KS 43, 1967, 68–79).

*Преводу*: A. *Wünsche*, *Bibl. Rabb. V*, Le 1884, репр. Н 1967; W. G. *Braude* – I. J. *Kapstein*, *Pesikta de-Rab Kahana*, Phil. 1975; J. *Neusner*, *Pesiqta deRab Kahana. An Analytical Translation*, 2 тома, А 1987 (у другом тому дужи увод за ПрК, у највећем делу исти као у делу *From Tradition to Imitation*; ново издање: *Components XI*, 3 тома, 1997).

### а) Назив

Назив *Песикѝа* (првобитно вероватно у множини: *ѝесикаѝа*; сродно са *ѝасук*, *сѝѝих*) потиче од речи *ѝиска*, *одељак*, *ѝоїлавље*. *Zunz* (GV, 203) претпоставља да се тај назив првобитно односио само на поједине одељке збирке, а да је касније примењен на целокупно дело. Одабран је због тога што мидраш не даје подробан коментар, већ тумачи одељке који су читани на синагогалном богослужењу.

Познато је да је дело, које је првобитно вероватно носило само назив *Песикѝа*, у XI веку називано по рав Кахани (р. Мешулам бен Моше: *Zunz*, GV, 204 и даље). По *Zunz*-у и S. *Biber*-у, тај назив је усвојен зато што највећа целина у тексту (дванаест поглавља која се читају од Шабата пре 17. тамуза) почиње са: P. *Аба бар Кахана ѝаѝѝах*. Ипак, чак и да је спис започињао тим текстом, зашто је назив *Песикѝа* р. *Абе бар Кахане* скраћен на такав начин? V. *Mandelbaum* (ПрК II, енглески увод, XVIII) сматра да ово дело назив дугује помињању р. Кахане на почетку поглавља за Нову годину (у два рукописа), а то поглавље он сматра првобитним почетком текста; требало је да се по том називу ПрК разликује од других дела која су носила назив *Песикѝа*.

### б) Текстѝ

Спис је дуго био познат само на основу цитата, нарочито у *Аруху* и *Јалкуѝу*. *Zunz* је на основу тих цитата реконструисао садржину и структуру дела (GV, прво издање 1832). Његов успех у том подухвату потврдило је издање које је припремио S. *Biber* (Луск 1868) на основу четири касније пронађена рукописа; то издање замењено је *Mandelbaum*-овим текстом. Ипак, *Biber*-ово издање

и даље је корисно због његових коментара и цитата средњовековних ауторитета.

*Buber* је као основу користио рукопис из Сафедa, настао 1565. године у Каиру (= № 47, *Alliance Israélite Universelle, Paris*), допуњен (несистематски) са три друга рукописа; то су: *Oxford, Marshall Or. 24* (у колофону датован у 1291. годину), рукопис *Carmoly, Cambridge Add. 1497* (касни XV или рани XVI век), рукопис *Parma De Rossi Cod. 261:2* (XIII или XIV век, само једанаест глава). *M. Friedmann* [Beth Talmud 5 (1886–1889) 46–53, 78–90, 108–114, 168–172, 197–206] описао је још два рукописа: рукопис *Casanatense 3324* из Рима (рани XVII век, непотпун) и рукопис из Бодлејане, Оксфорд (XV век, текст делимично скраћен).

*B. Mandelbaum* као предлошак користи оксфордски рукопис *Marshall Or. 24*, а наведеним рукописима придружује рукопис *Neubauer 2324/11* из Бодлејане. Он такође користи седам фрагментата из Генизе (JThS, NY; Кембриџ, Оксфорд, Петроград), од којих су посебно значајни они из Кембриџа. У том погледу требало би кориговати опис код *Mandelbaum*-а; в. *N. Alloni, Geniza-Fragments, 71–75*; *N. Alloni, A. Díez-Macho, Pesiqta de Rab Kahana be-Niqqud Erets-israeli, Lechonenu 23* (1958) 57–71. Код две од три јединице текста реч је о палимпсестима – писано је преко грчког текста (*Mandelbaum, I, 13*, омашком говори о латинском, иако се на његовој фоторепродукцији јасно препознаје грчка унцијала) и сиријских текстова, које треба датовати у VIII–X век (*Abr. Goldberg, KS 43, 71*, нап. 1, указао је на *Mandelbaum*-ова одступања у односу на текст у *Leschonenu*-у).

### в) Садржина и сѝрукѝура

ПрК је омилитички мидраш за читања на празнике и посебне Шабате, за које су читања, наравно, рано утврђена. *Zunz* је првобитно одредио двадесет девет писки, почев од Нове године, пошто се у *Аруху* два пута указује на Рош хашану као на *resh йискоѝ*. С друге стране, *Buber*-ово издање, у складу с рукописима које користи, почиње празником Хануке и има тридесет две писке (међутим, он је испустио 31, док су 22. и 30. дуплиране, а 24. није првобитна). *Mandelbaum* у свом издању такође почиње од Хануке, али уочава и исправност *Zunz*-овог поступка, заснованог на рукопису *Oxford 2324/11*, као и на списку књига из Генизе, где се цитира почетак писке Рош хашане. Да би се остало при првобитном редоследу, морало би се почети с другим томом *Mandelbaum*-овог издања. *Goldberg* (KS 72) сумња у исправност

ових аргумената, посебно зато што се у списку књига из Генизе наводе и *гелови књиѝа*. Такође в. *Braude, Kapstein*, XLVII и даље.

*Mandelbaum* (II, XIV–XVII) набраја двадесет осам писки и девет додатака. Поред празничних проповеди, ту су омилије на четири Шабата после Хануке, на три Шабата казне пре 9. ава и на седам Шабата утехе после тог дана, као и на два Шабата после Нове године (за последњих дванаест Шабата као текст проповеди узима се хафтара). Додаци се односе на празник Симхат Торе, који је у Палестини вероватно био од малог значаја. ПрК је збирка годишњих проповеди; празник на крају циклуса слављен је отприлике сваке три и по године; али в. Ха-Калиров пијут у издању *E. Fleischer*-а, где се претпоставља *Симхатѝ Тора*: уп. стр. 277; проповед је посведочена и као завршни део рукописа ПрК с краја 13. века (сачувана је само ова страница: *I. Ta-Shema*, у: *Sefer Gematriot of R. Judah the Pious. Introduced by D. Abrams and I. Ta-Shema*, Los Angeles 1998, 151–153); остали додаци тичу се другог дана Сукота, који је првобитно слављен само у Вавилону, а ту је и низ додатака страних ПрК [*Goldberg* (KS 72) сматра додатак 4, то јест другу проповед на Понз 14, 12 и даље, у *Mandelbaum*-овом издању оригиналним: читање се даје за Шабат у седмици Пасхе и онај у седмици Сукота; уп. *E. Fleischer*, *The Reading of the Portion „Asser Te'asser“* (Deut. XIV, 22) (јевр.), Tarbiz 36 (1966) 116–155].

За пет поглавља заједничких са ЛевР в. стр. 333 и даље. *Albeck* је сматрао да су сва та поглавља изворна у ЛевР (уп. и *Neusner*). Насупрот томе, *Heinemann* сматра да је само ЛевР 28 првобитан у односу на ПрК 8, док су ПрК 9, 23, 26 и 27 изворни у *Песикѝи*. Позајмљивање из ЛевР 28, по његовом мишљењу, не доказује да је редактор ПрК познавао ЛевР; та позајмљивања догађала су се током традирања текста. Требало би да је текст ПрК 7 преузет из ПесР (*Goldberg*) или из материјала који је коришћен за ПесР, док ПрК 12, 12–25, потиче из *Танхуме Јуѝро*. *Goldberg* је показао да се на основу *сѝрукѝуре ѝиске*, а и на основу рукописног предања и стила, може много сазнати (KS): велики део у оригиналним пискама чине петихе (између једне и десет по писки) (о петихама в. *Braude, Kapstein*, XXX–XXXVI); иза неких од њих налазе се тематски текстови које треба сматрати варијацијама облика петихе. Потом следи завршетак, који подразумева неколико стихова.

### ѝ) Редакција и даѝовање

Рукописно предање ПрК својом неуједначеном структуром, редоследом и обимношћу показује да текст ПрК, попут текста ПесР, дуго није био коначно уобличен (*H. Hahn*, *Wallfahrt und Auferstehung zur*



messianischen Zeit, F 1979, 2: „Ни једна ни друга песикта нису биле утврђене као комплетна литерарна дела пре првих штампаних издања“). Разматрања времена настанка односе се само на основу списка, али се мора рачунати са одступањима јер је спис, као збирка проповеди, изникла из практичне употребе у синагоги.

Zunz (GV, 206 и даље) претпоставља да су за ПрК коришћени пТ, ПостР, ЛевР и ПлачР и да је спис настао око 700. године. На такво касно датовање наводе га халахички увод хагаде и помињање празника Симхат Торе. Омилија на тај празник је, као што је речено, вероватно каснији додатак; поглавља која су заједничка са ЛевР такође су помињана. Zunz-ова претпоставка (GV, 207) да је већ Елеазар ха-Калир (за кога се данас сматра да је живео у византијско доба) познавао ПрК заправо говори против таквог касног датовања. На основу садржине, структуре, литерарних односа и језика (о језику в. Svedlund, 9 и даље) дело би требало датовати у V век, отприлике у исто време када је настала *Левийска Раба*. Ипак, није могуће доказати Margulies-ову претпоставку (Mabo, о ЛевР, XIII) да су ЛевР и ПрК дело истог редактора.

L. M. Barth (JJS, 33) покушао је да бар за ПрК 13–22 прецизније одреди време настанка. Та поглавља темеље се на читању *Пророка* на три Шабата пре и седам Шабата после 9. ава. Хафта-ре о којима је реч прво су ту потврђене, а у пТ још су непознате; с друге стране, код Јанаја се већ претпостављају. По Barth-у, та поглавља настала су између 451. и 527. године, дакле између Халкидонског сабора (уздизање Јерусалима на степен патријаршије) и Јустинијановог ступања на престо, дакле у релативно мирном времену за јудејство. Промишљена структура поглавља, по њему, одражава „развијено омилијичко прихватање *status-a quo*“ (513), а у оквиру назначеног периода највероватније је реч о другој половини V века. Изнети аргументи ипак нису довољни за такво разграничавање.

Међуутицајима с хришћанством и могућим реакцијама на хришћанске представе у ПрК, које су, подразумева се, важне и за датовање, научна истраживања велику пажњу посвећују већ дуже време, а последњих деценија поготово. У односу на раније текстове дело се више труди да популарише рабинска схватања. Та тежња долази до изражаја у значају емоција и у слици Бога која истиче то да је Бог близак појединцу и народу израелском, а наглашава и његову способност да разуме и да опрости (*Anisfeld*). Традиционална везаност дела за синагогу релативизује се наглашавањем његове васпитне функције (*Hirshman* у томе види чак и паралелу с грчком одн. хришћанском паидејом), која брише границе између проповеди и наставе.



Време настанка и палестинско порекло (што се закључује на основу имена наведених рабина и на основу језика) као да говоре против повезаности списа с било којим од шесторице рабина што су нам познати по имену рав Кахана (сви су били Вавилонци, али су тројица неко време провела у Палестини). *Buber* је сматрао ПрК најстаријим омилитичким мидрашем који је рав Кахана, Равов ученик, саставио у Палестини. *Svendlund* (4) такође рачуна с могућношћу да је рав Кахана редиговао *Песиктѝу*. *Braude* и *Kapstein* (X) објашњавају назив ПрК тиме што је рав Кахана, „по свој прилици, био тај који је сакупио, саставио и уредио писке што чине то дело“. Они ПрК дајују у V век (XXVIII и даље), што значи да је реч о неком Кахани који је касније живео. Ниједно решење не задовољава; давање назива ПрК по рав Кахани остаје неразјашњено.

У *Аруху* и код Рашија ПрК се још често наводи; касније навођење *Песиктѝе рав Кахане* потискује ПесР, а од XV века она је позната само још на основу *Јалкуѝа*.

### 3. Песиктѝа рабаѝи (ПесР)

*Литѝераѝура*: V. Aptowitz, Untersuchungen zur gaonäischen Literatur, HUCA 8–9 (1931) 383–410; B. J. Bamberger, A Messianic Document of the Seventh Century, HUCA 15 (1940) 425–431; P. Bogaert, Apocalypse de Baruch. Introduction, Traduction du Syriaque et Commentaire, 2 тома, P 1969, I 222–241; B. Elizur, Pesiqta Rabbati. Introductory Chapters (јевр.), дисертација, J 1999; A. Goldberg, Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (ПесР 34, 36, 37), F 1978; *исѝи*, Ich komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische Homilie zu Sacharja 2,14 (ПесР 35), F 1977; *исѝи*, Pesiqta Rabbati 26, ein singulärer Text in der frühen rabbinischen Literatur, FJB 17 (1989) 1–44; K. E. Grözinger, Ich bin der Herr, dein Gott! Eine rabbinische Homilie zum Ersten Gebot (ПесР 20), Bern – F 1976; H. Hahn, Wallfahrt und Auferstehung zur messianischen Zeit. Eine rabbinische Homilie zum Neumond-Shabbat (ПесР 1), F 1979; J. Heinemann, A Homily on Jeremiah and the Fall of Jerusalem (Pesiqta Rabbati, Pisqa 26), у: R. Polzin – E. Rothman, прир., The Biblical Mosaic. Changing Perspectives, Chico 1982, 27–41; A. Jaschke, Die Asche der Roten Kuh – Eine rabbinische Homilie zu Parashat Para (ПесР 14), FJB 31 (2004), 21–61; B. Kern, Tröstet, tröstet mein Volk! Zwei rabbinische Homilien zu Jesaja 40,1 (ПесР 30 и ПесР 29/30), F 1986; *исѝа*, Pesiqta Rabbati: Redaction and Canonization (јевр.), 11<sup>th</sup> WCJS (J 1994) C I 111–118; *исѝи*. (Kern-Ulmer), Some Redactional Problems in Pesiqta Rabbati, ARJ 1 (1998) 71–81; D. Lenhard, Vom Ende der Erde rufe ich zu Dir. Eine rabbinische Psalmenhomilie (ПесР 9), F 1990; I. Levi, Bari dans la Pesiqta Rabbati, REJ 32 (1896) 278–282; A. Marmorstein, Eine

messianische Bewegung im 3. Jahrhundert, Jeschurun 13 (1926) 16–28, 171–186, 369–383; B. J. Meijer, Midrasch Pesiqta Rabbati 42 – Und der Herr besuchte Sara, дисертација, F 1986; J. Neusner, From Tradition to Imitation. The Plan and Program of Pesiqta Rabbati and Pesiqta de Rab Kahana, A 1987; *исџи*, Introduction 434–463; L. Priejs, Die Jere-mia-Homilie Pesikta Rabbati Kapitel 26. Kritische Edition nebst Übersetzung und Kommentar, Stuttgart 1966; D. Sperber, EJ<sup>2</sup> XVI 12 и даље; Zunz, GV 250–262 (в. и Albeck, Derashot 119–121 и 388 и даље).

*Текст*: M. Friedmann, Pesiqta Rabbati. Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe, W 1880, репр. TA 1963; R. Ulmer, Pesiqta Rabbati. A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps. 3 тома: 1–2 A 1997–1999, (уп. C. Milikowsky, JQR 90, 1999, 137–149); 3 (индекси, допунски текстови) Lanham 2002 (репр. том 1 Lanham 2009); *исџи*, Creating Rabbinic Texts: Moving from a Synoptic to a Critical Edition of Pesiqta Rabbati, у: Teugels – Ulmer, прир., Recent Developments 117–135; W. G. Braude, The Piska concerning the sheep which rebelled, PAAJR 30 (1962) 1–35 (писка 2b изда-та је на основу рукописа *Parma 1240*); N.J. Cohen, The Manuscripts and Editions of the Midrash Pesikta Rabbati. A Prolegomenon to a Scientific Edition, дисертација, HUC NY 1977 (и критички H. Hahn, Wallfahrt 24 и даље); *исџи*, The London Manuscript of Midrash Pesiqta Rabbati: A Key Text-Witness Comes to Light, JQR 73 (1982) 209–237; K. E. Grözinger – H. Hahn, Die Textzeugen der Pesiqta Rabbati, FJB 1 (1973) 68–104; H. Hahn, Wiener Pesiqta-Rabbati-Frag-mente (укључујући нове налазе), FJB 7 (1979) 105–114; B. Kern, Die Pesiqta Rabbati 29/30 Nahamu und die Pesiqta de Rav Kahana Nahamu – Eine Gegenüberstellung zweier Textzeugen aus Parma, FJB 11 (1983) 91–112 (за ПесР коришћена је *Песикџа рав Кахане* или заједнички омилитички извор); R. B. Kern Ulmer, Further Manuscript Evidence of Pesiqta Rabbati: A Description of MS JTS 8195 (and MS Moscow 214), JJS 52 (2001) 269–307; M. Sanders, The first print of Pesiqta Rabbati (јевр.), Areschet 3 (1960) 99–101; A. Scheiber, An Old MS of the Pesiqta on the Ten Commandments (јевр.), Tarbiz 25 (1955) 464–467 (фрагмент из Генизе из *Kaufmann*-ове збирке, Будимпешта: рани облик ПесР или верзија *Миграша на Десетџ зайовесџи*).

*Преводи*: A. Wünsche, Bibl. Rabb. III, Le 1882, репр. Н 1967 (само делови); W. G. Braude, Pesikta Rabbati. Discourses for feasts, fasts and special Sabbaths, 2 тома, New Haven 1968; M. Gallo, Sete del Dio vivente. Omelie rabbiniche su Isaia, R 1981 (8 поглавља из ПерС на Ис 40–66); прев. ПерС 1–5,15, 27 у J. Neusner, From Tradition. – Све наведене франкфуртске монографије садрже и превод критичког издања текста.

#### а) Назив

За назив *Песикџа* в. стр. 337. Ознака *рабаџи* настала је како би се направила разлика у односу на друге збирке проповеди, као што је, на пример, ПрК. Назив је најпре потврђен код Рашија (на

Ис 51, 12). Он користи и назив *Пасикѝа ѝагола* (на Изл 6, 14), као што се чини и у делу *Махзор Вийри*. Зедекија бен Венјамин у XIII веку спис назива *Песикѝа рабеѝа*; тако је и у издању из Прага. Повремено се ПесР назива једноставно *Песикѝа*.

### б) Садржина и ѝексѝ

ПесР је збирка проповеди на празнике и посебне Шабате. Њен обим коначно је утврђен у штампаним издањима. Прво штампано издање, Праг 1653 (по *Sanders*-у) или 1656, као и издања која су следила, а која су сва као узор имала прво издање, обухвата четрдесет седам писки. *M. Friedmann* поново објављује издање *Sklow* 1806, исправља га на основу првог издања и уноси своје исправке. Постојећих четрдесет седам омилија прво допуњује са четири проповеди [из рукописа из Парме? *Grözinger* и *Hahn* (104) претпостављају постојање посебног извора]. Друга допуна је део из списка *Берешѝ Рабаѝи*. У *Braude*-овом преводу ти додаци означени су као поглавља 48, 49, 50, 52 и 53. Омилија 51 код *Braude*-а јесте омилија на Сукот из рукописа из Парме; она није била укључена у штампана издања, али је неопходна за попуњавање годишњег циклуса.

Проповеди има више него поглавља. Зато је још *Friedmann* поделио поглавља 23, 27 и 29 (23; 23/24; 27; 27/28; 29; 29/30; 29/30–30; о проблематици текста два последња поглавља в. *B. Kern*, Tröstet, 24–27; *Friedmann*-ово поглавље 29/30 недостаје у рукопису из Парме; он га је преузео из раних штампаних издања и допунио деловима ПлачР; с друге стране, рукопис из Парме садржи почетак омилије која недостаје код *Friedmann*-а у 29/30–30; код *Kern*-а је то 29/30).

У садашњој структури ПесР следи годишњи круг (*Braude*-ова нумерација): Шабат новог месеца (1), Ханука (2–9), нарочити Шабати (10–16), Песакх (17–19 и 48–49), Празник седмица (20–25), три Шабата туге и Шабата опомене пре 9. ава (26–29/30), седам Шабата утехе после 9. ава (29/30 – 30 до 37), Нова година до Јом Кипура (38–47, 50), Празник сеница и Шемини Ацерет (51–52), Шабат Берешит (53).

*Песикѝа рабаѝи* тако је тек код *Friedmann*-а и *Braude*-а постала обиман текст. У рукописима се тај облик ПесР не појављује. Најважнији рукописи су: *Parma* 3122 (раније 1240; *Friedmann* га није користио), рукопис *Casanata* 3324 из Рима и рукопис из Лондона (сада у Филаделфији, *Dropsie* 26). Рукопис из Парме, који је *Zunz* датовао у 1270. годину (у *De Rossi*-јевом каталогу по-

грешно идентификован као *Леках Тов*), јесте збирка списа с много грешака проузрокованих брзином писања; *Песикѝа рабаѝи* подељена је ту у четири неповезана дела (супротно мишљење: *Hahn*, *Wallfahrt*, 15; рукопис је врло обимна збирка омилија на Шабате и празнике, укључујући мидраше на празничне свитке). Рукопис обухвата, по датом редоследу, следеће (табеле: *Grözinger*, *Hahn*, 88 и даље): *Танхума*, *Vuber*; ПесР 1–18; ПнпР; ПесР 48, 49, 25, 19–24; празне стране; 29/30–43, 50, 44–47, 51–53; други мидраши; 26–28; ПлачР.

*Grözinger* и *Hahn* (87) сматрају да рукопис *Casanata* најпре може бити означен као рукопис *Песикѝе* пошто доноси круг празника од Хануке до Сукота. Рукопис је пажљиво исписан, а настао је најкасније почетком XVII века. У забелешки преписивача помиње се, додуше, Нарбон 1387, али је тај податак можда и преузет из неког узора; „the bulk of the extant manuscript was copied in the sixteenth Century“ (*Ulmer* I, стр. XXX, нап. 152; *Elizur* 27 се држи 1387. године) није сачуван у целости. Део који недостаје може се реконструисати на основу приказа садржине и на основу рукописа из Лондона. Поред писки које постоје у ПрК у рукопису из Парме и у штампаним издањима, у овом рукопису многе додатне омилије замењене су другим омилијама из ПрК, што значи да се песикте мешају више него што то предање чини другде. Ипак, структура је у извесној мери слична структури у рукопису из Парме: у оба рукописа 25 стоји пре 19; 50 је између 43 и 44; 46 недостаје и у једном и у другом.

Рукопис из Лондона, који је настао 1531. године у Италији, описао је још *Friedmann* [*Bet Talmud* 5 (1892) 1–6]. Тај рукопис био је дуго заборављен, а онда је поново откривен у библиотеци Колеца *Дройси*. Он има многе сличности с рукописом *Casanata* и даје текст писки које тамо недостају иако су наведене у садржају; треба му дати предност у односу на рукопис из Парме.

Значајни су фрагменти рукописа *Песикѝе* из Беча, насталог вероватно у XIII веку и важног за критику текста. До сада је пронађено осамнаест страна (параше 1, 5, 7, 8, 21, 22, 27, 27/28, 28, 31 и 32, целе параше или њихови делови). Такође су важни рукопис 8195 JThS, кога је око 1800. у Угарској копирао и коментарисао *Eljakim Mehlsack* (текст је близак првом штампаном издању) и копија првог штампаног издања у JThS, с многобројним глосама на маргинама, као и додатним парашама исписаним руком, од којих су две из *Јалкуѝа*, а девет из извора сродног рукопису из Парме (уп. *Grözinger*, *Hahn*, 98–104). Треба обратити пажњу и на цитате ПесР у *Јалкуѝу*, иако их, када је реч о критици текста, треба опрезно користити. ПесР се прво цитира у Рашијевом

окружењу и код Елеазара из Вормса, док се у сефардском окружењу проширило тек касније (*Elizur* 81–84). Додатни материјал: *L. Ginzberg, Ginze Schechter, I, 171–181*; *S. A. Wertheimer, Batei Midraschot, I, 260–264*.

### в) Редакција и компилација

Само предање текста показује да није могуће донети уопштен суд о ПесР јер је то, заправо, композитно дело. Прво штампано издање, рукопис *Casanata*, то јест рукопис из Лондона, и рукопис из Парме јесу три редакције *Песиктїе*, „настале преузимањем из заједничке омилитичке ризнице, одакле су узимани већи или мањи делови, који су, у складу с потребама и ставовима, груписани и повезани у једно дело“ (*Grözinger, Ich bin der Herr, 7*; уп. *Goldberg, Ich komme, 7*). По *Grönzinger-у* (*Ich bin der Herr, 8* и даље), мора се разликовати најмање пет или шест извора:

1) *Извор Јеламгену* (у рукопису из Парме ПесР 1–18 започиње: „У име Господа нашег Бога започнимо. *Јеламгену*“; то је можда био наслов: *Grözinger, Hahn, 90*). Ове проповеди почињу одељком *Јеламгену*, а следи петиха у име р. Танхуме бар Абе. Ту припадају: ПесР 1–14, 19, 25, 29, 31, 38–45, 47–49. Уп. *B. R. Kern Ulmer, The Halakhic Part of the Yelammedenu in Pesiqta Rabbati, у: J. Neusner, прир., Approaches NS XIV (1998) 59–80; Elizur 117–260* нуди детаљну анализу, пре свега халахичких извора одељка *Јеламгену*.

2) *Омилије које њошичу из ПрК или су њознање на основу ПрК*: ПесР 15–18 (= ПрК 5–8) и 32 (= ПрК 18); делимично 14 (= ПрК 4); ПесР 51, 52 (= ПрК 27, 28). У рукописима се налази додатни материјал преузет из ПрК.

3) *Формално сродне са 2 су*: ПесР 27, 27/28, 29/30, 29/30–30.

4) *Омилије Руах-ха-когеш* отпочињу речима: „Ово је оно што Н. Н. у Светом Духу говораше.“ У њима увек постоји само једна петиха, која показује сопствену структуру: ПесР 20 (првобитно то поглавље вероватно није припадало ПесР и изгледа да није постојало у *Песиктїи* која је коришћена за *Јалкуї*: *Grözinger, Ich bin der Herr, 19* и даље), 28, 30, 34–37. Мешовита форма појављује се у 50.

5) *Миграш Десетї зайовестїи* (код Ха-Меира наведен је као *Миграш Маїан Тора*): ПесР 21–24. Разликује се по језику и структури од других (одељци на арамејском, многе *Ma'ase*). Засад је само тај део ПесР потврђен у Генизи.

6) *ПесР 26: Prijs* (21 и даље) не види ниједан разлог да се ове омилије припишу другом аутору; 26 доиста не почиње библијским

стихом, већ реченицом састављеном од библијских стихова; те-чан приповедни стил којим се одликује ПесР 26 условљен је, по *Prijs*-у, самом тематиком. А. *Goldberg*, с друге стране, сматра да ово поглавље формално није ни омилија, ни мидраш тумачења, већ да се истиче као јединствен текст у оквиру мидрашке литатуре, тако да је тешко да га је саставио компилатор ПесР.

ПесР 46 недостаје у сва три рукописа. По *Friedmann*-у (186b, нап. 1), реч је о позним омилијама. Као што је речено, ПесР 53 потиче из списка *Береший Рабайи*.

*Zunz* (GV, 255) датује ПесР у другу половину IX века. Осим на списима који су према његовом мишљењу цитирани у ПесР, он тај став заснива првенствено на ПесР 1 (F. 1b; U 2): од разарања Храма протекло је 777 година (гласа: „Ево, већ је 1151. година“; читав сегмент потврђен је искључиво у првом штампаном издању), што значи да је аутор писао после 845. године (јер се, по јудејској хронологији, 68. година рачуна као година разарања Храма). Овакво датовање прихваћено је у великој мери: *J. Mann*, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs I*, Lo 1920, NY 1970, 48, нап. 2; *L. Prijs*, 77, иако сматра да је овај материјал старији (11, нап. 3); *D. Sperber*, EJ, XIII, 335 (само за део *Јеламдену*, док временом настанка сматра VI или VII век); *Elizur* 266 и даље: округло датум за редакцију одељка *Јеламдену*, али сматра да је и стожер збирке ПерсР уследио недуго потом.

*Friedmann* се такође ослања на то место, али га повезује с разарањем првог Храма; у складу с хронологијом у СОР, то би била 355. година (као персијски период рачунају се само педесет две године); глосу би, у складу с тим, требало датовати у 719. годину. *Friedmann* је свестан тога да се ово не односи на целокупно дело (24: делови несумњиво потичу из гаонског доба), али због многих разлога не сматра да је оно настало много касније.

О повезаности тог места са 355. годином говори и *H. Hahn*, те због тога и приписивање петихе р. Танхуми види као поуздано (*Wallfahrt*, 110–113). Наравно, он одатле не изводи закључке у вези са целокупним делом. По његовом мишљењу, историја редакције ПесР у погледу овог поглавља указује на V век (388 и даље) и на Палестину као место настанка (397 и даље). Када је реч о делу *Јеламдену* у ПесР, *Hahn* (380) не види ниједан аргумент против општег закључка *F. Böhl*-а о томе да је „материјал *Јеламдену* постојао око 400. године најкасније“ (*Aufbau und literarische Formen des aggadischen Teils im Jlamdenu-Midrash*, Wiesbaden 1977, 90). Такав огледни резултат односи се само на материјал овог обимног одељка ПесР, а не на збирку омилија, које, опет, не морају бити много млађе.



Други део ПесР, који је у великој мери подробно испитан, чине *омилије Руах-ха-кодеш*. Још је *Friedmann* (24) сматрао да аутор ПесР 34–37 није онај који је написао главни део списка, а ова поглавља посматрао је као најстарија.

*V. J. Bamberg* датује омилије *О онима који њујују за Сионом* и *О Месији који сїрага* у 632–637. годину, ослањајући се на 36, 2 (F. 162a): „У години у којој се Месија открива ... цар Персије водиће рат против цара Арабије и цар Арабије ићи ће у Едом да би се саветовао са Едомцима. Потом ће цар Персије опустошити цео свет.“ Овај текст могао би се односити и на Одената, што поткрепује и појављивање имена р. Исака, као и веровања из тог времена о томе да ће доласку Месије претходити рат између Персије и Рима.

Друга тачка ослоњања јесу *Они који њујују за Сионом*: *J. Mann* (*The Jews in Egypt I*, 47–49) верује да је реч о покајничком покрету из исламског доба и ПесР 1 и 34–37 посматра као најмлађи одељак у делу, а аутором сматра италијанског хагадисту који се у првој половини IX века прикључио *Онима који њујују за Сионом* у Јерусалиму. До сличног датовања долазе и други истраживачи поистовећујући оне који тугују за Сионом с повремено помињаном караитском групом под тим именом: уп. *H. Graetz*, *Geschichte V*, Le <sup>4</sup>1909, 269, 507 и даље; *M. Zucker*, *Tegubot litenuat Abele Tsion ha-Qarajim ba-sifrut ha-rabbanit*, J3 Ch. Albeck, J 1963, 378–401. За критику в. *A. Goldberg*, *Erlösung durch Leiden*, 131–134.

*Goldberg* показује да поглавље 35 првобитно није било у вези са 34, 36–37 и истиче то да је било какво датовање тих текстова проблематично. Ништа не говори против тога да је поглавље 35 настало у III веку или почетком IV столећа (*Ich komme*, 20); исто тако, требало би претпоставити да је поглавље 34 настало у другој половини III века (*Erlösung*, 142). У оба случаја редиговање је могло да уследи и знатно касније. Пошто постоји мало поузданих паралела с познатим и датованим списима, питање времена настанка постаје још сложеније. Тако није разјашњено питање о томе да ли је *Шеилиїоїї* р. Ашија (VII и VIII век) коришћен за ПесР или је било обратан: *Zunz* и *Aptowitz* сматрају да је *Шеилиїоїї* коришћен за ПесР, док *Friedmann*, *S. Buber* и *Braude* заступају супротно мишљење. Осим тога, закључак би се могао односити само на поједина места. Такође је нејасан однос ПесР према Ха-Калиру; по *Zunz*-у (GV, 256), он је познавао ПесР; против таквог става је *Aptowitz* (403 и даље).

Када је реч о месту настанка ПесР, *Zunz* је претпоставио да је то Грчка (GV, 256), док *I. Lévi*, због тобожњег помињања Барија (ПесР 28, F. 135b), сматра јужну Италију местом настанка ПесР.



Избор тих места повезан је, наравно, с касним датовањем списка. Многобројни подаци упућују на Палестину: пре свега, имена наведених рабина (палестински амореји из III или IV века), предвиђени редослед читања, а можда и непостојање писке за *Симхайи Тору*, можда и језик. Наравно, ниједан од тих аргумената није сасвим поуздан, те би се требало уздржати од пребрзог доношења закључака.

Историја настанка ПесР и даље је веома нејасна. Мишљење о томе да је ПесР на крају уредио један редактор у сваком случају није одрживо. Уместо тога, заправо се мора размишљати о дуготрајном развоју. Током тог развоја поједине омилије, за које је, опет, коришћен материјал из времена пре редиговања (као апокалипсе у ПесР 36–37 или хехалотски материјал у ПесР 20), сврстане су у групе исте форме и истог духа. Касније су оне прилагођене употреби на празничном богослужењу и тако повезане с другим текстовима (34–37 присаједињене су другим омилијама за *Пројоведи уйшехе* 29–37). Тако су настале релативно чврсто одређене целине текста, које су с временом прерасле у годишњи круг проповеди. Неки делови, међутим, остали су променљиви, у складу с природом самог списка као збирке проповеди. Касно датовање које предлажу *Zunz* и други истраживачи у сваком случају је неодрживо. Данас се чешће говори о VI или VII веку као времену настанка [*Braude, Sperber* (Е), XIII, 335)], али се и тај период може посматрати само као временски оквир, док појединости треба посебно утврдити.

#### 4. Танхума Јеламдену

*Литература:* *Albeck*, Derashot 112–116, 373–375; *V. Aptowitz*, Scheeloth und Je-lamdenu, MGWJ 76 (1932) 558–575; *F. Böhl*, Aufbau und literarische Formen des aggadischen Teils im Jeldenu-Midrash, Wiesbaden 1977; *M. Bregman*, The Tanhuma-Yelammedenu Literature: Studies in the Evolution of the Versions (јевр.), Piscataway, NJ, 2003; *исџи*, Early Sources and Traditions in the Tanchuma-Yelammedenu Midrashim (јевр.), Tarbiz 60 (1990) 269–274; *исџи*, EJ<sup>2</sup> XIX 503 и даље; *A. Geula*, On the Study of Midrash Yelammedenu: A Re-Examination of Attribution in Yalkut Shirroni and its Source (јевр.), Tarbiz 74 (2004) 221–260 (*Јеламдену* и његова веза с Византијом); *L. Ginzberg*, Ma'amar 'al ha-Yelamdenu, у: Ginze Schechter I 449–513; *M. Bregman*, EJ<sup>2</sup> XIX 503–504; *A. Marmorstein*, Zur Erforschung des Jeldenu-Problems, MGWJ 74 (1930) 266–284; *C. Milikowsky*, The Punishment of Jacob – A Study in the Redactorial Process of Midrash Tanhuma (јевр.), Bar-Ilan 18–19 (1981) 144–149; *M. Schlüter*, Ein Auslegungsmidrash im Midrash Tanhuma, FJB 14 (1986) 71–98; *Zunz*, GV 237–250.

*Текст:* Midrash Tanhuma, J 1960; S. *Buber*, Midrash Tanhuma, 2 тома, Wilna 1885, Ndr. J 1964; J. *Adler*, Midrash Tanhuma ketav yad Vatikan 44, Kobez al Yad 8 (18), J 1975, 15–75 (рукопис из XIV века, прелазни облик између уобичајеног текста и ТанВ); M. *Bregman*, Toward a Textcritical Approach of the Tanhuma-Yelam-denu Midrashim (јевр.), Tarbiz 54 (1984) 289–292; *исџи*, Textual Witness of the Tanhuma-Yelamdenu Midrashim (јевр.), 9<sup>th</sup> WCJS (J 1986) C 49–56; L. *Ginzberg*, Ginze Schechter I 18–66, 96–102, 107–135 (13 фрагмената из Генизе); *Abr. Goldberg*, Seder ha-Petihtot be-Midreshe Tanhuma, S. Lieberman Memorial Volume, прир. S. *Friedman*, NY-J 1993, 85–104; J. *Mann*, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, I NY 1971 (= издање из 1940, с пролегоменом B. Z. *Wacholder-a*), II Cincinnati 1966 (завршио I. *Sonne*); о текстовима који су објављени код *Mann*-а в. G. *Vachman*, On the Uniqueness of the Redaction in Midrash Hadash on the Torah (јевр.), Iggud I, J 2008, 253–263; A. *Lehnardt*, Ein neues Einbandfragment des Midrasch Tanchuma in der Stadtbibliothek Mainz, Judaica 63 (2007) 344–356; M. *Perani* – G. *Stemberger*, A new early Tanhuma manuscript from the Italian Genizah: the fragments of Ravenna and their textual tradition, Materia Giudaica 10,2 (2005) 241–266; S.A. *Wertheimer*, Batei Midrashot I 139–175; E. E. *Urbach*, Seride Tanhuma-Yelamdenu, Kobez al Yad 6 (16) део 1, J 1966, 1–54; J. D. *Wilhelm*, Qeta'im mi-midrash Tanhuma le-Sefer Shemot u-mi-midrash Yelamdenu le-Sefer Devarim, Kobez al Yad 6 (16) део 1, J 1966, 55–75; K. *Wilhelm*, Ein Jelamdenu-Fragment, MGWJ 75 (1931) 135–143.

*Превод:* H. *Bietenhard*, Midrasch Tanhuma B. R. Tanhuma über die Tora genannt Midrasch Jelammdenu, 2 тома, Bern–F 1980–1982 (издање *Buber*; предложак текста је *Cod. Vat. Ebr. 34*, који често одступа од *Buber*-овог текста); J. T. *Townsend*, Midrash Tanhuma. Translated into English with Introduction, Indices and Brief Notes (S. *Buber* Recension), 3 тома, Hoboken, N. J., – NY 1989–2003; S. A. *Berman*, Midrash Tanhuma-Yelammedenu, Gen-Ex, Hoboken, N. J. 1996; v M. *Armenteros*, Midras Tanhuma Génesis (Edición de S. *Buber*), Estella 2009.

#### а) Назив

Назив *Танхума* или *Јеламдену* означава омитички мидраш на цело *Пейокњижје*, који се појављује у многим збиркама. Назив *Јеламдену* узет је из халахичког увода *Јеламдену рабену* – „Почуо нас је наш учитељ“. Назив *Танхума* објашњава се или тиме што многа предавања почињу речима: „Тако је отпочињао р. Танхума бар Аба“, или претпоставком да је тај амореј у другој половини IV века створио основе за ове омилије (*Bacher*, RAм. III, 502 и даље). Заиста, не постоји рабин под чијим је именом сачувано толико проемијума као под Танхуминим именом. Назив *Танхума* потврђен је, на пример, код Рашија и у *Јалкују*, а назив *Јеламдену* посебно у *Аруху* и *Јалкују*.

## б) Тексти

*Танхума* се појављује у два издања, то јест у две различите верзије текста: 1. *Уобичајено издање*, прво штампано издање К 1520/1522 (факсимил Ј 1971), затим V 1545, Мантова 1563. године (факсимил Ј 1971; о додацима у том издању, преузетим за каснија издања, в. *Vuber*, Einleitung, 163–180), Верона 1595 итд. С коментарима Еца Јосефа и Анафа Јосефа: Вилњус–Гродно 1831. године (више репринта). 2. *Vuber-ово издање*, са основним текстом рукописа *Oxford, Neubauer 154* (неизвесног времена настанка) и још четири рукописа из Оксфорда – *Cod. Vat. Ebr. 34 (Theodor)* сматра како би било боље да је он био основа издања), *Munich Cod. hebr. 224* (неколико поглавља, делимично и у *BhM*, VI, 91–185) и *Parma De Rossi 1240*. У *Vuber-овом* издању текст који се односи на Пост и Изл (= ТанВ) умногоме се разликује од оног у уобичајеном издању, док се текстови који се односе на Лев, Бр и Понз у суштини подударају. Чини се да је ТанВ европска рецензија [уп. *I. Ta-Shma*, KS 60 (1984) 302: обрада у ашкенаској традицији; *M. Bregman* (Textual Witness, 51) сматра да је коначна редакција настала у Италији; и фрагменти из Генизе европског су порекла].

Низ других рукописа био је познат већ *Vuber-у*. Неки од њих у међувремену су објављени, на пример *Urbach* је публиковао рукопис *Cambridge 1212* (рани XIV век). Многобројне фрагменте из Каирске генизе објавили су пре свега *L. Ginzberg* и *J. Mann*. О другим текстовима в. *M. Bregman*, Textual Witness (посебно о фрагментима из Генизе).

Какав је однос *Танхума–Јеламгену*? С једне стране, изгледа да их је могуће поистоветити – у средњем веку исти цитати понекад се појављују под називом *Танхума*, а понекад под називом *Јеламгену*; велики број омилија у *Танхуми* повезује халахички увод *Јеламгену рабену* с петихом у *Танхумино* име. С друге стране, изгледа да компилатор *Јалкуџа* посматра Тан и Јел као два дела која се само делимично подударају и наводи их једно поред другог. Осим тога, многи цитати из Јел који се наводе у средњовековној књижевности не могу се пронаћи ни у једној верзији мидраша (цитате, посебно оне који се односе на Бр, прикупио је *L. Grünhut*, *Sefer ha-Likkutim*, 4–6). Може ли се онда претпоставити да је постојао неки мидраш *Јеламгену* који је изгубљен?

Дуго се расправљало о томе да ли су постојали *Прајтанхума* или *Прајеламгену*, као и о њиховом односу према два издања *Танхуме* и цитатима из дела *Јеламгену*. *Vuber*, на пример, сматра свој текст *Прајтанхумом*; *Ginzberg* посматра своје објављене фрагменте као *Прајеламгену*. Приликом свих реконструкција поја-

вљивале су се различите непознанице, а у погледу датовања све реконструкције биле су веома субјективне (тако је по неким истраживачима арамејски језик у тексту указивао на касније време настанка, а по другима на раније; на сличан начин посматрано је и питање о имену Божијем).

Објављени и познати рукописи показују да су постојећа питања много сложенија него што се претпостављало. Мидраши *Танхума Јеламгену* јесу група омитичких мидраша на *Пе-йокњижје* и наслеђени су у више верзија; припадају им не само оба издања *Танхуме* и разне рукописне рецензије већ и ИзлР II, БрР II, ПонзР, делови ПесР и други мидраши. *Е. Е. Urbach* (3) стога сматра да је потрага за *Прајтанхумом* безнадежна, бар када је реч о томе да је она сачувана у неком од рукописа. Та врста мидраша била је толико раширена да су они врло брзо задобили регионалне одлике. Као функционална књижевност, ти мидраши дуго су били изложени променама, проширивани су, али су делови текстова и нестајали.

Када је реч о форми омилија у *Танхуми*, стереотипни *Јеламгену Рабену* обично уводи халахичку јединицу, а на њу се надовезује одговарајућа хагадичка јединица. Након неколико проемијума следи тумачење првог стиха текста седер и месијански завршетак. Анализу форме хагадског дела дао је *F. Böhl*. Да ли се иза појединих текстова крију проповеди које су некад заиста одржане, данас се више не може утврдити. Проблематично би, међутим, било назвати их и књижевним проповедима. Иако су многи од текстова касније послужили као подстицај за проповеди, не би се могло доказати да је *Танхума* као таква утемељена у синагоги (в. *D. Lenhard*, *Die Rabbinische Homilie*, F 1998, 6–8).

### в) *Насјанак* и редакција

*Zinz* (GV, 247) сматра да је *Танхума Јеламгену* дело из прве половине IX века и при томе се позива првенствено на сличности са *Шеилијојшом* и гаонским списима, на полемику против караита и један текст (ТанНоах 3) по којем у Вавилону још постоје обе академије. Чак и данас то је датовање уобичајено (на пример, *Herr*, EJ, 795).

Будући да је реч о збирци проповеди, датовање на основу појединих места крајње је непоуздано. Текст о две вавилонске *јешиве* [уп. *Goldblatt*, *Instruction*, 13–15; *V. Aptowitzer*, HUCA, 8–9 (1931) 415–417] такође је у варијантама пронађен у једном писму Пиркоја бен Бабоја (око 800. године). Тешко да је могуће узети то

писмо као извор за Тан. Треба рачунати и с постојањем интерполација у Тан. То се односи и на везе с гаонским текстовима, пре свега са *Шеилїоїџом* (уп. *Aptowitzer, MGWJ, 76*), који су у већој мери значајни за историју предања Тан. Сличност Тан с текстом *Шеилїоїџа* првенствено је формалне природе.

У чињеници да већ у ТБер IV, 16–18 (L., 22–24) постоји форма која подсећа на *Јеламгену F. Böhl* види „доказ против инсистирања на зависности списка *Јеламгену* од *Шеилїоїџа* р. Ашија. То је још очигледније јер се у танаитским текстовима чешће појављује редослед са: (а) молбама ученика за поуку и (б) рабиновим одговором“ (*Aufbau, 91*). Формула *Јелмагену* налази се на више места и у вТ, у вези с халахичким поукама; формалне сличности појављују се и у Невајевој проповеди *Танхуме* у Шаб 30а–б. *Böhl* види развојну линију форме *Јеламгену* почев од поучавања ученика путем халахичких одговора у вТ до халахичко-хагадских поука књижевне форме *Јеламгену*, која се у мидрашу употребљава као увод за већу текстуалну јединицу. Тај развој завршава се у ПесР. На основу настављача тумачења наведених у *Јеламгену* он закључује да тај „материјал постоји најкасније од 400. године“ (*Aufbau, 90*).

Ова је оцена оправдана реакција против уобичајног касног датовања. Оно се, наиме, исувише ослањало на појединачна запажања, што је код проповеди особито проблематично. Приликом одабира формулације опрезнији је *M. Bregman*, који проповеди у оквиру *Танхума Јеламгену* одређује као посебан тип мидраша „which began to crystallize toward the end of the Byzantine period in Palestine (5–7<sup>th</sup> century C. E.), but continued to evolve and spread throughout the Diaspora well into the middle ages, sometimes developing different recensions of a common text“ (EJ<sup>2</sup> XIX 503).

Уколико се ова оцена схвати као начелно датовање и ако се подразумева дужи развој, такав став може се прихватити. Уобичајено касније датовање омилитичких дела превише се ослања на нејасна и издвојена запажања која се не могу недвосмислено потврдити. Формално-аналитичка испитивања могла би бити од помоћи, иако датовање сваке омилитичке из *Танхуме* остаје недостижно.

Ако је у синагогалној општини постојала потреба за збирком проповеди повезаних с празничним циклусом, слична збирка проповеди повезаних са читањем *Пеїџокњиџја* није могла настати много касније (као што је показао *Theodor*, *Танхума* је првобитно била прилагођена палестинском трогодишњем циклусу читања). То упућује на рано датовање таквих збирки, које, опет, никада нису задобиле неки коначан облик, о чему сведоче многобројне рукописне верзије и средњовековни цитати.

Циклус читања, наведени рабини и материјал *Танхуме* указују на Палестину као на место настанка те књижевне врсте, мада је касније и у другим земљама дат допринос развоју текстуалних рецензија.

### 5. Раба Књије йоновљених закона (ПонзР)

*Литература:* M. D. Herr, EJ<sup>2</sup> V 620 и даље; Z. (Keller) Neuberger, The printed edition of Midrash Devarim Rabba: its character and place in the Tanhuma-Yelamedenu Literature (јевр.), дисертација, Ј 1999; M. B. Lerner, New Light on the Spanish Recension of Deuteronomy Rabba [1] The Evolution of Ed. Lieberman (јевр.), Teuda 11 (1996) 107–145; [2] On the Origin of the Pericopes *Va-'Ethanah-Eqev* (јевр.), Tarbiz 70 (2000) 417–427; Zunz, GV 263–265 (Albeck, Derashot 122 и даље 391).

*Текст:* издања *Миграша Рабе*, на пример: A. Mirkin, XI; S. Lieberman, Midrash Debarim Rabbah, J 1974; L. Ginzberg, Ginze Schechter, I, 107–168; J. Mann, I. Sonne, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue II, Cincinnati 1966, јеврејски део 220–239; Z. M. Rabinovitz, Ginze Midrasch, 72–82; в. и литературу о *Танхуми*.

*Преводи:* A. Wünsche, Bibl. Rabb., III, Le 1882, репр. Н 1967; J. Rabinowitz у издању Soncino *Миграша Рабе*, Lo 1939, репр. 1961 (уобичајена верзија).

#### а) Назив

ПонзР се у средњем веку наводи као (*Хајагај*) *Еле ха-Деварим раба*, *Деварим рабаји* и слично, али и као *Јеламдену* или *Танхума* зато што мидраш заправо припада групи *Танхума*.

#### б) Текст

Сви рукописи у извесној се мери разликују од штампаних верзија ПонзР (прво штампано издање К 1512; затим V 1545). S. Vuber, Liqutim mi-Midrasch Elle ha-Debarim Zutta, W 1885, 10–32, објавио је перикопу *Деварим* (Понз 1, 1 – 3, 22) и додатке из *Ницавима* који се појављују у *Cod. Hebr.* 229 (из 1295. године) из Минхенске државне библиотеке. Параше 2 и 9–11 у том рукопису недостају. Преостала поглавља иста су као у штампаном издању. Рукопис у поседу А. Epstein-а (који је он описао у Qadmoniot, 80–82) сличан је рукопису из Минхена, али садржи параше 2 и 9 (*Ва-ејџанан* и *Ва-јелех*) које одступају од уобичајеног издања, додатке на 8 (*Ницавим*) и допуне обе последње параше из *Танхуме*.

Рукопис *Oxford 147*, који је издао *S. Liebermann*, припада истој врсти рукописа као онај што га је описао *Epstein* (сличан је и рукопис *Oxford 2335*). Он садржи *Миграш Рабу* на целу *Тору*. У ПонзР налази се материјал *Epstein*-овог рукописа, као и додатне омилије из *Танхуме* на парашу 2 (*Ва-еїџханан*). У *Lieberman*-овом издању сви они делови који су исти као у *Танхуми* штампани су ситнијим слогом (*Ва-еїџханан*, стр. 34–43; *Хаїзину* и *Ве-зої Ха-Бераха*, стр. 125–131), а тако су дати и они који одговарају уобичајеном издању (од *Екева* до *Ницавима*, стр. 83–116); то обухвата више од половине текста.

Фрагмент који је издао *Rabinovitz*, лист из збирке *Анїонин* у Петрограду, у параши *Ре'е* одступа од верзије у Тан и од верзије у ПонзР, а могао би представљати рану форму. Фрагмент потиче отприлике из XI века.

### в) Грађа

Уобичајена верзија ПонзР у штампаним издањима подељена је у једанаест одељака, према суботњим перикопама једногодишњег циклуса (у издањима К 1512 и V 1545 постоји само десет одељака, јер су *Ницавим* и *Ва-јелех* спојени). Заправо се ПонзР састоји од двадесет седам одељака самосталних омилија које се оквирно односе на текстове трогодишњег циклуса.

Омилије отпочињу халахичким уводом – питање је формулисано као: *халаха – адам ме-Јисраел*, а следи одговор са уводом: *ках шану хахамим*. Следи један проемијум или више њих, а они су ту већ прилично самосталне омитичке творевине. Хагада обично отпочиње речима: *зе ше-амар-ха-каїув*, „Ово је оно што говори Библија“. Након тумачења одељка из Писма проповед се обично завршава обећањем или утехом.

У *Liebermann*-овом издању проповеди ПонзР не почињу увек халахичким питањем, а у питањима недостаје уводна формула. Насупрот томе, одговори увек почињу са: *ках шану рабоїшену*, а хагада са: *зеху ше-амар ха-каїув*.

### ї) Насїанак и даївовање

Предање текста указује на сложену историју настанка. Приликом проучавања рукописа из Минхена и *Epstein*-овог рукописа закључено је да је морао постојати још један потпун спис ПонзР. Средњовековни цитати који недостају у обе верзије текста наве-



ли су А. Epstein-а на претпоставку о постојању треће рецензије. Ипак, текст оксфордског рукописа није толико обиман да би одговарао другој потпуној верзији ПонзР (различите рецензије постоје само за прве две параше и почетак треће).

На основу средњовековних цитата може се закључити да је уобичајена верзија била раширена у Француској и Немачкој. Верзија објављена код Liebermann-а, коју први цитира Нахманид, превладала је у Шпанији. Као што М. В. Lerner доказује на основу различитих потврда Liebermann-ове верзије, чини се да је у Шпанији од XIII века фрагментарни рукопис ПонзР постепено допуњаван уз помоћ неког другог мидраша на Понз и Танхуму, као и да је тај процес завршен тек у 16. веку. Фрагмент из Генизе Т-С с 2.24, који садржи крај Екева (шире него код Liebermann-а) и почетак Ва-етханана, можда указује на то да је редактор пред собом имао обиман мидраш Јеламдену на Понз и да га је скраћивао (чини се да на то указују и цитати у Ор Зару'а Исака из Беча).

У обе верзије текста користе се пТ (често скраћено), ПостР и ЛевР; у уобичајеној верзији користи се и ПлачР. Насупрот томе, утицај вТ не може се доказати (поједини вавилонски изрази у ПонзР последица су предаје текста). Пошто језик (јеврејски, галилејски арамејски, многе стране грчке речи), имена рабина и градова указују на палестинско порекло ПонзР, он је морао настати пре ширења вТ у Палестини. Паралеле с каснијим мидрашем *Пейшираји Моше* треба сматрати накнадним допунама. Зато се Zunz-ово касно датовање може сматрати потпуно неутемељеним (GV, 264 и даље), као што истиче Liebermann (XXII). Дело је зацело настало рано, између 450. и 800. године, али је због сложене историје текста (пре свега, због сталног међусобног утицаја различитих рецензија Тан) прецизније одређивање времена настанка изузетно отежано.

## 6. Раба Књије изласка (ИзлР)

*Литература:* М. D. Herr, EJ<sup>2</sup> VI 624; S. Liebermann, Midrash Debarim Rabbah, J 1974, XXII; A. Shinan, The Opening Section of Midrash Exodus Rabbah, M3 J. Heinemann, J 1981, јевр. део 175–183; C. Thoma – H. Ernst, Die Gleichnisse der Rabbinen III: Von Isaak bis zum Schilfmeer: ПостР 63–100; ИзлР 1–22, Die Gleichnisse der Rabbinen IV: Vom Lied des Mose bis zum Bundesbuch: ИзлР 23–30, Bern 1996–2000; Zunz, GV 268–270 (и Albeck, Derashot 125, 396 и даље).

*Текст:* у уобичајеним издањима *Миграша Рабе*, на пример: А. Mirkin, Midrasch Rabba, V–VI; критичко издање првог дела: А. Shinan,

Midrash Schemot Rabbah, поглавља I–XIV: A Critical Edition Based on a Jerusalem Manuscript, with Variants, Commentary and Introductions (јевр.), ТА 1984.

Преводи: А. Wünsche, Bibl. Rabb. III, Le 1882, репр. Н 1967; S. M. Lehrmann у издању Soncino *Миграша Рабе*, Ло 1939, репр. 1961; L.-F. Girón Blanc, *Midrás Exodo Rabbah I*, Valencia 1989 (превод издања *Shinan*).

*Раба Књије изласка* (или *Шемој раба*) сачувана је у рукописима *Oxford Bodl. 147* и *Oxford Bodl. 2335*, који садрже цео *Миграш Рабу* на *Тору*, као и у рукопису *Jerusalem 24°5977* (Шпанија, XV век); за друге рукописе в. *Shinan*, 24–28. Рукописи нису анализирани у довољној мери; научно издање (не сасвим задовољавајуће) постоји само за први део списка. Прво штампано издање К 1512, затим V 1545.

Спис чине два дела. *Први гео* (ИзлР I) обухвата параше 1–14; то је егзегетски мидраш, до почетка *Мехилије*, који се односи на Изл 1–10 (Изл 11 не коментарише се у ИзлР). *Друји гео* (ИзлР II), који обухвата параше 15–52, јесте омилитички мидраш на Изл 12–40 и припада врсти мидраша *Танхума Јеламгену* (што, између осталог, показују многобројни уводи *ках йаџах р. Танхума бар Аба*). Проповеди следе седере палестинског циклуса читања, при чему се обично коментарише само првих неколико стихова. У том делу завршетак проповеди често се односи на будућност.

*Zunz* не дели спис и сматра да је он у целини настао у XI или XII веку, с тим што наводи да многи одељци потичу из старијих дела јер се у спису користи цела старија хагада. Такво свеобухватно касно датовање, међутим, сасвим је сумњиво (*Lieberman*). *Herr* сматра да је ИзлР I млађи од ИзлР II, као и да није неопходна претпоставка да је у подлози дела стајао омилитички мидраш на први део Изл, који је изгубљен. Као основни текст аутор је очигледно користио Тан (уобичајену верзију) и допунио га је другим материјалом (првенствено мидрашем на Изл од вТ Сота), а њега је, на местима где се традиција односи на више стихова, рашчланио у мање јединице. Повремено је додавао сопствена тумачења. *Shinan* (19 и даље) сматра могућим да редактор пред собом није имао вТ као завршено дело, већ да је користио само изводе. Он датује ИзлР I у X век; не може се утврдити где је спис настао.

*Herr* сматра да су за ИзлР II – чији је језик већином јеврејски М с галилејским арамејским и многим речима позајмљеним из грчког и латинског – поред танаитске литературе и пТ, коришћени рани аморејски мидраши и *Танхума*, али не и вТ. Први који изричито наводе ИзлР јесу Азријел из Героне (прва половина XIII века) и Нахманид (у коментару *Пейокњишја*, око 1260. године);

спајање два дела мидраша могло се, наравно, збити знатно раније. За тачније датовање неопходна су даља истраживања.

### 7. Раба Књије бројева (БрР)

*Литература:* Ch. Albeck, Midraš Berešit Rabbati, J 1940, репр. 1967, Маво 9–20; *исџи*, Derashot 126 и даље; A. Epstein, Qadmoniot 64–69; H. Mack, Anti-Christian Sections in Midrash Numbers Rabbah (јевр.), 10<sup>th</sup> WCJS (J 1990) С I 133–140 (БрР I сведочи о полемици у јужној Француској после Првог крсташког рата); *исџи*, Midrash Bemidbar Rabbah we-reshit ha-qabbala be-Provans, Eshel Beer-Sheva4 (1996) 78–94; *исџи*, Numbers Rabba: Its Date, Location and Circulation (јевр.), Teuda II (TA 1996) 91–105; *исџи*, A Sermon by Rabbi Eliahu the Elder within a Medieval Midrash (јевр.), Zion 61 (1996) 209–213; *исџи*, Midrash Samuel and Midrash Bemidbar Rabba, у: МЗ Т. Lifshitz 293–307; Zunz, GV 270–274.

*Текст:* уобичајена издања *Мидраша Рабе*, на пример: A. Mirkin, Midrasch Rabba IX–X; уп. и: L. Ginzberg, Ginze Schechter, I 91–102 (од наших издања *Танхуме* и БрР делимично одступа материјал из Генизе); Z. M. Rabinovitz, Ginzé Midrash, 66–71. H. Mack, Prolegomena and Example of an Edition of Midrash of Bemidbar Rabba Part 1 (јевр.), дисертација, J 1991; *исџи*, The Reworking of a Midrash by Printers in Istanbul in 1512 (јевр.), Pe'amim 52 (1992) 37–46 (о првом штампаном издању); *исџи*, The History of a Hebrew Manuscript (јевр.), J3 Bar-Asher II 183–203.

*Преводи:* A. Wünsche, Bibl. Rabb. IV, Le 1883–1885, репр. Н. 1967; J. J. Slotki у издању Soncino *Мидраша Рабе*, Lo 1939, репр. 1961.

Најстарији потпуни рукописи БрР (на јеврејском *Бемидбар раба*; у првом штампаном издању К 1512 *Бемидбар Синај раба*) потичу из XV века (*Oxford Bodl. 147* и *Oxford Bodl. 2335*; *Hebr. Paris 149* из 1291. године садржи БрР 1–5; *Munich 97.2* из 1418. године садржи БрР 1–14).

Мидраш чине два дела, а они се међусобно у великој мери разликују. БрР I обухвата одељке 1–14, око три четвртине целокупног дела, и хагадску обраду Бр 1–7. БрР II (одељци 15–23) омилитички је мидраш, с тумачењем Бр 8–36 у знатно краћем виду. Када је реч о настанку мидраша, I. H. Weiss (Dor, III, 236), кога следи *Mirkin*, сматра да је БрР у целини дело Моше ха-Даршана (XI век, Нарбона). Многи истраживачи, с друге стране, слажу се са *Zunz*-ом и сматрају БрР композитним делом.

У БрР I, у вези са прва два седера једногодишњег циклуса (*Бемидбар*, *Насо*), иако је спис подељен на параше у складу с палестинским циклусом, приближно трогодишњим, као текстуална основа користи се мидраш *Танхуме* (анонимни проемијуми, делимично још с халахом); то је касније проширено: „Уместо кратких

објашњења или алегорија које дају старији, уместо њиховог сталног позивања на ауторитете, овде читамо изводе из халахичких и хагадских радова, измешане с вештачком, често неозбиљном употребом Писма, а могу се наћи и многе странице чији су извори сасвим непознати“ (*Zunz, GV, 272* и даље). У додацима повезаним са Тан налазе се многа места из различитих рабинских списа (халахички мидраши, ПрК, ПесР, МдПс и други). Требало би, као што чини *Ch. Albeck*, претпоставити да су ти текстови унети у исто време и да потичу из школе Моше ха-Даршана, кога већ Раши (на пример, на Бр 32, 41 и даље) наводи као аутора тумачења познатих само из БрР. *Берешији Рабаји* и *Миграш Ајага*, које је објавио *S. Buber*, сматрају се делима Моше ха-Даршана или његове школе и имају много тога заједничког са БрР; у њима се примењују методе Моше ха-Даршана, а оне подразумевају преузимање тумачења из најразличитијих списа и састављање новог мидраша од њих, попут мозаика. Моше ха-Даршан такође користи псевдепиграфе и наводи рабинске радове по (претпостављеним) ауторима. Тако се, на пример, *Миграш Тагше* у БрР цитира на више места под именом Пинхаса бен Јаира, *Сегер Елијаху* под именом Елије (на пример, БрР 5, 9: „Елија каже“); у 14, 10, доноси се цитат из Тан-Шемот 3: „Р. Танхума каже“. Пошто БрР I реагује на прогањање Јевреја током Првог крсташког рата, али је, с друге стране, већ почетком XIII века Јехуда бен Јакар, Нахманијев учитељ, цитира као стари мидраш, *Н. Маск* (Teuda 11) дело датује у средину XII века. У географском погледу могло би погичати из Провансе (Нарбон).

*Раба Књије бројева II* (главе 15–23), првобитно подељена према приближно трогодишњем циклусу читања, у издањима је подељена на параше Шабата једногодишњег циклуса; само параша *Шелах-леха* (Бр 13–15) садржи два одељка. Као што је већ *M. Benveniste* навео (От Emet, Солун 1565, предговор), тај део у суштини је *Миграш Танхума*. На почетку халахичког увода у издањима БрР налази се „халаха“, док рукопис *Paris Hebr. 150* садржи старију форму – *Јеламгену Рабену*. Рукописи *Танхуме* обухватају више текста у односу на издања *Танхуме*. Два дужа додатка за која то не важи потичу од Моше ха-Даршана: 18, 15–18; 20, 5–6, као и 18, 29, који је био укључен и у издања *Танхуме*.

*Herr* сматра да је тај део БрР, као и *Танхума*, настао у IX веку; ипак, то се вероватно догодило раније (в. стр. 351 и даље). *Раба Књије бројева I* пре прерађивања морала је изгледати као БрР II; могуће је и да је првобитно јединствен *Миграш Танхума* на Бр био рашчлањен најпре приликом обраде у школи Моше ха-Даршана и затим накнадно поново сједињен. Два дела вероватно су спојена још током XII века, пошто је већ Јехуда бен Јакар БрР изгледа познавао као целовито дело.

## 8. Мањи омитички мидраши

а) *Aīagaī Bereshit*

*Aīagaī Bereshit* је збирка двадесет осам омилија на Пост, приближно усклађених с трогодишњим циклусом читања. Свака омилија има три одељка, дакле укупно их је осамдесет четири (осамдесет три у ранијим издањима; једино рукопис *Oxford 2340*, у којем се дело наводи као *Sefer Elijaху раба*, садржи и одељак 42). Први одељак увек се односи на Пост, други на пророчки текст који треба сматрати хафтаром на тај седег; трећи на место из псалма (који је можда читан на исти Шабат). Недостају почетак (Пост 1, 1–6, 4) и завршно разматрање стиха псалма. Садржина је већим делом преузета из ТанВ. *L. Teugels* (*New Perspectives*, 354f) претпоставља да је ово дело, које се често приписује Раву (тако чини Аврам бен Елија из Вилњуса у свом издању текста, Вилњус 1802), највероватније настало током X или XI века у јужној Италији.

*Текст*: Први га је штампао *Menachem di Lonzano*, V 1618, на крају *Scheit Jadot-a*; *BhM*, IV, 1–116; *S. Buber*, *Aggadat Bereschit*, Krakau 1903, репр. 1973 (користи прво издање и рукопис из Оксфорда); *L. Teugels*, *Textual Criticism of a Late Rabbinic Midrash: Aggadat Bereshit*, у: *Teugels – Ulmer*, прир., *Recent Developments* 137–153.

*Превод на енглески*: *L. M. Teugels*, *Aggadat Bereshit*, L 2001.

*Литература*: *E. Kahalani*, *Aggadat Bereshit. Introduction. Proposal for a Critical Edition* (јевр.), дисертација, J 2003; *L. Teugels*, *Concern for the Unity of Tenakh in the Formation of Aggadat Bereshit*, у: *L. Rutgers* и др., прир., *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven 1998, 187–202; *ucīa*, *Der Aufbau von Aggadat Bereshit und die Idee der Einheit des Tenakh*, *FJB* 25 (1998) 23–37; *ucīa*, *The Background of the Anti-Christian Polemics in Aggadat Bereshit*, *JSJ* 30 (1999) 178–208; *ucīa*, *New Perspectives on the Origins of Aggadat Bereshit. The Witness of a Geniza Fragment*, у: *J. Targarona Borrds*, *A. Sdenz-Badillos*, прир., *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century I*, L 1999, 349–357; *ucīa*, *Aggadat Bereshit and the Triennial Lectionary Cycle*, *JJS* 51 (2000) 117–132; *ucīa*, *Einleitung zur Übers.* (в. rope); *Zunz*, *GV* 268.

б) *Мидраш Хаикем или Мидраш ве-Хизир*

*J. M. Freimann* објавио је рукопис из Минхенске државне библиотеке *Cod. Hebr. 205*, који садржи мидраш на Изл 8, 14, до Бр 5, 11 и даље, и у којем постоји подела по парашама у складу с једногодишњим циклусом. Дело се већ у средњем веку помиње под називом датим према првој речи у њему – *хаикем* („устани рано“). *Freimann* даје предност називу *Ве-Хизир*, који је такође

постојао у средњем веку, а који је настао према речима на почетку многих одељака: *ве-хизир ха-кадош барух ху* („и Бог опомену“ Израел). Цитате код старих аутора објавили су *L. Grünhut*, *Sefer ha-Likkutim*, I, 2a–20a, и *Enelow*. Према *Freimann*-у, поменути називи означавају различите мидраше јер се паралеле често не подударају у потпуности. Према другим истраживачима, укључујући *S. Assaf*-а, таква одступања у средњовековним цитатима уобичајена су и називи означавају исто дело. Формално и садржајно спис зависи од *Шеилїоїа* р. Ашија (VIII век). У оба списка халахичка питања следе после читања из *Торе* и допуњена су хагадским одељцима. Аутор је превео и обрадио обимне делове око 20 *Шеилоїа* (*R. Brody*, *She'iltot* 111–116; 159–181 синоптички приказ *Шеилїоїа* 120). Дело преузима додатни халахички материјал у јеврејском преводу из списка *Халахої Геголої*, а хагадичка грађа долази из традиције *Танхуме*; такође је преузето дванаест од четрнаест поглавља *Бараїше Мелехеї ха-Мишкан* (уп. *R. S. Kirschner*, *Baraita de-Melekhet ha Mishkan*, дисертација, Berkeley 1988, 61 и даље, 74 и даље, 119). Пошто су фрагменти из Генизе знатно унапредили наша сазнања о спису *Шеилїої*, неопходно је истражити зависност мидраша од њих. По мишљењу *S. Assaf*-а, дело је настало у X веку у Палестини.

*Текст*: *J. M. Freimann*, *Sefer We-hizhir I* (Изл), Le 1873; II (Лев, Бр), Warsaw 1880; *J. D. Eisenstein*, *Ozar Midraschim*, I, 138–146; *H. G. Enelow*, *Midrash Hashkem Quotations in Alnaqa's Menorat ha-Maor*; HUCA 4 (1927) 311–343; *A. N. Z. Roth*, *A Fragment from Midrash ve-Hizhir* (јевр.), *Talpijot* 7 (1958) 89–98; в. *S. Abramson*, *Injanut be-Sifrut ha Geonim*, I 1974, 382 и даље; *S. Assaf*, *Geonim*, 161–163; *Zunz*, *GV*, 294; *исїи*, *Schriften III*, B 1876, 251–259.

#### в) *Песикїа хагаїа*

*Нова Песикїа* је краћи мидраш проповеди на празнике (објављен у *BhM*, I, 137–141; VI, 36–70). Садржи омилије на Хануку, Песах, Шавуот, Сукот, Пурим, Нову годину и Празник измирења. Као што показује назив *Ма Рабу*, потврђен у старијим изворима, мидраш је првобитно почињао Новом годином јер омилија за Нову годину започиње тим речима (*S. Liebermann*, *Midrash Debarim Rabbah*, I 3 1974, XIV и даље). Извори обухватају ПостР, ПрЕ и *Сефер Јесїиру*. Превод на немачки: *A. Wunsche*, *Lehrhallen V*.

#### ї) *Миграш Ва-јехулу*

Назван по Пост 2, 1. Дело је познато само на основу цитата аутора из времена после средине XII века (прикупио их је *L. Grünhut*,



Sefer ha-Liklutim, II, 16a–20a). Ти цитати односе се на Пост, Лев, Бр и Понз, те изгледа да је мидраш обухватио цело *Петокњижје*. Значајан извор за њега била је *Танхума*. Уп. *Zunz*, GV, 293 и даље.

### г) Мидраш Авкир

Дело је познато из више од педесет извода у *Јалкују* и другим списима (нису поуздани цитати у делу *Леках Тов* Товије бен Елеазара); односи се само на Пост и Изл. Ексерцира палестинске мидраше до ПрЕ и блиско је *Танхумама*. Назив потиче од формуле *Амин. Бе-јамену кен јехи раџон*. Том формулом („Амин. У нашим данима ово би било благовољење“ Божије) завршавале су се све омилије, као што око 1200. године сведочи Елеазар из Вормса, из чијег окружења потичу све ране потврде тог дела. На основу језика (библијски јеврејски, бројне речи грчког порекла) и садржине сматра се да је дело настало касно. Изгледа да је његов састављач живео у гркофоној хришћанској средини, вероватно у јужној Италији. *A. Geula* сматра да је редакција извршена 985, с чиме састављач повезује почетак месијанског времена. Потпун спис био је познат Азарији де Росију (умро 1578. године) и Авраму ибн Акри.

*Текст*: *S. Buber*, *Liqqutim mi-Midrash Abkir*, *Ha-Schachar* 11; W 1883, 338–345, 409–418, 453–461 (изводи у *Јалкују*; посебно издање тих страна: ТА 1982); *Abraham ben Elija von Wilna*, *Rab Realem* (прир. *S. M. Chones*, Warsaw 1894, репр. ТА 1967) 133–147; други цитати: *A. Epstein*, *Ha-Eschkol* 6 (1909) 204–207; в. и *A. Marmorstein*, *Debir I* (1923) 113–144 (није сасвим извесно да су ти цитати из овог мидраша).

*Литература*: *A. Geula*, *Lost Aggadic Works Known Only from Ashkenaz: Midrash Abkir, Midrash Esfa and Devarim Zuta* (јевр.), дисертација, J 2006, 15–112; *H.J. Haag*, „Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde“ – *Midrash Avkir zu Gen 2,4, Judaica* 34 (1978) 104–119, 173–179; *M. D. Herr*, *EJ* XIV 188 (сматра да је дело настало почетком XI века); *J. S. Spiegel*, *The Latest Evidence to Midrash Abkir* (јевр.), *KS* 45 (169 и даље) 611–615; *Zunz*, GV 293 и даље.

### ђ) Мидраш Есфа

Мидраш на Бр, а можда и на Понз, назван према Бр 11, 16: „Сабери ми седамдесет мушкараца између најстаријих у Израелу.“ Можда је дело заправо почињало већ Пост, али је у ашкенаском простору, а пре свега у окружењу Елеазара из Вормса, познато само од Бр 11. Познат је само по неким изводима из *Јалкуја* на



Бр и стога се врста којој припада не може поуздано одредити. Неки од цитата који се приписују овом мидрашу нису нимало поуздани. Спис је близак *Танхумама*, укључујући и *Aīagayī Берешит*, и *Миграшу йсалама*, а језик му се може окарактерисати као библијски јеврејски. Антихришћанске полемике указују на хришћанску средину. *A. Geula* тај спис датије у време око IX и X века, а претпоставља да је настао у Италији.

Цитати су прикупљени у: *S. Buber*, *Knesset Jisrael* 1, Warsaw 1887, 309–320; *Abraham ben Elija Gaon*, *Rab Pealim*, прир. *S. M. Chones*, Warsaw 1894, репр. ТА 1967, 147–153; *Wertheimer*, I, 208–214; уп. и *Zunz*, GV, 292. *A. Geula*, *On the Study of Midrash Yelammedenu: A Re-Examination of Attribution in Yalkut Shim'oni and its Source* (јевр.), *Tarbiz* 74 (2004) 221–260 (о извођењу једног цитата из *Јеламденуа* уместо из *Миграша Есфа*); *исџи*, *Lost Aggadic Works Known Only from Ashkenaz: Midrash Abkir, Midrash Esfa and Devarim Zuta* (јевр.), дисертација, Ј 2006, 113–167. Исп. и *Zunz*, GV 292.

## V. Мидраши пет Меїла

### 1. Такозване Рабе

а) Раба Плача Јеремијиној, сѝр. 325–330.

б) Миграш Шир ха-Шурир или Раба Песме над ѝесмама (ПнїР)

Према почетном стиху Пр 22, 29, *хазийїа иш махир*, мидраш се назива и *Аїагаїї Хазийїа*. *Editio princeps*, Пезаро 1519 – користе се називи *Раба Шир ха-Шурир* и *Миграш Шир ха-Шурир*. Најстарији рукопис јесте *Parma De Rossi 3122* (раније 1240), где је *Раба Песме над ѝесмама* стављена после ПесР 18 за празник Песах, када се, наравно, чита Пнп. *Z. M. Rabinovitz* (*Ginzé Midrash*, 83–117) објавио је многе фрагменте из Генизе из Кембриџа и Петрограда, укупно десет страна, а који сви потичу отприлике из XI века (на Пнп 1, 2; 5 и даље; 8 и даље; 12; 3, 1). Обележје им је палестински дух, првенствено у погледу језика; за разлику од штампаних издања, позајмица из вТ нема.

ПнпР је егзегетски мидраш. У првом издању спис је био подељен на две параше (Пнп 1, 1 – 2, 7; 2, 8 и даље); у потоњим издањима појављује се осам параша, у складу с поглављима Пнп. *Песма над ѝесмама*, о чијој се светости расправља већ у М (Јад III, 5), у овом спису алегориски је протумачена, тачније типолошки. Обележје мидраша јесу многобројна понављања, као и разноврсност материјала; *Theodor* је покушао то да објасни карактером налик катенама (уп. *Lachs*, JQR, 55, 243 и даље). *Раба Песме над ѝесмама* ипак није једноставно катена, већ је у потпуности одређена сопственим основним концептом (в. *J. Neusner*). Како показују текстови из Генизе, понављања су у штампаним издањима делимично изостављена. Главни извори су пТ, ПостР, ЛевР и ПрК; места из М и барајте такође су придодати. Сви почетни проемијуми завршавају се истом реченицом из дела *Segep Olam*. ПнпР (у другој верзији) служи као извор за ПесР. Према *Herr*-у, спис је настао средином VI века [*Lachs* (JQR 55, 249) следи *Zunz*-а и залаже се за касније време настанка: првобитна верзија настала је између 650. и 750. године, а коначна верзија у другој половини VIII века]; ипак, спис садржи и знатно старији материјал. *Urbach* види у њему драгоцене податке о хришћанско-јудејској контроверзи првих векова; уп. *J. Maier*, *Jüdische*

Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike, Darmstadt 1982, 193: упркос очигледно апологетском и полемичком карактеру текста, анализа у појединостима показује слабо познавање стварних хришћанских аргумената.

*Текст*: Прво штампано издање у Пезару 1519. Уобичајна издања *Миграша Рабе*; S. Dunsky, Midrash Rabba. Shir ha-Shirim, J-TA 1980, само текст издања из Вилњуса, „коригован“ на основу паралела из рабинске литературе и претпоставки ранијих коментатора, али без коришћења иједног рукописа; L. F. Girón, Cantar de los Cantares Rabba 4,7–8. Edición crítica, Sefarad 52 (1992) 103–112 (основни текст рукописа 27 Kaufmann-ове збирке, Будимпешта, из Генизе); *исџи*, Cantar de los Cantares Rabba: Seis fragmentos de la Gueniza de El Cairo conservados en Cambridge University Library, Sefarad 60 (2000) 43–74; 255–282; N. Goldstein, Midrash Shir ha-Shirim Rabba bi-khetav yad Parma 1240, Kobez al Yad 9 (19), J 1979, 1–24 (обухвата само четвртину текста, значајне варијанте); Z. M. Rabinovitz, Ginzé Midrash 83–117; *исџи*, On the Ancient Form of Midrash Shir ha-Shirim Rabba (јевр.), у: M. A. Friedman, A. Tal, G. Brin, прир., Studies in Talmudic Literature, TA 1983, 83–90 (о фрагменту из Генизе објављеном код Scheiber-a); B. Rapp (в. ниже *Литератур*) 463–466 (списак свих сачуваних потврда текста); A. Scheiber, Ein Fragment aus dem Midrasch Schir Haschirim Rabba. Aus der Kaufmann Geniza, AcOr 32 (1978) 231–243 (један лист: ПнпР на 4, 7–8; репр. у: *исџи*, Geniza Studies, Н 1981, 500–512); H. E. Steller, Shir haShirim Rabbah 5.2–8. Towards a Reconstruction of a Midrashic Block, у: A. Kuyl и. а., прир., Variety of Forms. Dutch Studies in Midrash, Amsterdam 1990, 94–132; *исџи*, Preliminary Remarks to a New Edition of Shir Hashirim Rabbah, у: RASHI 1040–1990, прир. G. Sed-Rajna, P 1993, 301–311 (о издању које су припремали М. С. и H. E. Steller, никада није довршено); S. A. Wertheimer, Batei Midrashot I 347–353. Критичко издање припрема Т. Kadari са Шехтеровог факултета за јеврејске студије у Јерусалиму (Schechter Institute, Jerusalem). Као основа за издање у *Ma'agarim*-и служи рукопис из Ватикана 76.3, XIII век.

*Превод*: A. Wünsche, Bibl. Rabb. II, Le 1880, репр. Н 1967; M. Simon у издању Мидраш Рабе из Сонфина, Lo 1939, репр. 1971; J. Neusner, Song of Songs Rabbah. An Analytical Translation, 2 тома, А 1989 (ново издање: Components V, 2 тома, 1997); L. F. Girón Blanc, Cantar de los Cantares Rabbá, Estella

*Литература*: D. Boyarin, Two Introductions to the Midrash on the Song of Songs (јевр.), Tarbiz 56 (1986. и дање) 479–500 (о танаитском тумачењу Пнп, типолошком, а не алегоријском или езотеричком); L. F. Girón Blanc, Exégesis у homilética en Cantar de los Cantares Rabba, MEAN 40,2 (1991) 33–54 (о 2 проемијума); *исџи*, Vocablos griegos у latinos en Cantar de los Cantares Rabba, Sefarad 54 (1994) 271–306; *исџи*, Song of Songs in Song of Songs Rabbah, EMidr 857–870; T. Kadari, On the redaction of Midrash Shir hashirim rabbah (јевр.), дисертација, J 2004; *исџа*, „Behold a Man Skilled at his Work“: On the Origins of the Proems which Introduce Song of Songs Rabbah (јевр.), Tarbiz 75 (2005) 155–174 (пет проемијума на почетку мидраша касније додато); S. T. Lachs, Prolegomena to Canticles Rabba, JQR 55

(1964) 235–255; *исџи*, The Proems of Canticles Rabba, JQR 56 (1965) 225–239; J. Neusner, The Midrash Compilations of the Sixth and Seventh Century. An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program, том IV: Song of Songs Rabbah, A 1989; *исџи*, Introduction 467–486; *исџи*, Song of Songs Rabbah, Theology of, EMidr 871–888; B. Rapp, Rabbinische Liebe. Untersuchungen zur Deutung der Liebe des Hohenlieds auf das Studium der Tora in Midrasch Shir haShirim Rabba, дисертација, KTU Utrecht 2003; E. E. Urbach, Rabbinic Exegesis and Origenes' Commentaries on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemics (јевр.), Tarbiz 30 (1960) 148–170 (= The World of the Sages. Collected Studies, J<sup>2</sup>2002, 537–555); *dass. engl.*, Scripta Hierosolymitana 22 (1971) 247–275; Zuzn, GV 274 и даље.

### в) Миграш Књије о Руџи

Мидраш је потпун коментар Књије о Руџи, која се, у осам одељака (првобитно вероватно четири), традиционално чита на Шавуот. Дело почиње са шест проемијума; проемијуми се појављују и испред одељака 3, 4, 6, 8. У настојању да се Руџи интегрише у библијску историју, на почетак друге и пете главе унета су дужа тумачења 1Дн 4, 21–3, и 11, 13 (из пСанх II, 5, 20b–c). Прича о Елиши бен Абуји (6, 4), која је укључена и у Миграш Пројоведника, у овом тексту послужила је као противтежа Возу; и овде, као и другде, материјал који постоји у другим списима служи у овом тексту његовој посебној сврси. Главни извори су танаитска литература, пТ, ПостР и ПрК. У тексту није поменут ниједан рабин из времена после IV века; због тога, као и због језика и литерарне зависности, сматра се да потиче из Палестине, из раздобља око 500. године. У првом издању, Pesaro 1519, назива се Миграш Руџи, а од издања V 1545 Раба Руџи.

*Текст*: уобичајена издања Миграша Рабе. Критичко издање са уводом: M. B. Lerner, The Book of Ruth in agadic literature and Midrash Ruth Rabba (јевр.), дисертација, J 1971, vol. 2 (основни текст је рукопис Oxford 164; сравњивање с текстовима из Генизе итд.); текст без критичког апарата на це-де рому Јудаистичке библиотеке Бар Илан; Lerner припрема критичко издање за Шлехтеров факултет у Јерусалиму); N. Alloni, Geniza Fragments, 65 и даље.

*Превођу*: A. Wünsche, Bibl. Rabb. III, Le 1883, репр. Н 1967; L. Rabitowitz у издању Soncino Миграша Рабе, London 1939, репр. 1971; J. Neusner, Ruth Rabbah. An Analytical Translation, Atlanta 1989 (ново издање: Components III, 1997).

*Литературу*: P. D. Hartmann, Das Buch Ruth in der Midrasch-Literatur, F 1901; M. D. Herr, EJ, XIV, 524; T. Kronholm, The portrayal of characters in Midrash Ruth Rabbah, Annual of the Swedish Theological Institute 12 (1983) 13–54; M. B. Lerner, в. раније, 3 тома; S. Lieberman, Qetsat he'erot

le-techilat Rut Rabba, J3 H. Yalon, J 1963, 174–181; J. Neusner, The Midrash Compilations of the Sixth and Seventh Centuries. An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program, vol. III: Ruth Rabbah, Atlanta 1989; *исџи*, Introduction 487–509; *исџи*, EMidr 737–761; M. Niehoff, The Characterization of Ruth in the Midrash (јевр.), JSJT 11 (1993) 49–78; Zunz, GV, 276 и даље (допуна: Albeck, Deraschot, 130).

### і) Миграш Пројоведника

У рукописима и у првом издању (Пезаро, 1519) дело је названо *Миграш Пројоведника*. Хананел и други наводе га као *Миграш Хазити* (управо као ПнпР и *Миграш Руџ*); у *Аруху* се ово дело цитира као *Хаџадаџ Пројоведника*; од издања V 1545 назива се *Пројоведник раба*. Дело прати библијски текст стих по стих; само ретки стихови (у издању Пезаро петнаест од 222) остају без тумачења. У првом штампаном издању постојале су три параше (1, 1 и даље; 7, 1 и даље; 9, 7 и даље). Текст се данас обично дели у дванаест одељака, у складу с бројем глава у Библији. Постоје многе паралеле у старијим мидрашима (нарочито проемијуми који су повезани с *Пројоведником*). Поред ПостР, ПлачР, ЛевР и ПрК, коришћен је, пре свега, пТ; паралеле са вТ вероватно, напротив, припадају каснијем слоју редакције. Наведени су трактат *Авоџ* и многи мањи трактати (*Герим*, *Робови*, *Ресе*, *Молиџвено ремење*, *Мезуза*). Понављања су честа. *Hirschman* (HUSA) истиче енциклопедијски карактер дела, у којем се на основу библијског текста разјашњавају најразличитије теме и које би због таквог облика могло да послужи као уџбеник (уп. J. Heinemann), расправљајући и о потреби културних позајмица из средине у којој дело настаје. Критичко издање текста још не постоји (изузимајући поглавља 1–4 у *Hirschman*-овој дисертацији, као и синопсис одељака 5–7 у *Kiperwasser*-овој дисертацији), премда га *Hirschman* и *Kiperwasser* сада припремају за Шехтеров факултет у Јерусалиму. Вероватно је настао у Палестини у VIII веку. *Hirschman* га датира у VI или VII век. *Kiperwasser* сматра да процес редакције, који се одвијао у више фаза, никако није завршен пре VII века. Позивајући се на мале трактате, а можда и на антикараитску полемику, други аутори процењују да би га требало датовати чак и у време око 800. године.

*Текст*: Најстарији рукопис је *Vat. Hebr. 291, 11b* (XIV–XV век; година 1417, која се помиње у старијем делу рукописа, не мора се односити на *Миграш Пројоведника*); други рукописи налазе се у Оксфорду и Јерусалиму. Фрагменти из Генизе описани су у: *Wachten*, 28–31; додатни материјал налази се код *Hirschman*-а, дисертација, 118–121. *исџи*, Peshat and Derash Side-by-Side: A Newly Rediscovered Manuscript of Midrash Qohelet and of R. Jacob Algiani's Commentary on Qohelet (јевр.), Tarbiz 67

(1997) 397–406; L. F. Girón, Midras Qohelet: Un fragmento de la Genizah de El Cairo (Cambridge T-S C2.161), у: M. Perani, прир., „The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious“ (Кохелей 10,12). J3 G. Stemberger, В 2005, 309–318 (Кохелей раба 1,2–3; 5,20–6,3); *исџи*, A Fragment of Midrash Qohelet Rabba from the University of Cambridge (јевр.), J3 Bar-Asher II 144–160 (едиција T-S F17,48 са Кохелей раба 5,5–6,8).

*Лийџерайџура*: I. Ben-David, Some Notes on the Text of Midras Ecclesiastes Rabba (јевр.), Les. 53 (1988) 135–140; L. F. Girón Blanc, C. Motos López, Patary Pataj en Qohélet Rabbah, 'Ilu 3 (2000) 159–197; L. Grünhut, Kritische Untersuchung des Midrasch Kohelet Rabba, Quellen und Redaktionszeit, F 1892; M. Hirshman, Midrash Qohelet Rabba. Chapters 1–4. Commentary (поглавље 1) and Introduction (јевр.), дисертација, JThS 1983; *исџи*, The Prophecy of King Solomon and Ruah Hakodesh in Midrash Qohelet Rabba (јевр.), JSJT 3 (1982) 7–4; *исџи*, The Priest's Gate and Elijah ben Menahem's Pilgrimage: Medieval Interpolations in Midrash Manuscripts (јевр.), Tarbiz 55 (1985) 217–227; *исџи*, The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes: Formats of Exegesis in Late Antiquity, HUCA 59 (1988) 137–165; *исџи*, The Manipulation of Sources by the Editor(s?) of Qohelet Rabba (јевр.), Teuda 11 (TA 1996) 179–190; R. Kiperwasser, Midrashim on Kohelet: Studies in their Redaction and Formation (јевр.), дисертација, Bar Ilan 2005 (садржи синопсис Кохелет рабе 5–7); *исџи*, Midrash haGadol, The Exempla of the Rabbis (Sefer Ma asiyot), and Midrashic Works on Ecclesiastes: A Comparative Approach (јевр.), Tarbiz 65 (2005) 409–436; *исџи*, Structure and Form in Kohelet Rabba as Evidence of its Redaction, JJS 58 (2007) 283–302; *исџи*, A Comparative Study on the Midrashim on Ecclesiastes – *On the Nature of Koheleth Zuta* (јевр.), Sidra 22 (2007) 153–176; *исџи*, Early and Late in Kohelet Rabba: A Study in Redaction-criticism (јевр.), Iggud. Selected Essays in Jewish Studies том 1, прир. B. Schwartz и др., J 2008, 293–314; *исџи*, Toward a Redaction History of Kohelet Rabba: A Study in the Composition and Redaction of Kohelet Rabba 7:7, JJS 61 (2010) 257–277; S. Lieberman, Notes on Chapter I of Midrash Koheleth Rabba (јевр.), J3 G. Scholem, J 1967, јеврејски део 163179 (= Studies 53–69; особито о грчкој лексцици); *исџи*, Shesh Millim mi-Qohelet Rabba, M3 G. Allon, J 1970, 227–235 (= Studies 498–506); C. Motos López, La mujer en Qohelet Rabba, MEAH, sección Hebreo 48 (1999), 37–52; *исџи*, La forma exegética Mašal en Qohélet Rabbah, 'Ilu 6 (2001) 79–131; J. Wachten, Midrasch-Analyse. Strukturen im Midrasch Qohelet Rabba, H 1978; Zunz, GV 277.

*Преводу*: A. Wünsche, Bibl. Rabb. I, Le 1880, репр. H 1967; A. Cohen у издању из Сонџина Миграша Рабе, Lo 1939, репр. 1971; M. C. Motos López, Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo (с јеврејским текстом рукописа из Ватикана и варијантама из издања из Вилњуса), Estella 2001.

### g) Миграш Јесџиуре

*Миграш Јесџиуре*, понегде називан и *Хаџагајџ Меџила* или *Миграш Ахашверош*, јесте тумачење свитка Јесџиуре читаног на

празник Пурим. Најстарији рукописи потичу с почетка XV века. У првом штампаном издању, Pesaro 1519, мидраш је подељен у шест одељака (1, 1; 4, 9, 13; 2, 1, 5), класификованих као петихе. У каснијим издањима појављује се десет одељака. Неједнакости у тексту (у Јест 1–2 сваки стих је разјашњен; у 3, 1 – 8, 15 доста их је испуштено) указују на то да би требало разликовати два мидраша: *Albeck*, *Derashot* 129, повлачи границу након шестог одељка, код Јест 3,1; додатне аргументе томе у прилог (пре свега на основу структуре мидраша) нуди *Tabory. M. B. Lerner*, у *Safrai* II 179–189, инзоси мишљење да би ЈестР II требало да почне већ петим одељком, зато што шести одељак, као и сва преостала ЈестР II, коментарише још само одабране стихове. Чини се да томе у прилог говори и структура *Χαιάγε αλ Μεϊλαϊτ̄ Јест̄иура*. Она је сачувана у три италијанска рукописа из XIV и XV века, а поред нешто мало сопственог материјала и неколико сегмената из *Аба Гуриона* готово искључиво текстове из ЈестР, почевши од петихе II; ЈестР I прескаче, али је зато ЈестР II дата готово у целини, и то од параше 6 (*Atzmon*).

ЈестР I (одељци 1–6) одликују класични проемијуми, који су ретко анонимни; судећи према језику, место настанка је Палестина. У тексту се цитирају пТ, ПостР и ЛевР, а он се пак наводи у ПропР, МдПс; настао је, дакле, око 500. године.

У ЈестР II (одељци 7–10) постоји само неколико неklasичних петиха, док је старији материјал измешан с млађим (у осмом одељку и даље налази се дуг уметак текста о Јестири из материјала *Сей̄иуа̄ин̄ише* из *Јосифона*: Мардохејев сан и молитва, Јестирине молитве и њено појављивање пред царем). *Herr* (EJ, VI, 915) претпоставља да тај текст потиче из XI века и да је њиме замењен првобитни наставак ЈестР I, што се закључује према цитатима у ПропР, МдПс и код средњовековних аутора. *Z. M. Rabinovitz* (*Ginzé Midrash*, 155–160) доноси текст из Генизе на Јест 6, 11–7, 8, сада у Кембриџу (око XI века), који је можда наставак ЈестР I. ЈестР I и II повезани су вероватно у XII или XIII веку.

*Лит̄ера̄иура*: *A. Atzmon*, *Ma'aseh Esther in Pirqe deRabbi Eliezer and in Midrash Esther Rabbah II: Towards Establishing the Relationship between Parallels in Midrashic Literature* (јевр.), *Tarbiz* 75 (2005) 329–343; *ис̄ӣи*, *Mordechai's Dream: From Addition to Derashah*, *JSIJ* 6 (2007), 127–140; *ис̄ӣи*, *Haggadah dimgillat Esther: Toward the Anthologist's Methodology* (јевр.), *Iggud. Selected Essays in Jewish Studies* том I, прир. *B. Schwartz* и др., J 2008, 277–291; *ис̄ӣи*, *Old Wine in New Flasks: The Story of Late Neoclassical Midrash*, *EJJS* 3 (2009) 183–203; *M. B. Lerner*, *The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim*, in *Safrai* II 133–229, 176 и даље; *J. Neusner*, *The Midrash Compilations of the Sixth and Seventh Centuries. An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program*,



том II: Esther Rabbah I, A 1989; *исџи*, Introduction 533–546; *U. Ragacs*, Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit von Ester Rabba I, *Kairos* 36–37 (1994/95) 30–47; *J. Tabor*, The Division of Esther Rabba into Parashiyot (јевр.), *Teuda* 11 (1996) 191–203; *исџи*, The Proems to the Seventh Chapter of Esther Rabba and Midrash Abba Gurion (јевр.), *JSHL* 16 (1997) 7–18.

*Текст*: уобичајена издања *Миграша Рабе*. *A. Atzmon*, Esther Rabbah II – Towards a Critical Edition (јевр.), дисертација, Bar Ilan 2005; *J. Tabor*, Some Problems in Preparing a Scientific Edition of *Esther Rabbah* (јевр.), *Sidra I* (1985) 145–152. Критичко издање припремају *J. Tabor* и *A. Atzmon*.

*Превод*: *A. Wünsche*, *Bibl. Rabb. II, Le 1881*, репр. Н 1967; *D. Börner-Klein*, *E. Hollender*, *Die Midraschim zu Ester*, L 2000, 153–266; *M. Simon* у издању из *Сонџина Миграш Рабе*, Lo 1939, репр. 1971; *J. Neusner*, *Esther Rabbah I. An Analytical Translation*, A 1989 (Neuausgabe: Components II, A 1997).

## 2. Остали мидраши Меџила

### а) Песма над њесмама

*S. Buber*, *Midrasch suta. Hagadische Abhandlungen über Schir hashirim, Ruth, Echah und Koheleth, nebst Jalkut zum Buche Echa*, В 1894, репр. ТА, s. a. Издање се заснива на рукопису *Parma De Rossi 541* (сада 2342. 3). У исто време рукопис из Парме (написан око 1400) објавио је и *S. Schechter*, уз многе напомене, али и с много грешака: у *Aggadath Shir Hashirim*, С 1896 [из JQR 6–8 (1894–1896)]; у JQR 8 (1896) 179–184 он критикује *Buber*-ову слабу репродукцију рукописа]. *Schechter* указује на велике сличности између овог дела и текста *Јеламгену* и датује га у X век, иако спис садржи доста старог материјала. Посебно су одељци о рату против Рима изазвали велико интересовање [в. *Lieberman*, *Greek*, 179–182; *G. Alon*, *Studies*, 43; *Y. Baer*, *Zion* 36 (1971) 131 и даље]. *Z. M. Rabinovitz* (*Ginzé Midrash*, 250–295) објавио је фрагмент из Генизе из Петрограда, који на шест листова садржи отприлике трећину текста и који је знатно бољи од досад познате верзије. *Rabinovitz* побија повезаност текста са списом *Јеламгену* (различита терминологија, разјашњава се сваки стих). *Превод*: *R. Brasch*, *Der „Midrasch Shir Ha-Schirim Suta“*. Übersetzung, Kommentierung und Vergleich mit dem Midrasch Rabba, Leipzig 1936.

Трећи мидраш на Пнп издао је *L. Grünhut*: *Midrasch Schir Ha-Schirim*, J 1897; ново, прерађено издање: *E. H. Grünhut*, *J. Ch. Wertheimer*, *Midrasch Shir Hashirim*, J 1971. Оштра критика: *M. B. Lerner*, *KS* 48 (1972) 543–549: боље је старо издање, увод и ко-

ментари су дилетантски. *Grünhut* је објавио рукопис из Генизе из 1147. године, али се он више не може пронаћи. *Herr* (EJ, XVI, 1515) датује дело у XI век; ипак, потребна су детаљнија истраживања.

*J. Mann* је објавио фрагмент мидраша на Пнп из Генизе: HUCA 14 (1939) 333–337; с друге стране, фрагмент који је објавио у *Texts and Studies*, I, NY 1930 (репр. 1972) 322, нап. 47, по његовом мишљењу, потиче из другог мидраша. Такође в. *M. B. Lerner*, *Perusch Midraschi le-Schir ha-Schirim mime ha-Geonim*, *Kobez al Yad* 8 (1976) 141–164; *Albeck*, *Deraschot*, 129, 404 и даље.

### б) *Пройоведник (Кохелет)*

Спис *Пройоведник зуйа* коментарише Кохелет 1–9, али се ни код тих поглавља не дотиче свих стихова (табела у *Kiperwasser*, *Sidra* 154 и даље), а ни не придржава се увек библијског редоследа. У деловима који су им заједнички ПропР краћи је ПропЗ. Поред тога, ПропЗ у тим деловима интензивно користи арамејски, наместо јеврејског, како је у ПропР. Поједини аутори сматрају да је ПропЗ старија од ПропР (нпр. *V. Heller*, EJ 10, 1932, 170 и даље), док су други мишљења да је то само краћа верзија ПропР са извесним додацима (нпр. *Albeck*, *Deraschot*, 130 и даље). *R. Kiperwasser* доказује да се оба списа заснивају на заједничком узору, и то на једном раном мидрашу на Кохелет из аморејског периода. Према мишљењу овог аутора, рана усмена верзија ПропЗ записана је у VIII или IX веку (*Midrashim* 92). Раши је, чини се, знао само за ПропЗ, док писац дела *Леках Тов* у Грчкој зна само за ПропР (*Hirschman*, *Midrash Qohelet Rabbah*, 44).

Издање *S. Buber* (в. раније, под а); опис рукописа: *R. Kiperwasser*, *Midrashim on Kohelet: Studies in their Redaction and Formation* (јевр.), дисертација, Вар План 2005 (додатак нуди синопсис свих сачуваних текстова ПропЗ); опис рукописа: *Kiperwasser*, *Midrashim* 14–33; *M. G. Hirschman* 117 и даље; *J. Wachten*, *Midrash-Analyse*, Н 1978, 32–36; *S. Greenberg*, *Midrash Koheleth Zuta*, J3 A. Marx, NY 1950, јевр. део 103–114; *исџи*, *A Comparative Study on the Midrashim on Ecclesiastes – On the Nature of Koheleth Zuta* (јевр.), *Sidra* 22 (2007) 153–176. В. и *L. Ginzberg*, *Ginze Schechter I* 169–171 (фрагмент другог мидраша на *Кохелет*).

### в) *Јесџира*

*S. Buber*, *Sammlung agadischer Commentare zum Buche Esther*, Wilna 1886, обухвата *Миграши Аба Гурион*, *Миграш Паним Ахе-*

рим А и В, као и *Леках Тов*. Преводи свих текстова у: D. Börner-Klein – E. Hollender, *Die Midraschim zu Ester*, L 2000.

*Миграш Аба Гурион*, цитиран још код Рашија, такође је објављен у *BhM*, I. *Превод на немачки*: A. Wünsche, *Lehrhallen* II. С обзиром на то да је још Раши користио тај спис, његово уобичајено датовање у XI или XII век не може бити исправно, па би га вероватно требало датовати у X век. Чини се да у прилог овако раном датовању говори и друга верзија из *Генизе*, *Ginzé Midrash* 161–170 (фрагменти из X века), коју је публиковао *Rabinovitz. M. B. Lerner (Safrai II, 191)* заступа, међутим, мишљење да текст из *Генизе* нема много везе с *Аба Гурионом*, него да је повезан с једним старим мидрашом на Јестиру, који је *Аба Гурион* онда према његовом тумачењу користио. Треба такође проверити однос према *Тарјуму Шени* на Јестиру (*Zunz, GV, 291*). Анализа сачуваних текстова: *B. Elboim, Midrash Aba Gurion on Esther towards criticized (sic) edition (јевр.)*, M. A. Arbeit Bar Ilan 2005.

*Миграш Паним Ахерим А* вероватно потиче из XI века; верзија *В* (2, 5–14 већ у *BhM*, I, 19–24; превод на немачки: A. Wünsche, *Lehrhallen* II), коју је *Buber* објавио према једном рукопису из Оксфорда из 1470. године, користи се још у *Јалкују*. *Rabinovitz* је објавио (*Ginzé Midrash, 171–178*) фрагмент из *Генизе* (*Кембриц*, око XI века) који даје потпунији текст него рукописи. *M. B. Lerner (Safrai II 195–201)* сматра да је овај спис рана верзија мидраша *Танхума* и да потиче из 7. или 8. века. О другим верзијама овог мидраша в. *Lerner 207–212*.

*S. Buber, Agadat Ester. Agadische Abhandlungen zum Buche Esther*, Krakau 1897, репр. ТА 1982, дело објављено на основу два јеменска рукописа, треба га приписати аутору *МхГ [Ch. Albeck, Das verkannte Buch Agadath Esther, MHWJ 72 (1928) 155–158]*.

Други мидраши на Јестиру јесу *Миграш Јерушалми ал Меїулаїт Јесїиура*, у: *S. A. Wertheimer, Batei Midrashot I, 318, 340–343*, као и две различите верзије *Мардохејевог сна* и *Јестирине молитве*: *BhM, V, 1–8* (превод на немачки *A. Wünsche, Lehrhallen, II*); *S. A. Wertheimer, Batei Midrashot, I, 316* и даље, 31–39. Другачију верзију доноси *M. Gaster, The Oldest Version of the Midrash Megilla*, у: *G. A. Kohut, прир., В 1897, 167–178* (репр. у: *исїи, Studies and Texts, Lo 1925–1928, I, 258–263; III, 44–49*; текст и код *Eisenstein-a, I, 59–61*).

*Превод*: D. Börner-Klein, E. Hollender, *Die Midraschim zu Ester*, L 2000. О овом и о другим текстовима в. *M. B. Lerner (Safrai II, 212–229)*.

## i) Руї

Мали мидраш на Рут издао је *S. Buber* на основу рукописа из Парме (*De Rossi* 541) (о Пнп в. горе). Захваљујући фрагментима из Генизе у међувремену је потврђен готово целокупан текст (много је преузето и за издање *Ma'agarim*-а), тако да би га требао изнова приредити. Вероватно потиче из X или XI века. *A. Shinan*, *The Stories in Ruth Zuta* (јевр.), 11<sup>th</sup> WCJS (J 1994) C I 129–136; *R. Shoshany*, *A Study of Two Tales in Midrash Ruth Zuta And Their Adaptation in Hibbur Yafeh me-ha-Yeshuah* (јевр.), JSIJ 7 (2008) 1–23.

## g) Плач

*S. Buber* је из рукописа из Парме 541 издвојио мали мидраш на Плач, чије сегменте садржи и *Јалкуї на Плач*. Разматра само почетак Плач 1, али зато и бројне друге сродне пророчке списе, са снажном наративном компонентом. Још један мидраш на Плач преузео је из рукописа из Парме 261. Он садржи врло скраћену верзију Месијиног рођења на дан уништења Храма (назива се *Менахем бен Амил, ако у Сефер Зерубабел*).

*S. Buber*, *Midrasch suta* (в. горе за Пнп) 26а–54b; *N. Wieder*, *Midrasch Echa Zuta: Übersetzung, Kommentierung und Vergleich mit Echa Rabbati*, В 1936.

## VI. Остали мидраши тумачења

*Береший Рабатии, Береший зуйа, Леках Тов и Сехел Тов: в. поглавље VIII.*

### 1. Миграш йсалама (МдПс)

МдПс или *Миграш Техилим* назива се, по почетним речима из Пр 11, 27, и *Шохер Тов*. Као што је назначио још *Zunz* (GV, 278–280), чине га два дела. Први део обухвата псалме 1–118 (они се налазе у рукописима и у првом штампаном издању), можда и део из 119 (у два рукописа). Тај део није дело једног редактора; рукописи знатно одступају један од другог, а садрже и многа понављања. Хагадске збирке псалама сигурно су настале веома рано: у ПостР 32, 3 (Th.–A. 307), говори се о *Aiagi de-Tehilim* р. Хије; и у рабинској књижевности помињу се хагадске књиге с псалмима. Псалми су били и омиљен извор за стихове петихе, тако да постоје њихова многобројна тумачења. *Aiagay Bereshiy* указује на то да су псалми коришћени за треће читање у палестинском синагогалном богослужењу, али то није сасвим извесно. Остаци тих старијих збирки били су доступни састављачима хагадских мидраша који се односе на библијске књиге. Из различитих извора прикупљани су и тумачења појединих стихова и омилије (уп. *D. Lenhard*). Због свега тога време настанка не може се одредити. *Zunz* је сматрао да би то могли бити последњи векови гаонске епохе; *Buber* је предложио рано датовање МдПс 1–118, сматрајући да познији додаци заправо стварају утисак о каснијем настанку списка. *Albeck*, с друге стране, остаје при каснијем датовању. Свакако треба рачунати с дужим временом настајања, што изношење прецизнијих тврдњи чини немогућим. Већи део материјала зацело потиче из талмудског доба (*Braude*, XI; на стр. XXXI износи мишљење да је МдПс настајао од III до XIII века). Облик и начин хагадског тумачења упућују на Палестину као на место састављања: сви поменути амореји су Палестинци; неколицина се помиње и у пТ. Тумачење узима у обзир *кере* и *кейив*. На више места примењује се бројна вредност слова у речи. Појављује се и растављање речи (*gematria* и *notarikon*).

Други део МдПс, који обухвата Пс 119–150, прво је штампан засебно у Солуну 1515. Не налази се ни у једном рукопису и већим је делом (Пс 122, 124–130, 132–137) дословно преузет из *Јалкуџа*. На основу ПесР, *Сифре*, БрР и вТ *Viber* је саставио мидраше за Пс 123 и 131. *J. Mann* је објавио фрагмент из Генизе (Пс 13–16, 24–27) који по стилским особеностима одговара овом другом делу (Пс 119–121, 138–150); закључио је да су првобитно вероватно постојала најмање два комплетна мидраша на Пс: у другом делу не користи се формула *зеху ше-амар ха-каџуув*, већ, једноставно, (Соломон итд.) *амар*, тумачења се дају анонимно и тај део знатно је краћи. *Mann* претпоставља да је и други део имао млађу текстуалну основу. Уобичајено се датује у XIII век.

*Текст*: са *Миграшем Самуила* и МдПр, V 1546, Prag 1613; самостално као *Midrasch Schocher Tob*, Lemberg 1851, Warsaw 1873. *S. Buber*, *Midrasch Tehillim*, Wilna 1891, репр. J 1966 (на основу рукописа *Parma De Rossi 1332*, уз поређење са седам других рукописа). В. и BhM, V; *M. Arzt*, *Chapters from a Ms. of Midrash Tehillim*, J3 A. Marx, NY 1950, јеврејски део 49–74; *J. Mann*, *Some Midrashic Geniza Fragments*, HUCA 14 (1939) 303–358. *G. Wildensee* и *Th. Hansberger* *џриџремају синоиџичко издање*.

*Превод*: *A. Wünsche*, *Midrasch Tehillim*, Trier 1892, репр. Н 1967; *W. G. Braude*, *The Midrash on Psalms*, 2 тома, New Haven 1959 (= '1976; важно и за критику текста).

*Литература*: *J. Elbaum*, EJ<sup>2</sup> XIV 191 и даље; *K.-E. Grözinger*, *Prediger gottseliger Diesseitszuversicht. Jüdische „Optimisten“*, FJB 5 (1977) 42–64 (на Пс 34); *D. Lenhard*, *Vom Ende der Erde rufe ich zu Dir ...* (ПесР 9), F 1990, 98–116; *H. Mack*, *The Source and Development of the Shabbatean Exposition on the Recission of the Mitzvot* (јевр.), *Sidra 11* (1995) 55–72 (мидраш на Пс 146,6, придодат из Моше ха-Даршана); *E. M. Menn*, *Praying King and Sanctuary of Prayer: David and the Temple's Origins in Rabbinic Psalms Commentary* (*Midrash Tehillim*), JJS 52 (2001) 1–26; *исџа*, *Praying King and Sanctuary of Prayer, Part II: David's Deferment and the Temple's Dedication in Rabbinic Psalms Commentary* (*Midrash Tehillim*), JJS 53 (2002) 298–323; *A. Shinan*, *Betraqlin we'al saf ha-bait: Moshe Rabbenu we-David ha-melekh be-midrash Tehillim*, у M3 T. Lifshitz 557–570; *L. Rabinowitz*, *Does Midrash Tillim Reflect the Triennial Cycle of Psalms?*, JQR 26 (1935) 349–368; *B. Wellmann*, *Von David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus*, Freiburg 2007; *Zunz*, GV 287–280 (и *Albeck*, *Derashot* 132, 411 и даље).

## 2. Миграш Мишле

Овај мидраш на *Приче Соломонове* (МдПр) цитира се у XI веку и можда још код гаона (*Viber*, али не као сасвим извесно). Вели-

ким делом више је коментар него мидраш и често даје само кратку парафразу одређеног стиха (уп. 1, 1, четири загонетке које царица од Саве задаје Соломону; 9, 2, Акивина смрт). Много тога остављено је без тумачења, цело треће и осамнаесто поглавље читаво, а седмо и двадесето готово читаво. Цитати у *Јалкују* показују да је доста текста изгубљено.

Као извор послужили су старији мидраши и вТ. Када је реч о појединостима, остаје, међутим, отворено да ли одређени цитат потиче из вТ или пак из неке паралеле у пТ или у мидрашима. Према *Buber*-овом мишљењу, овај мидраш није користио пТ, али то никако није извесно (*Visotzky*, 41 и даље). *Rabinovitz* сматра да је спис настао у Палестини јер се одликује типичним палестинским стилем и терминологијом фрагмената из Генизе које је тај аутор објавио; то се, међутим, непосредно односи искључиво на рукописе, али не и на сам мидраш. Када је реч о месту настанка, *Buber* говори о Вавилону, *Zunz* о јужној Италији; ипак, коначног одговора на то питање нема (*Visotzky*, *The Midrash* 10–12). Ни датовање овог списка није засвим извесно. Иако фрагменти из Генизе често садрже обимнији текст, у њима се не појављује уобичајена библијска подела на тридесет једну главу. *Buber* је сматрао да је спис настао одмах после вТ, а *Zunz* је помишљао на крај гаонског доба. *Rabinovitz* се данас залаже за VII или VIII век, док *Visotzky* (*The Midrash* 10) спис датује у другу половину IX века, образлажући своју одлуку на ауторову полемику с караитима.

*Текст*: К 1512/17, V 1546. S. *Buber*, *Midrasch Mishle*, Wilna 1893, репр. J 1965, са МдСам (на основу рукописа из Париза 152 из 1532. године, упоређеног с рукописима из Парме и Рима, мада не и с најстаријим рукописом – рукописом из Парем 3122 из 1270. године); B. L. *Visotzky*, *Midrash Mishle: A Critical Edition based on Vatican MS. Ebr. 44, with variant readings* NY 1990. О тексту в. и L. *Ginzberg*, *Ginze Schechter I* 163–168 (нова верзија 31, 22–25); Z. M. *Rabinovitz*, *Ginze Midrash* 218–249 (фрагменти у Кембриџу: два листа једног палимпсеста, X век, према *Visotzky* [Edition, *Mavo* 9] пре XI или XII века; шест листова из XI века: поглавља 7–10. 14t); *исџи*, A Genizah Fragment of *Midrash Mishle* (јевр.), *Michtam le-David*, GSD. Ochs, *Ramat-Gan* 1978, 106–119 (Оксфорд, 2 листа, око XI века: поглавље 11 и даље, 17, 19); друге верзије поглавља 31 у *Wertheimer*, *Batei Midrashot II* 146–150.

*Превогу*: A. *Wünsche*, *Bibl. Rabb. IV*, Le 1885, репр. H 1967; B. L. *Visotzky*, *The Midrash on Proverbs*, New Haven 1992.

Уп. и J. *Elbaum*, *EJ* XIV 190 и даље; M. *Higger*, *Be-raitoth in Midrash Samuel and Midrash Mishlei*, *Talpioth* 5 (1951) 669–682 (види у томе доказ за вавилонско порекло); M. B. *Lerner*, *Mehqarim be-Midrash Mishle*, *Talmudic Studies III/ 2* 461–488; D. *Stein*, *The Queen of Sheba and Solomon-*



Riddles and Interpretations in Midrash to Proverbs Chap. 1 (јевр.), Jerusalem Studies in Jewish Folklore 15 (1993) 7–35.

### 3. Миграши Самуил

Овај мидраш у 32 главе (24 на 1Сам и 8 на 2Сам) даје сажета тумачења одабраних стихова из 1–2 Сам. Коментара на многе главе међутим, нема, нарочито код 2Сам (1Сам: 21–24, 26–27 и 29–31; 2Сам: 2–5, 9–11, 13, 15–18, 20 и 22). Критеријуми за избор текста нису јасни, иако је коментара на 2Сам мање. На много места стихови се цитирају без икаквог коментара, што наводи на закључак да је коментаре требало касније додати. Све у свему, стиче се утисак да спис није завршен (*Lifshitz*, Mavo 84). Поред рабинске мидрашке литературе у њему се користи и материјал који није потврђен на другим местима, а делом је изузетно стар. Дело је по свему судећи, настало у Палестини: сви именовани амореји и цитирани извори палестински су. *Rabinovitz* је објавио осам листова из Генизе, с текстом који показује велика одступања (нема каснијих додатака, али се појављује материјал који је касније одбачен). *Albeck* (*Derashot* 84) претпоставља да је веома стари *Миграши Самуил* касније прерађен (касна петиха; в. и *M. B. Lerner in Safrai II* 150: бројни сегменти у МдСам „should be included as a specimen of early Amoraic midrash“). *B. Lifshitz* (Mavo 44), насупрот томе, сматра да се на новом мидрашу не би ни радило ако је већ постојао стари. Према његовом мишљењу, састављач је вроватно у своје дело уврстио и стари и нови материјал. Овај се аутор упорно залаже за то да је мидраш веома стар, нарочито због неразјашњених питања у вези с тим где МдСам цитира друге списе, а где други списи цитирају њега. *B. Lifshitz*, међутим, ни на једном месту не одређује прецизно када је он настао.

*Zunz* (GV 281 f.) овај спис не датује у време пре XI века, али је дело сасвим извесно настало знатно пре тога МдСам 16,1 коришћен је можда већ у *Пийрон Тору* (синописис обимне паралеле у *Lifshitz*, Mavo 57–61), што би значило да је у Вавилону био познат још у IX веку. За разлику од тога, сасвим су извесни цитати код Самуила бен Хофнија (X век), као *Ајагајџ Самуил*, баш као и цитати у спису *Мејлајџ Сејарим* р. Нисима гаона (*S. Abramson*, *Injanut be-Sifrut ha-Geonim*, J 1974, 154; *исџи*, *Rab Nissim Gaon*, J 1965, 311). У *Qitsur Aggadot ha-Jeruschalmi* из Генизе цитира се „рав Самуил“ (*GINZE SCHECHTER*, I, 392); у списковима књига из Генизе помиње се *Ајагајџ Самуил* (*J. Mann*, *Texts and Studies*, I, NY 1972 = репр. 1931, 644). Рукопис из Парме 563 једини је сачува-

ни рукопис, али се у њему појављује доста грешака. *Lifshitz* услед тога сматра да би као основни текст требало користити прво штампано издање из Константинопоља.

*Текст*: К 1517, V 1546; S. *Buber*, *Midrasch Samuel ... kritisch bearbeitet, commentiert und mit einer Einleitung*, Krakau 1893, репр. са *Midrasch Mischle* J 1965 [уп. А. *Ehrlich*, *MGWJ* 39 (1895) 331–366, 368–370: много штампарских грешака, изостављања итд.]; B. *Lifshitz*, *Midrash Shmuel. Based on the Constantinople Edition of 1517 with an Introduction, Variant Readings, References and a Commentary*, J 2009; Z. M. *Rabinovitz*, *Ginzé Midrash*, 179–217 (око XIII века); још један фрагмент: N. *Alloni*, *Geniza Fragments*, 77. Превод на немачки: А. *Wünsche*, *Lehrhallen*, V.

*Литература*: J. *Elbaum*, *EJ*, XI, 1517 и даље; M. *Higger*, *Beraitoth in Midrash Samuel and Midrash Mishlei* (јевр.), *Talpioth* 5, 3–4 (1952) 669–682; H. *Mack*, *Midrash Samuel and Midrash Bemidbar Rabba*, у: МЗ Т. *Lifshitz* 293–307; *Zunz*, *GV*, 281 и даље.

#### 4. Миграш Јова

Његово постојање потврђује, на пример, *Јалкуй ха-Макири*. Сачувани изводи и цитати сакупљени су у: *Wertheimer*, *Batei Midrashot*, II, 151–186. Он дело приписује р. Хошаји Раби (III век) јер су њему на другим местима приписани многи искази који су овде дати анонимно; уп. *Zunz*, *GV*, 282. Питање датовања, проблематично већ и због фрагментарности предања, захтева подробније истраживање (на пример, упоређивање с *Тарјумом Јова* из Кумрана).

## VII. Остала хагадска дела

### 1. Од мидраша до приповедне књижевности

#### а) *Сегер Олам* (СОР)

Дело *Сегер Олам* од XII века (прво код Аврама бен Јархија) назива се *Сегер Олам Раба* (СОР) да би се разликовало од *Сегер Олам зуйше*. У СОР се посебна пажња придаје хронологији од Адама до краја персијског раздобља, које је сведено на педесет две, односно тридесет четири године после подизања другог Храма. У другом делу закључног поглавља 30 дају се кључни подаци за време од Александра Великог до Бар Кохбе и то је можда краћа варијанта првобитно обимније верзије. По предању, аутор дела је танаит Јосе бен Халафта (око 160. године); према р. Јоханану, Јев 82b и Нид 46b: „Ко је поучавао *Сегер Олам*? Р. Јосе.“ *Milikowsky* (PAAJR, 52, 124) сматра да је р. Јосе настављач старијег дела које је прерадио, а не аутор или редактор. На основу поређења многих места СОР са ТСОта XII он закључује да је спис „*Сегер Олам* постојао као редигована књига пре него што је настала коначна верзија Т“ (Tarbiz 49, 263). Спис је редигован током раног аморејског доба, а касније је прерађиван или му је додаван текст. *B. Z. Wacholder* (Eupolemus, Cincinnati 1974, 109, нап. 53) сматра сачувани текст „постталмудским делом“; због нејасне историје настанка дела (уп. првенствено *Ratner*), требало би подробније истражити ту претпоставку. Уз СОР се често даје увод који се односи на хронологију „од стварања света“. Та хронологија у делу је повезана само с Потопом, а шире је прихваћена у јудејству тек у XI веку. У тексту такође постоји датовање разарања Јерусалима у 68. годину (иако се то израчунава на основу различитих података датих у спису).

*Текст*: прво издање: Мантова 1513; *B. Ratner, Seder Olam Rabba. Die grosse Weltchronik, Wilna 1897* [уп. критику коју даје *A. Marx, Zeitschrift für hebr. Bibliographie* 3 (1899) 68–70]; *исџи*, Einleitung zum Seder Olam (јевр.), Wilna 1894 (репр. NY 1966 = J 1988, увод *S. K. Mirsky*); *A. Marx, Seder Olam* (Kap. 1–10), с преводом и објашњењем, В 1903; *C. J. Milikowsky, Seder Olam: A Rabbinic Chronography*, дисертација, Yale 1981 (критичко издање засновано првенствено на тексту из Генизе *Antonin 891*, вероватно IX век, Петроград; тамо где је то било немогуће основа је *editio princeps*; прев.); *C. Milikowsky, Seder Olam, Critical Edition with Introduction and Commentary* (јевр.), Part 1. Introduction; Part 2. Critical Edition; Part 3. Commentary, J, Israel Academy

of Sciences (већ годинама се најављује да је „у штампи“); текст и у Библиотеци *Бар Илан*; *исџи*, On the printed editions of Seder Olam – Introduction to a critical Edition of Seder Olam. I. (јевр.), *Alei Sefer* 12 (1986) 37–49; *M.J. Weinstock*, Seder Olam Rabba ha-shalem, 3 тома, J 1956–1962; *S.A. Hopkins*, *Miscellany* 78, 92–94 (фотографије фрагмената из Генизе);

*Превод*: *H. W. Guggenheimer*, Seder Olam. The Rabbinic View of Biblical Chronology, Northvale 1998; *L. Giron-Blanc*, Seder Olam Rabbah = El gran orden del universo, Estella 1996.

*Литература*: *C. J. Milikowsky*, Seder Olam and the Tosefta (јевр.), *Tarbiz* 49 (1979) 246263; *исџи*, Kima and the Flood in Seder Olam and B.T.Rosh ha-Shana: Stellar Time-Reckoning and Uranography in Rabbinic Literature, *PAAJR* 50 (1983) 105132; *исџи*, Seder Olam and Jewish Chronography in the Hellenistic and Roman Periods, *PAAJR* 52 (1985) 115–139; *исџи*, Gehenna and „Sinners of Israel“ in the Light of Seder Olam (јевр.), *Tarbiz* 55 (1985) 311–343; *исџи*, The Symmetry of History in Rabbinic Literature: The Special Numbers of Seder Olam, Chapter Two (јевр.), *JSJT* 11 (1993) 37–47; *исџи*, On Parallels and Primacy: Seder Olam and Mekhilta d’Rabbi Shimon ben Yohai on the Israelites in Egypt (јевр.), *Bar-Ilan* 26 и даље (1995) 221–225; *исџи*, Josephus between Rabbinic Culture and Hellenistic Historiography, у: *J. L. Kugel*, *прир.*, Shem in the Tents of Japhet, L 2002, 159–200; *исџи*, у *Safrai* II 231–237; *J. M. Rosenthal*, *EJ* XVIII 235 и даље; *Zunz*, GV 89.

### б) *Седер Олам зуџа* (СОЗ)

СОЗ доноси списак осамдесет девет нараштаја од Аврама до изласка из египатског ропства и потом до краја талмудског доба. Највећа пажња посвећена је служби егзиларха, која, по предању, потиче из времена вавилонског прогонства и која је била наследна у Давидовој породици. Та линија завршава се исељавањем Мар Зутре III у Палестину. Потоњи егзиларси нису Давидовог порекла и зато нису легитимни, на шта се у књизи полемички указује. Дело је настало најраније у VIII веку.

*Текст*: *S. Schechter*, Seder Olam Suta, *MGWJ* 39 (1895) 23–28 (текст по рукопису *De Rossi* 541, прва половина XIV века); *M. Grosberg*, Seder Olam Zuta and complete Seder Tannaim v’Amoraim, Lo 1910, репр. J–TA 1970; *M. J. Weinstock*, Seder Olam Zutta ha-Schalem, J 1957.

*Литература*: *M. Beer*, Exilarchate, 11–15; *A. D. Goode*, The Exilarchate in the Eastern Caliphate, 637–1258, *JQR* 31 (1940) 149–169; *J. M. Rosenthal*, *EJ*, XIV, 1093; *Zunz*, GV, 142–147.

### в) *Пирке раби Елиезера* (ПрЕ)

ПрЕ, који се назива и *Бараџџа раби Елиезера* (*Арух*, Раши), *Мишна раби Елиезера* и *Хаџада раби Елиезера*, у садашњем об-

лику садржи педесет четири главе, али је очигледно непотпун. Нема трагова других поглавља, иако се средњовековни цитати ПрЕ често не подударају с постојећим текстом. СЕЗ 19–25 такође на неки начин припада традицији р. Елиезера, али није наставак ПрЕ. Аутор вероватно није завршио дело.

Садржина: 1–2 – о животу р. Елиезера; 3–11 – стварање; 12–23 – од Адама до Ноја (најава десетоструког силаска Господњег у свет; три стуба на којима стоји свет: *Тора*, богослужење, дела љубави); 24–25 – грешно човечанство и пометња језика; 26–39 – од Аврама до Јакова; 40–48 – од Мојсеја до откривења Божијег после греха са златним телетом; 49–50 – Амаликови потомци (Аман, Тит), примедбе о свицима Јестире; 51 – будуће спасење; 52 – седам чуда; 53–54 – кажњавање Марије због оговарања Мојсеја (Бр 12). Ту се приповедање прекида.

Било је предвиђено да спис буде настављен – од десет објављених силазака Божијих говори се само о осам. Глава 27 и даље повезана је са *Осамнаестџ блаџослова*, али се у делу долази само до *Осмоџ блаџослова*, молитве за здравље. Може се претпоставити да је било предвиђено да обухвати време до Мојсејеве смрти, то јест да се односи на цело *Пеџокњижје*. Другачије објашњење износи М. Pérez Fernández (Los Capítulos, 22–26): спис о силаску Божијем коришћен је за ПрЕ само делимично. *Осамнаестџ блаџослова* заправо су само редакцијска спона (*Тринаестџи блаџослов* наводи се на крају десетог поглавља) и није било неопходно навести их у целини. Pérez-ова анализа извора захтева дубље разматрање; свакако треба разјаснити неуобичајен завршетак ПрЕ.

Спис није мидраш у правом смислу, већ би се пре могао описати као „прерађена Библија“, континуирана библијска историја, на неки начин слична арапским библијским причама, иако у њему постоје и обележја мидраша (увођење појединих традиција у име приповедача, иако изгледа да су оне често псевдепиграфске; противречности појединачних традиција нису уклоњене). Нејасно је да ли је сам аутор хтео псевдепиграфски атрибут Елиезера бен Хиркана. Књига је могла бити названа по Елиезеру јер с њим почиње. Пошто неки рукописи не садрже главе 1–2, могуће је да су оне биле накнадно унете. То се морало десити врло рано зато што већ фрагменти из Генезе показују садашњи број глава (текст ПрЕ 26–29, XI век; фрагмент који садржи поглавље 46 и који је објавио Alloni). Назив списа по р. Елиезеру такође је рано потврђен, на пример у *Аруху* р. Натана. D. Stein 115–168 покушава да разјасни књижевне везе између ПрЕ 1–2 и читавог дела.

Дело је настало вероватно у VIII или IX веку (наводи га већ Пиркој бен Бабој у раном IX веку: Ginze Schechter, II, 544, није

сасвим поуздано). У њему се више пута алудира на арапску власт, посебно у причама о Исмаилу, у којима се помињу његове жене Ајша и Фатима (глава 30). У истој глави поменуте су и Купола на стени и заједничка владавина двојице браће: обично се мисли да је реч о синовима Харуна ал Рашида (809–813); А. Н. Silver (A History of Messianic Speculation in Israel, Boston 1959 = 1927, 41), међутим, сматра да се ту говори о полубраћи Муавији (калиф од 661. године) и Зијаду (од 665. године влада у источним провинцијама). Слично томе, несигурно је и тумачење текста ПрЕ 28, по којем владавина четири царства траје један дан Господњи, то јест хиљаду година. Полазећи од различитих претпоставки, разни истраживачи израчунали су време доласка месијанског доба по овом спису: *Zunz* га ставља у 729. годину (GV, 289), *Friedlander* у 832. (стр. 200), А. Н. Silver у 648; те разлике сасвим јасно показују проблеме који се појављују приликом употребе оваквих података за непосредна историјска истраживања.

Проблематичан је покушај *U. Bohmeier*-а да спис анализира искључиво егзегетском методом и да у њему тако види филолошки мидраш, који се превасходно бави „филолошким радом на тексту Библије“ (9) и који „није настао пре Саадје, а није ни писан по угледу на Јону ибн Јанаха“ (489). Та проблематичност не проистиче само из бројних назнака у вези с датовањем које се налазе у самом тексту и из раних фрагмената из Генизе, него је везана и с одређивањем књижевне врсте. ПрЕ је у суштини приповедни мидраш, чији је аутор интензивно разматрао ислам (*Bakhos* и др.) и хришћанску традицију (нпр. у *Adelman*), а нуди и заокружену слику света (*Stein* и др. о *мајији* и *мишу* у ПрЕ).

У ПрЕ свакако постоје интерполације. У њему се користи изобиље старијих традиција, а показује се и познавање псевдепиграфа; могуће је да су из других извора преузета и цела поглавља, чак и без измена (на пример, три главе о астрономији, 6–8: уп. *M. Steinschneider*, *Mathematik bei den Juden*, В–Le 1893, репр. Н 1964, 44–48). Ипак, дело није компилација, као што су то други мидраши, већ је остварење једног аутора. Место настанка вероватно је Палестина (готово сви наведени рабини су одатле).

*Текст*: прво издање у Константинопољу 1514 (неодстаци услед аутоцензуре; факсимил.: <http://www.usc.edu/projects/pre-project>); Венеција 1544. (в. о *Horowitz*); Варшава 1852, коментар *D. Luria* (репр. Ј 1963; и овде бројни недостаци услед цензуре); *M. Higger*, *Pirque Rabbi Eliezer*, Horeb 8 (1944) 82–119; 9 (1946) 94–166; 10 (1948) 185–294 (сравњена три рукописа из Библиотеке *Casatense*, Рим); *C. M. Horowitz*, *Pirke de Rabbi Eliezer*. A complete critical edition as prepared by C. M. Hor., but never published. Facsimile edition of editor's original MS, Ј 1972 (издање из Вене-

ције из 1544. године са *Horowitz*-овим коментарима унесеним руком; у факсимилу, нажалост, недостају многи листови, од стране 183 несређе-но); другачија верзија последње главе, слично као у Епштајновом рукопису: *Wertheimer* I 238–243; поглавље 39–41 из рукописа из Парме 1240. (где су та поглавља, са *Segev* Елијаху зуїа 19–25, такође из Елеазерове традиције, уметнута у ПесР): *M. Friedmann*, Pseudo-Seder Eliahu Zuta, W 1904, 50–56. *Geniza-Fragmente*: *N. Alloni*, Geniza Fragments 76 (палимпсест на ПрЕ 45 и даље у Кембриџу); *Z. M. Rabinowitz*, Genizah Fragments of the Pirke R. Eliezer (јевр.), Bar-Ilan 16–17 (1979) 100–111 (ПрЕ 26 – почетак 29, 11. век);

*Сїусак сачуваних њексїова*: *L. M. Barth* (в. доле); *E. Treitel*, 'Ede hanusah shel Pirke de-R. Eliezer – Miyun muqdam, M. A. Arbeit Jerusalem 2002.

*Преводу*: *G. Friedlander*, Pirke de Rabbi Eliezer, Lo 1916, репр., NY 1981 (енглески превод рукописа А. Епштајна, Беч, с уводом); *M.-A. Ouaknin*, *E. Smilévitch* – *P.-H. Salfati*, Pirqé de Rabbi 'Eliezer (Traduction annotée), P<sup>2</sup>1992; *M. Pérez Fernández*, Los Capítulos de Rabbi Eliezer, Valencia 1984 (на основу издања *Luria*, уз употребу издања V 1545 и три рукописа која је публиковао *Higger*; исцрпан увод, пре свега о односу ПрЕ–таргум); *D. Börner-Klein*, Pirke de-Rabbi Elieser (немачки превод с јеврејским текстом према издању V 1545), B 2004.

*Лиџераџура*: *R. Adelman*, The Return of the Repressed: Pirke de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha, L 2009; *C. Bakhos*, Abraham Visits Ishmael: A Revisit, JSJ 38 (2007) 553–580; *L. M. Barth*, Is Every Medieval Hebrew Manuscript a New Composition? The Case of *Pirqé Rabbi Eliezer*, у: Agendas for the Study of Midrash in the Twenty-first Century, прир. *M. L. Raphael*, Williamsburg (Virginia) 1999, 43–62 (и на интернету, о припреми електронског издања ПрЕ); *U. Bohmeier*, Exegetische Methodik in Pirke de-Rabbi Elieser, Kapitel 1–24, F 2008 (приписује ПрЕ Саадји или његовом оркужењу); *J. Elbaum*, Rhetoric, Motif and Subject Matter – toward an Analysis of Narrative Technique in Pirke de-Rabbi Eliezer (јевр.), Jerusalem Studies in Jewish Folklore 13–14 (1991) 99–126; *исїи*, Messianism in Pirke de-Rabbi Eliezer: Apocalypse and Midrash (јевр.), Teuda 11 (1996) 245–266; *R. Hayward*, Pirke de Rabbi Eliezer and Targum Pseudo-Jonathan, JJS 42 (1991) 215–246; *J. Heinemann*, Aggadah 181–199, 242–247 (наорочито о односу према исламу); *исїи*, Tbbude ,aggadot qedumot be-ruah ha-zeman be-Pirke Rabbi Eliezer, зборник у част *S. Halkin*-у, J 1975, 321–343; *G. D. Newby*, Text and territory: Jewish-Muslim relations 632–750 CE, у: Judaism and Islam. Boundaries, Communication and Interaction (зборник у част *W. M. Brinner*-у), прир. *B. H. Hary* и др., L 2000, 83–96; *M. Pérez Fernández*, Targumy Midrás sobre Gn 1,26–27; 2,7; 3,7; 21. La creación de Adán en el Targum de Pseudojonatán y en Pirqé de Rabbi Eliezer, зборник у част *A. Diez Macho*-у, Madrid 1986, 471–487; *исїи*, Sobre los textos mesiánicos del Tar-gum Pseudo-Jonatán y del Midrás Pirqé de Rabbi Eliezer, Estudios Biblicos 45 (1987) 39–55; *J. L. Rubenstein*, From Mythic Motifs to Sustained Myth: The Revision of Rabbinic Traditions in Medieval Midrashim, HThR 89 (1996) 131–159 (о Танхуми и ПрЕ); *S. D.*



*Sacks*, Midrash and Multiplicity. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretive Culture, Berlin 2009; A. *Schussman*, Abraham's Visits to Ishmael – The Jewish Origin and Orientation (јевр.), Tarbiz 49 (1979) 325–345; A. *Shinan*, The Relationship between Targum Pseudo Jonathan and Midrash Pirke de-Rabbi Eliezer (јевр.), Teuda 11 (TA 1996) 231–243; D. *Stein*, Maxims Magic Myth: A Folkloristic Perspective of Pirkei de Rabbi Eliezer (јевр.), J 2004; A. *Urowitz-Freudenstein*, Pseudepigraphic Support of Pseudepigraphical Sources: The Case of Pirke de Rabbi Eliezer, у: J. C. *Reeves*, прир., Tracing the Threads, A 1994, 35–53; J. *Yahalom*, Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity (јевр.), TA 1999, 129–136 (односно са синагогом и с *Пијујџом*); *Zunz*, GV 283–290 (*Albeck*, Derashot 136–140, 421–423; исп. и *Albeck*, Agadot im Lichte der Pseudepigraphen, MGWJ 83, 1939, 162–169, о паралелама, нарочито с *Књиџом јубилеја*).

### ѿ) Миграш Јоне

Судећи према стилу и традицијама које у њему долазе до изражаја, мидраш о кајању пророка Јоне вероватно је настао у IX или X веку. Раши и Јосеф Каро већ познају његове традиције *T. Kaddari*, Midrash Teshuvat Yona ha-Navi, Kobez al Yad 16 [26], J 2002, 67–84, приредио текст на основу рукописа из Варшаве, Универзитетска библиотека 258/12, из 1429/1430. Највећи део овог мидраша употребио је *Јалкуџ* на Јону (Jalqut II §§550 и даље).

*Миграш Јоне* у уобичајеним издањима састоји се из два дела. Први, који се појављује и у *Јалкуџу* на Јону (Jalqut II, §550 и даље: оба су, изгледа, узета из истог извора); ПрЕ 10 готово је цео преузет; нешто материјала долази из пТ и вТ. Други део, који почиње са 2, 11 („тада Господ говораше риби“), преведен је на јеврејски из *Зохара*; не налази се у рукопису *De Rossi* који је користио *H. M. Horowitz*, Sammlung kleiner Midraschim, I, 11–34. *Horowitz* даје три рецензије. Прво штампано издање: Праг 1595, затим Алтона (без године издања; око 1770); оба се појављују као наставак путописа Петахје из Регенсбурга. Текст се налази и у *BhM*, I, 87–105, и *Eisenstein*, I, 218–222; превод на немачки: *Wünsche*, Lehrhallen, II.

### г) Миграш Ва-јисау

У спису се описује борба Јаковљевих синова против Аморејаца и Исава, што је засновано на Пост 35,5; 36,6. Постоје и паралеле на Јуб 34, 37 и даље, као и на *Јудин шестнаменџ*, 2 и даље; они су могли да послуже као предложак за ову средњовековну

компилацију, насталу вероватно под утицајем легенди о разним јунацима. *G. Schmitt* (48) претпоставља да је постојао стари извор мидраша, „вероватно не каснији од Бар Кохбиног устанка“; садашњи текст, по његовом мишљењу, јесте „слободно препричавање јеврејског оригинала или превод арамејског оригинала“.

*Текст*: текст сачуван у *Јалкују* на Пост §133 објављен је у *BhM*, III; в. и *R. H. Charles*, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, O 1908, 237 и даље (први део); *исїи*, *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*, O 1895, 180–182; критичко издање: *J. Z. Lauterbach*, *Midrash Wayissa'u o Sefer Milchamot Bene Ja'aqov*, M3 H. P. Chajes, W 1933, јеврејски део 205–222; *T. Alexander, J. Dan*, *The Complete „Midrash Vayisa'u“*, *Folklore Research Center Studies* 3 (J 1972), јеврејски део 67–76.

*Преводи*: *M. Gaster*, *The Chronicles of Jeraḥmeel*, Lo 1899, 80–87 (енглески превод нешто другачије верзије); превод на немачки: *H. Rönsch*, *Das Buch der Jubiläen*, Le 1874, 390–398.

*Догайна лиїераїура*: *J. Dan*, *The Hebrew Story*, 138–140; *D. Flusser*, *EJ*, XI, 1520 и даље; *A. Hultgård*, *Leschatologie des Testaments des Douze Patriarches II*, Uppsala 1982, 123–127; *Z. Safrai*, *Midrash Wajisau – The War of the Sons of Jacob in Southern Samaria* (јевр.), *Sinai* 100 (1987) 612–627 (синопис са ЗавЈуда и Јуб; списак рукописа); *G. Schmitt*, *Ein indirektes Zeugnis der Makkabäerkämpfe*, Wiesbaden 1983; *Zunz*, *GV*, 153.

### ђ) *Дивре ха-јамим шел Мојсеј*

*Живої Мојсејев* написан је на псевдобиблијском јеврејском. Припада врсти прерађене Библије; ту се често само наводе многобројни библијски стихови једни до других, увек без уводне формуле. Неке паралеле налазе се код Јосифа Флавија. Рабинско предање увек се даје без имена рабина, а избор извора првенствено је условљен намером да се у највећој мери истакну чудесне појаве у Мојсејевом животу. Коришћени су ИзлР и *Јосифон*; дело се помиње у *Аруху* и вероватно је настало у XI веку.

*Текст*: К 1516; V 1544; *BhM*, II, 1–11; *A. M. Habermann*, *прир.*, *Chelqat Mechoqeq. Dibre midrasch we-aggada al Mosche Rabbenu u-petirato*, TA 1947, 7–24; *A. Shinan*, *Dibre ha-jamim schel Mosche Rabbenu*, *Hasifrut* 24 (1977) 100–116 (увод и текст по рукопису *Oxford Bodl.* 2797 из 1325. године; тај и други рукописи у великој се мери разликују од штампаних верзија, пре свега у другом делу).

*Преводи*: *A. Wünsche*, *Lehrhallen*, I; *M. Gaster*, *The Chronicles of Jeraḥmeel*, Lo 1899 (репр. NY 1971), гл. 42–48 (превод сличног текста).

*Лиїераїура*: *J. Dan*, *The Hebrew Story*, 140 и даље; *исїи*, *EJ*, XII, 413; *D. Flusser*, *Josipron*, II, 151 (коришћење *Јосийона*); *Zunz*, *GV*, 153.

к) *Миграш Петирај Мојсеј*

Приче о смрти Мојсејевој веома су заступљене у рабинској књижевности од СифреПонз. Из њих су се развиле касније рецензије *Миграша о смрти Мојсејевој*, које су посведочене у ПонзР 11,10 (у рукопису из Парме из 1240. године још увек не, тек у првом штампаном издању), у *Јалкују* Понз § 940 и као самосталан спис у више варијанти. Најстаријом верзијом, по свему судећи, треба сматрати ПонзР *Lieberman*. Верзије из ПонзР (уобичајни текст), *Јакулија* и BHM I посведочене су прво код Јехуде Хадасија, *Ешкол ха-Кофер* 1406-а (XII век), а затим у *Јалкују*, и вероватно су ашкенаске обраде (Самаел као анђео смрти).

Прво штампано издање: К 1516; V 1544; BHM, I, 115–129. Превод на немачки: А. *Wünsche*, Lehrhallen, I; *Kushelevsky* 195–249. Веома уска паралела налази се у *Пијрон Тори* 290–394. Друга верзија везује се за Пр 31, 29, и штампана је у BHM, VI, 71–78. А. *Wünsche*, Lehrhallen, I, 122–125. У другом делу налази се другачија верзија текста, из списка *Бершиј Рабаји* (*Albeck*, 136 и даље), штампана у BHM, VI, XXII и даље. В. и *Wertheimer*, I, 273–275, 286 и даље. Друге рецензије: *Eisenstein*, II, 368–371; *M. Krupp*, *New Versions of Midrash Petirat Moshe* (јевр.), 11<sup>th</sup> WCJS (J 1994) C I 119–123. Покушај реконструкције ране верзије: *L. J. Weinberger*, *A Lost Midrash* (јевр.), *Tarbiz* 38 (1968) 285–293. Уп. *Zunz*, GV, 154.

л) *Миграш Петирај Ахарон*

*Миграш о смрти Ароновој* полази од Бр 20. Текст К 1515; V 1544; BHM, I, 91–95.

Преводи: А. *Wünsche*, Lehrhallen, I; В. М. *Mehlman*, *Midrash Petirat Aharon; Introduction and Translation, Journal of Reform Judaism* 27 (1980) 49–58. Уп. и *Zunz*, GV, 153.

љ) *Миграш Асерет ха-Диберот*

*Миграш Десет зайовести* није прави мидраш, већ збирка јеврејских и других прича. Оне илуструју Десет Божијих заповести, често у екстремним ситуацијама, али су понекад, наспрот томе, и веома лабаво повезане с Десет заповести. Фрагменти из Генизе указују на то да су постојале старије верзије текста, који је првобитно био ближи жанру миграша (нпр. у њему су првобитно постојале петихе, кратка традиционална тумачења стихова из Библије), и тек су се касније верзије текста

усредиле на приповедне елементе (уп. *M. B. Lerner*, *Al ha-Midrashim*; и даље је отворено питање да ли су петихе на почетку овог мидраша тек секундарно додате: *Shapira* 153–155). *A. Alba Cecilia* збирку датује најкасније у X век (уп. *Shapira* 183), а настала је у исламском простору, а већ у средњем веку није била сасвим уједначена. Још од тада број и избор прича варирају у великој мери (у уобичајеној верзији постоји седамнаест прича, а у неким рукописима чак педесет). То је вероватно најстарија јеврејска збирка прича, изузимајући, можда, *Алфабетиа Бен Суре*.

*Текст*: *A. Shapira*, *Midrash Aseret ha-Dibrot* (A Midrash on the Ten Commandments): Text, Sources and Interpretation (јевр.), J 2005 (основни текст рукопис из Париза 716, 14. век); *BhM* I 62–90 (превод на немачки у *Wünsche*, *Lehrhallen* IV). Друге верзије: *M. Gaster*, *The Exempla of the Rabbis*, NY 1968 (репр. 1924, увод *W. G. Braude*) 7–8. 142–148; *M. Hershler*, прир., *Genuzot* 2 (J 1985) 135–187 (из рукописа из Ватикана 285): исп. *M. B. Lerner*, *Collected Exempla. Studies in Aggadic Texts Published in the Genuzot Series* (јевр.), KS 61 (1986) 867–891; *исџи.*, *Ma'asiot qetu'ot: Shihzur shel sippur qatua be-serid ha-geniza shel Midrash 'Aseret ha-Dibrot*, J3 Y. Fraenkel 377–402. Превод на шпански с уводом о средњовековној приповедачкој традицији: *A. Alba Cecilia*, *Midrás de los Diez Mandamientos* у *Libro Precioso de Salvación*, Valencia 1990.

*Литература*: *J. Dan*, *The Hebrew Story* 79–85; *исџи.*, EJ<sup>2</sup> XIV 185 и даље; *B. Elizur*, *On the Process of Copying Midrash Aseret Haddiberot* (јевр.), *Les.* 48 и даље (1984) 207–209; *M. B. Lerner*, „Al ha-Midrashim le-'Aseret ha-Dibrot, у *Talmudic Studies* I 217–236; *D. Noy*, *General and Jewish folktale types in the Decalogue Midrash* (јевр.), 4<sup>th</sup> WCJS, J 1968, II 353–355; *E. Yassif*, *The Hebrew Collection of Tales in the Middle Ages* (јевр.), T-A 2004; *Zunz*, GV 150–152.

### м) Миграш 'Есер Галујот

*Миграш десет езила* сачуван је у неколико рецензија, од којих најстарија вероватно потиче из IX века [идеја о десет езила је старија, појављује се, на пример, још у *Килири*: *Tarbiz* 56 (1986) 510].

*Текст*: *BhM*, IV, 133–136 (превод на немачки: *A. Wünsche*, *Lehrhallen*, II). Каснија рецензија: *BhM*, V, 113–116; в. и *L. Grünhut*, *Likkutim*, III, 1–22; *M. Isch-Schalom*, *Midrash „Eser Galujot“*, *Sinai* 43 (1958) 195–211.

### н) Меїлаї Анїиох

Дело, познато и као *Сефер Бет Хаимонеј*, *Књиа Хаимонеја*, или *Меїлаї Бене Хаимонеј*, *Свиџак Хаимонеја*, садржи многе легенде које се односе на време од макавејског доба до устано-

вљења Празника светлости (Хануке); написано је на арамејском, мада је вероватно прерађивано у Вавилону. *Kadari* га због језика датује у период између II и V века, али већина истраживача претпоставља да је настало у VIII или IX веку, док језик посматрају као литерарно угледање на *Тарјум Онкелос*. А. *Kasher*, као и претходни аутори, сматра да је заправо реч о празничном свитку за Хануку; редигован је приликом полемике с караитима, који су одбацивали тај празник, па, дакле, није могао настати пре друге половине VIII века. Грађа би могла потицати из Антиохије, у којој је поштовање Макавејаца рано потврђено.

*Халахои Геголои* приписује *Меїлаи Беї Хаимонеј* најстаријим учењацима из Шамајеве и Хилелове школе; ипак, тај текст не може се узети као сигурна потврда о познавању нашег списка, тим пре што у рукопису *Rome* стоји *Меїлаи ѡааниѡ*. Не постоји јасан доказ о постојању списка пре Саадје, који га преводи на арапски и пише арапски увод. О спису сведоче многи рукописи и обимни фрагменти из Генизе. У средњем веку био је омиљен и понекад у синагогама коришћен на Хануку.

*Текст*: прво штампано издање, арамејско-јеврејско, око 1481/1482. године у Гвадалахари, в. *I. Joel*, *The Editio Princeps of the Antiochus Scroll*, KS 37 (1961) 132–136 (доноси варијанте арамејског текста у односу на BHM, као и цео јеврејски текст, који у великој мери одступа од уобичајене верзије); *H. Filipowski* објавио је арамејски текст на крају *Mibchar ha-Peninim Ibn Gabirol-a*, London 1851; BHM, VI, 4–8; *M. Gaster*, *Studies and Texts*, 3 тома, Lo 1925–1928, репр. NY 1971, III, 33–43 (увод и енглески превод; I, 165–183); *Wertheimer*, I, 319–330; *M. Z. Kadari*, *The Aramaic Megillat Antiochus* (јевр.), Bar-Ilan I (1963) 81–105; 2 (1964) 178–214 [овај текст преводи на шпански *L. Diez Merino*, *Fuente histórica desconocida para el período macabaico: Megillat Antiochus*, *Ciencia Tomista* 106 (1979) 463–501; он прихвата *Kadari*-јево датовање, II век, као и *A. Vivian*]; *L. Nemoj*, *The Scroll of Antiochus*, New Haven 1952, даје факсимилно издање европске верзије списка; *A. Vivian*, *Un manoscritto inedito della Megillat Antiochus*, J3 E. Bresciani, Pisa 1985, 567–592; *истѡи*, *La Megillat Antiochus: Una reinterpretazione dell' epopea maccabaica*, *Atti del congresso tenuto a San Miniato*, 7–10 novembre 1983, R 1987, 163–195 (увод, превод, текст једног рукописа из Торина).

*Фраїменѡи из Генизе*: *S. Hopkins*, *Miscellany*, 18 и даље, 20–26 (готово потпун текст), 29–39, 44 и даље, 50–53, 55 и даље, 102 и даље, 110 (укључујући два одељка из Саадиног арапског увода).

*Рани ириводи на јеврејски*: фрагмент у *Hopkins*, 102 и даље, незнатно одступа од BHM, I, 142–146 (превод на немачки:

*Wünsche*, Lehrhallen, II, 186–192); *N. Fried*, Nusach Ibri Chadaschschel Megillat Antiokhos, Sinai 64 (1969) 97–140 (рукопис из Бри-танског музеја, превод са арамејског).

О Саагјинум арайском увову: *S. Atlas*, *M. Perlman*, Saadia on the Scroll of the Hasmoneans, PAAJR 14 (1944) 1–23.

Догайїна лиїераїура: *I. Abrahams*, An Aramaic Text of the Scroll of Antiochus, JQR 11 (1898) 291–299; *N. Fried*, Injanot Megillat Antiokhos, Leschonenu 23 (1958f) 129–145; *M. Z. Kadari*, Be-eizo Aramit nikhtebe Megillat Antiokhos, Leschonenu 23 (1958) 129–45; *A. Kasher*, The Historical Background of Megillat Antiochus, PAAJR 48 (1981) 207–230; *F. Rosenthal*, Saadyah's Introduction to the Scroll of the Hasmoneans, JQR 36 (1945) 297–302; EJ, XIV, 1045–1047 (прерађено на основу превода на немачки, EJ, II, 1928, 944–947).

### њ) Сефер ха-јашар

*Књиџа истиинийїої* (уп. ИНав 10, 13), названа и *Толдоїт Агам*, доноси преглед историје од Адама до изласка из Египта. Представљена је као древно дело које је један старац спасао када је Тит опљачкао Јерусалим. Повест се ослања на Библију, *Талмуд* и мидраше, али и на нејеврејску традицију. *J. Dan* (The Hebrew Story, 137 и даље) претпоставља да је дело – које се обично датује у XI или XII век и за које се као извори користе, између осталог, *Миграш Ва-јусау*, *Дивре ха-јамим шел Мојсеј* и *Јосифон* – настало тек почетком XVI века у Напуљу (рукопис не постоји). У прилог таквом датовању *J. Genot* наводи опис Јосифа Флавија као јудејског астронома на паганском двору, помињање астролаба и савремени утицај на библијске приче.

*Текстї*: V 1625 (репр. P 1986, са уводним томом, прир. *J. Genot-Bismuth*). У издању из Венеције постоји позивање на издање из Напуља, из 1552, које очигледно није постојало [в. *J. Dan*, KS 49 (1973) 242–244]. Друга издања: В 1923, прир. *L. Goldschmidt*; J. 1986, прир. *J. Dan*. О две адаптације дела на јидишу у XVII веку в. *Ch. Turniansky*, The First Yiddisch Translations of Sefer Hayashar (јевр.), Tarbiz 54 (1984) 567–620.

*Преводи*: превод на енглески: *M. M. Noach*, The Book of Jaschar, NY 1840, репр. 1972; превод на француски: *P. L. B. Drach*, у: *Migne*, Dictionnaire des Apocryphes, II, P 1858, 1070–1310.

*Лиїераїура*: *J. Dan*, Matai nitchaber „Sefer ha-Jaschar“?, J3 D. Sadan, TA 1977, 105–110; *исїи*, The Hebrew Story, 137 и даље; *исїи*, Einleitung zu seiner Ausgabe; *D. Flusser*, Josippon, II, 17–24; *J. Genot*, Joseph as Astronomer in Sefer ha-Yashar (јевр.), Tarbiz 51 (1981) 670–672; *исїи*, Censure idéologique et discours chiffré: Le Sefer hayašar oeuvre d'un exilé espagnol réfugié à Naples, REJ 140 (1981) 433–451; *M. D. Herr*, EJ, XVI,



1517; G. Schmitt, Ein indirektes Zeugnis der Makkabäerkämpfe. Testament Juda 3–7 und Parallelen, Wiesbaden 1983; Zunz, GV, 162–165.

### о) Алфабетѝ Бен Сире

Спис је оштра сатира на Библију и рабинску религиозност, састављена од библијских и хагадских елемената. У првом делу приповеда се о животу Бен Сире од рођења до његовог првог рођендана; он се сматра Јеремијиним сином јер то име има исту бројну вредност као Сира. У другом делу говори се о томе како је једногодишњи Бен Сира свом учитељу наводио изреке које су почињале словом што је требало да га научи; учитељ је на то одговарао тако што је причао о нечему што је доживео. У трећем делу Бен Сира је на Навуходоносоровом двору и одговара на цара питања о особинама животиња и друга (ту структура није сасвим јасна и понешто је додато касније). У последњем делу Бен Сиринов син Узиел и његов унук Јосеф бен Узиел коментаришу његове двадесет две изреке по алфабетском реду. Назив *Алфабетѝ Бен Сире* не појављује се у рукописима као назив целог списка; он заправо одговара само делу списка, али је уобичајен од Steinschneider-овог издања.

*E. Yassif* је груписао многе рукописе у две рецензије; обе су потврђене у Европи од XI века, прва (А) била је раширена у Француској и целој Европи, а друга (В) у Италији и на Истоку. Рецензија В вероватно је ближа првобитном тексту, док је рецензија А у значајној мери прерађивана и предавана у неконзистентној форми. *Yassif*-ов покушај да поједине делове текста прикаже као првобитно независне списе, који потичу од различитих аутора, исто је толико мало убедљив колико и његов труд да порекне сатиричне елементе у делу, као и оне који се односе на критику религије (в. критику *J. Dan*-а). Упркос ироничној критици религије или управо због ње, овај спис био је веома распрострањен, али и често цензурисан и потцењиван, па је касније чак могао утицати и на ашкенаске хасиде. Настао је у IX или X веку (*Yassif* подробно излаже разлоге за сваки део), вероватно у Вавилону.

*Текстѝ*: прво штампано издање К 1519; V 1544; научна издања: *E. Yassif*, The Tales of Ben Sira in the Middle Ages. A Critical Text and Literary Studies (јевр.), J 1984 [уп. *J. Dan*, KS 60 (1984) 294–297]; *M. Steinschneider*, Alphabetum Syracidis, B 1858; *D. Friedman*, D. S. Löwinger, Alfa Beta de Ben Sira, Hazofeh 10 (Budapest 1926, репр. J 1972) 250–281 (другачији текст); *A. M. Habermann*, Alphabet of Ben Sira, Third Version (јевр.), Tarbiz 27 (1957) 190–202; *Eisenstein*, I, 35–50 (другачија верзија); *Hopkins*, Miscellany, 57–60, 66, 78–85 (фрагменти из Генизе).



*Лийѣраїура*: J. Dan, *The Hebrew Story*, 68–78; *исїи*, Chidat Alfa Beta de-ben Sira, Molad 23 (1965) 490–496; *исїи*, EJ, IV, 548–550; A. Epstein, Qadmoniot, 110–115; S. Lieberman, Shkiin, J<sup>2</sup>1970, 32–42; A. Marmorstein, A Note on the „Alphabet of Ben Sira“, JQR 41 (1950) 303–306; J. Reifman, Tekhumat Sefer Alfa Beta de-Ben Sira, Ha-Karmel 2 (1873) 124–138; E. Yassif, Medieval Hebrew Tales on the Mutual Hatred of Animals and Their Methodological Implications (јевр.), Folklore Research Center Studies 7 (J 1983), јеврејски део 227–246; *исїи*, „The History of Ben Sira“: Ideational Elements in Literary Work (јевр.), Eshel Beer-Sheva 2 (1980) 97–117; J. L. Zlotnick, Aggadot minni qedem. Bene adam sche-nischtalu sche-lo kederekh ha-nischtalim, Sinai 18 (1945) 49–58; Zunz, GV, 111.

*й) Миграш Ал-јийхалел*

Назван по Јер 9, 23 („да се не велича“ човек...). Приповести из живота мудрог Соломона, силног Давида и богатог Кореја. Текст: BHM, VI, 106–108; L. Grünhut, Sefer ha-Likkutim, I, 21 и даље.

*р) Књија Даниїеа Елдага бен Махлија*

Елдад ха-Дани (друга половина IX века) тврдио је да потиче из независне јеврејске државе у источној Африци, настањене припадницима племена Дан (отуда његово име), Асир, Гад и Нафтали. Посетио је Вавилон, Кајрован и Шпанију. Својим приповестима о Израелцима из десет изгубљених племена са оне стране реке Самбаџион, као и необичним правилима за клање животиња, која су, наводно, потицала из његовог завичаја, изазвао је велику пажњу. Елдад је, изгледа, био путујући певач, чија су „аутобиографска“ казивања чинила оквир за приче које су потицале из најразличитијих предања. Његова књига имала је велики утицај и постоји у многобројним рукописима. Претрпела је многа прерађивања и промене, па је данас познато најмање седамнаест њених различитих рецензија.

*Текст*: прво издање Мантова, око 1480. Три рецензије у: BHM, II, III, V. A. Epstein, Eldad ha-Dani, seine Berichte über die 10 Stämme und deren Ritus, mit Einleitung und Anmerkungen (јевр.), Preßburg (W) 1891, репр. Kitbê A. Epstein I; D. H. Müller, Die Rezensionen und Versionen des Eldad had-Dani, W 1892 (синоптичко издање); M. Schloessinger, The ritual of Eldad ha-Dani, reconstructed and edited from Mss. and a Genizah fragment, Lo 1908. Енглески превод: E. N. Adler, Jewish Travellers, NY<sup>2</sup>1966, 4–21.

*Додајна лийѣраїура*: J. Dan, *The Hebrew Story*, 47–61; L. Rabinowitz, Eldad ha-Dani and China, JQR 36 (1945) 231–238; A. Shochat, EJ, VI, 576–578.

## с) Јосифон

*Јосифон* је историја Јевреја од пада Вавилона до разарања Храма у Јерусалиму. Дело је 953. године написао анонимни аутор у јужној Италији; као извор користио је Јосифа Флавија, а додатне податке преузео је од Егезипа, из апокрифа из верзије *Вуліаіше* и из различитих средњовековних латинских текстова. Већ у XI веку сматрало се да је аутор Јосиф Флавије и дело тако постаје псевдепиграф, иако аутор у оригиналном тексту јасно указује на своју зависност од Јосифа Флавија. С временом је дело умногоме проширивано, а додата је, између осталог, и јеврејска верзија *Романа о Александру*.

*Текст*: прво штампано издање Мантова 1480, затим у дужој верзији К 1514, на којој су заснована уобичајена издања. *D. Flusser, The Josippon (Josephus Gorionides). Edited with an Introduction, Commentary and Notes (јевр.)*, 2 тома, Ј 1978–1980; *исџи*, прир., *Josippon. The Original Version MS Jerusalem 8<sup>o</sup> 41280 and Supplements, J 1978* [факсимил; о томе, као и уопште о рукописима и издањима, в. А. М. *Habermann, K'vusei Yahad. Essays and Notes on Jewish Culture and Literature (јевр.)* (Ј 1980) 27–47].

*Превод на латински*: *J. F. Breithaupt, Gotha 1707.*

*Додајна лиџерајџура*: *D. Flusser, EJ, X, 296–298.*

## џ) Сефер Зерубавел

Апокалипса у стилу библијских визија (Дан, Јез), приписана Зерубавелу и времену после Навуходоносоровог разарања Храма, написана је почетком VII века. У њој се описује борба на крају времена између Армилоса, римског и хришћанског вође, и Месије бен Јосефа, који гине у бици, али ипак припрема пут давидовском Месији. Армилосов лик вероватно је настао по узору на цара Ираклија. Дело се само делимично ослања на рабинске изворе; имало је велики утицај и доживело је многе измене, због чега је реконструкција првобитног текста немогућа. Један додатак спису *Сефер Зерубавел (Wertheimer, I, 118–134, објављен као Пирке Хехалот Рабаји; Eben-Schmuel, 357–370)* јесте допуна за Шабат из школе Натана из Газе (*Eben-Schmuel, 352–356*).

*Текст*: BHM, II, 54–57 (превод: *A. Wünsche, Lehrhallen II*); *Wertheimer, II, 495–505; Eben-Schmuel, Midresche Geulla, 71–88* [увод: 55 и даље; текст је проблематичан, с многим изменама, али *Eben-Schmuel (379–389)* даје и друге верзије]. Фрагменти из Генизе: *S. Hopkins, Miscellany, 10, 15, 64* и даље, 72 и даље.

*Лиџерајџура*: *J. Dan, The Hebrew Story, 35–46; исџи*, EJ, XVI, 1002; *E. Fleischer, Haduta-Hadutahu-Chedweta: Solving an Old Riddle (јевр.)*,

Tarbiz 53 (1983) 71–96, 92 и даље (о пијуту на који је утицао *Сефер Зерубавел* или његов старији слој); I. Lévi, *L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, REJ 68 (1914) 129–160; 69 (1919) 108–121; 71 (1920) 57–65 (садржи и текст и превод); N. Martola, *Serubbabels Bok*, *Nordisk Judaistik – Scandinavian Jewish Studies* 3 (1979) 1–20; A. Marx, *Studies in Gaonic History*, JQR 1 (1910) 75–78; G. Stemberger, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983, 138–143. Додатни месијански списи налазе се код: J. T. Townsend, *Minor Midrashim*, у: *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, NY 1976, 360 и даље.

### ћ) *Миграш Ва-јоша*

Тумачење Изл 14, 30 – 15, 18, *јесме на Црвеном мору*, у стилу млађе хагаде. Много тога дословно је преузето из *Танхуме*, коришћен је и *Дивре ха-јамим шел Мојсеј*. У 15, 18, помиње се Армилос који убија Месију из Јосифове лозе, али кога ће погубити Месија бен Давид (уп. *Сефер Зерубавел*). Дело је познато још у *Јалкују*; настало је крајем XI века.

*Текст*: К 1519; BhM, I, 35–57; H. Niedermaier, *Der altjüdische Midrasch Wojoscha*, *Judaica* 21 (1965) 25–55; превод на немачки: A. Wünsche, *Lehrhallen*, I; уп. M. D. Herr, EJ, XVI, 1517; Zunz, GV, 294 и даље.

### у) *Миграш 'Еле'езкера*

Назив је добио по Пс 42, 5: „Тога ћу се сећати.“ У делу се описује како су погубљена десеторица познатих танаита: рабан Шимон бен Гамалиел II, првосвештеник Јишмаел, Акива, Хананја бен Терадјон, Јехуда бен Баба, Јехуда бен Дама, Хуцпит, Хананја бен Хакинај, Јешебаб и Елеазар бен Шамуа (имена се разликују у различитим рецензијама). У делу се не дају историјски подаци, већ је оно по својој природи пре свега књижевно (познато је да поменути десеторица нису умрли у истом периоду). Није било одмах утврђено ни то да је реч о десет личности; тај број касније је повезан с десеторицом Јосифове браће која су га продала и за коју потом испаштају мученици. Њихово мучеништво истовремено је јемство будућег спасења и приближавања краја Римског царства.

Спис је у средњем веку, поред *Акегаи Јицхака*, припадао основама јеврејске мартирологије и зато је сачуван у многим рукописима и верзијама. Мотив десеторице мученика са списком њихових имена појављује се у различитим мидрашима (ПлачР 2, 2, Б. 100; МдПс 9, 13, Б. 88 и даље; МдПр 1, 13, Б. 45); на тим основама сачињена је *Историја десеторице мученика*, чија је једна верзија

изложена у *Миграшу ПнП*, прир. Е. Н. Grünhut, J. Ch. Wertheimer, J 1971, 9–24. J. Dan и други видели су као основу целокупне приповести паралеле с хехалотском књижевношћу, које постоје у великом броју пре свега у рецензији III у *Reeg*-овом издању [уп. и А. Goldberg, FJB I (1973) 16–19; I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, L–Köln 1980, 157–159]. Ипак, *Reeg*-ова свеобухватна анализа рецензија текста показује да је тај материјал прихваћен тек у току предаје. Преузете су и рабинске паралеле, пре свега у рецензији III. Познавање садржине приповести о десеторици мученика показује селиха *Еле езкера* (богослужбена поезија); с друге стране, она је можда послужила као основа мидраша *Еле езкера* (= прва од десет рецензија код *Reeg-a*). Мидраш, дакле, представља врло позан степен те приповедне традиције.

*Текст*: G. Reeg, Die Geschichte von den Zehn Märtyrern. Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung, Tüb. 1985. Претходна издања појединих рецензија: BhM, II, 64–72; VI, 19–35; M. Herschler, Midrash Asara Harugê Malkhut, Sinai 71 (1972) 218–228; M. Oron, Merkavah texts and the legend of the ten martyrs (јевр.), Eshel Beer-Sheva 2 (1980) 81–95; P. Schäfer, прир., Synopse zur Hekhalot-Literatur, Tüb. 1981, §§107–121 (представља седам рукописа за верзију приче из *Хехалот Рабајију*).

*Литература*: M. Auerbach, Asara Harugê Malkhut, Jeschurun 10 (1923) 60–66, 81–88; Ph. Bloch, Rom und die Mystiker der Merkabah, J3 J. Guttmann, Le 1915, 113–124; J. Dan, The Hebrew Story, 62–68; *истии*, The Story of the Ten Martyrs: Its Origin and Developments (јевр.), J3 S. Halkin, J 1973, 15–22; *истии*, Hekhalot Rabbati and the legend of the ten martyrs (јевр.), Eshel Beer-Sheva 2 (1980) 63–80 (за италијанску верзију = Reeg, Rez. III); L. Finkelstein, The Ten Martyrs, M3 L. R. Miller, NY 1938, 29–55; M. D. Herr, EJ, XV 1006–1008; S. Krauss, Asara Haruge Malkhut, Hashiloah 44 (1925) 10–22, 106–117, 221–233; S. Toder, „Aseret Haruge Melkhut“. Hasippur we-reqāo, Ha-Umma 9 (1972) 199–206; N. Wahrman, Zur Frage der „zehn Märtyrer“, MGWJ 78 (1934) 575–580; S. Zeitlin, The Legend of the Ten Martyrs and Its Apocalyptic Origins, JQR 36 (1945) 1–16, 209 и даље (репр. *истии*, Studies in the Early History of Judaism II, NY 1974, 165–180).

## 2. Етички мидраши

а) *Дерех ереџ раба и Дерех ереџ зуџа*: в. сџр. 264 и даље.

б) *Тана де-бе Елијаху*

Структура и велики део садржине дела, називаног и *Седер Елијаху* (СЕ), заснивају се на приповести из Кет 10ба: пророк Илија поучавао је рав Анана, Равовог ученика, списима *Седер Елијаху раба* (СЕР) и *Седер Елијаху зуџа* (СЕЗ). Нека од различитих места

у *Талмуду* повезаних с формулом *Тана гебе Елијаху* помињу се у нашој књизи. Циљ списа, истакнут на почетку, у објашњењу Пост 3, 24, јесте наглашавање значаја исправног моралног живота (*ge-rex e-reц*) и важности изучавања Закона. Садржину сачињавају, с једне стране, тумачење законских прописа, оживљено поређењима, цитатима, молитвама и упозорењима, и, с друге стране, приче о странствовању и доживљајима аутора (он наводи да потиче из Јавнеа и да се преселио у Вавилон). Илија се стално помиње; но не треба претпоставити да се сматра приповедачем у целом делу, осим тамо где је његово име изричито наведено.

Језик СЕ је чист, али китњаст, „класицистички“ јеврејски (*Urbach*), обogaћен специфичним и бројним новим изразима. Спорни су и време и место настанка списа. По неким истраживачима, СЕ треба изједначити са списом поменутиm у *Талмуду* као *Тана ге-бе Елијаху*. По њима, основа дела настала је у III веку у Вавилону (*Friedman, Margulies, Braude*) или је оно састављено у другој половини V века, пре завршне редакције вТ, јер се у њему подразумевају прогонство под Перозом и моћ мага (*Mann; Epstein*, сматра Анана првим редактором, али рачуна с многим преписима у вавилонским академијама). Други (на пример, *Zunz*) датују спис у X век, ослањајући се на податке у поглављима 2 (F. 6 и даље), 7 (F. 37) и 29 (F. 163). Паралеле у вТ и ПостР, према томе, не потичу из СЕ, већ су биле подстицај за њега. Ипак, поређење првог историјског податка у СЕР (више од 700 година предвиђеног месијанског доба протекло је у ропству због наших грехова: то би упућивало на редакцију после 940. године) с цитатом тог места у *Јалкуи Макири* на Зах 14, 7 (ту се наводе 664 године, дакле 904) показује да су преписивачи те податке повремено усклађивали са својим временом. Такође је јасно да дело цитира већ гаон Натронај (IX век). С обзиром на то, спис је вероватно настао пре IX века и највероватније после вТ (према, на пример, *Albeck*-у). Даље разјашњење могли би пружити нови налази текста, као што је фрагмент из Генизе палестинских обележја (халаха, стил) који је објавио *Rabinovitz*. То такође доводи у питање вавилонско порекло текста.

По *Аруху*, који пак не доноси ниједан цитат, први део (СЕР) има тридесет поглавља, други (СЕЗ) дванаест; у издању V 1598, у складу с једним рукописом из 1186. године, први део има тридесет једно поглавље, а други двадесет пет поглавља. Још је *Zunz* препознао главе 15–25 у СЕЗ као каснији додатак. *Friedmann* је на основу рукописа из Ватикана из 1073. године поделио први део у двадесет девет глава. Други део код њега се завршава главом 15 из издања V; ипак, последња глава није оригинална. У

издању *Ch. M. Horowitz*-а СЕЗ има само дванаест глава. Рукописи, штампана издања и изводи у *Јалкуџу* толико одступају једни од других у поређењу са СЕЗ да се тежи прихватању постојања различитих рецензија. Издање *S. Haida*, Праг 1677, није издање садашњег списка СЕ, већ је аутор, како сам наводи, због тога што је дело предајом искварено, наговорио након молитве и поста Илију да му поново открије тај текст!

*Текст*: *M. Friedmann*, Seder Eliahu Rabba und Seder Eliahu Zuta (Tanna d'be Eliahu), W 1902; Pseudo-Seder Eliahu Zuta, W 1904 [репр. с претходним J 1960; уп. *J. Theodor*, MGWJ 44 (1900) 380–384, 550–561; 47 (1903) 77–79]; *L. Ginzberg*, Ginze Schechter, I, 235–245 (СЕЗ); *Ch. M. Horowitz*, Bibliotheca Haggadica, F 1881, репр. J 1967, II, 3–19; *M. Rabinovitz*, Ginze Midrash, 296–301 (СЕР 1, F, 5, оријент. спис, око XI века). Факсимил: Torath Cohanin (Sifra). Seder Eliyahu Rabba and Zutta. Codex Vatican 31, J 1971. *U. Berzbach*, The Textual Witnesses of the Midrash Seder Eliyahu Zuta – An initial survey, FJB 31 (2004) 63–74.

*Превод*: превод на енглески: *W. G. Braude*, *I. J. Kapstein*, Tanna Debe Eliyahu. The Lore of the School of Elijah, Phil. 1981 [уп. *J. Elbaum* (јевр.), JSHL 7 (1985) 103–119].

*Литература*: *V. Aptowitz*, Seder Elia, M3 G. A. Kohut, 1935, 5–39; *U. Berzbach*, The varieties of literal devices in a medieval Midrash; Seder Eliyahu Rabba, chapter 18, у: *J. Targarona Borrds – A. Sdenz-Badillos*, прир., Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century I, L 1999 384–391; *J. Brand*, Seder Tanna de-ve Eliyahu Rabba we-zutta (zemanu u-mehabero), J3 Z. Shazar, J 1973, 597–617; *W. G. Braude*, „Conjecture“ and Interpolation in Translating Rabbinic Texts. Illustrated by a Chapter from Tanna debe Eliyahu, J3S M. Smith, L 1975, IV 77–92; *устџу*, Novel-lae in Eliayhu Rabbah's Exegesis, M3 J. Heinemann, J 1981, 11–22; *J. Elbaum*, EJ<sup>2</sup> XIX 508; *устџу*, The Midrash Tana Devei Eliyahu and Ancient Esoteric Literature, JSJT 6 (1987) јевр. део 139–150; *J. N. Epstein*, ITM 762–767, 1302 и даље; *A. Goldberg*, Erlösung durch Leiden, F 1978, 28–31 [СЕЗ 19–25 и Песр 34–37 нису у непосредном односу: „Ипак, не може се искључити могућност да постоји непосредан утицај Песр 36–37 на СЕЗ“ (стр. 31)]; *A. Kadari*, „Talmud Torah“ у Seder Eliyahu: The Ideological Doctrine in its Socio-Historical Context (јевр.), Daat 50–52 (2003) 35–59; *M. Kadushin*, The Theology of Seder Eliahu, NY 1932 (репр. Binghamton 2001); *J. Mann*, Date and Place of Redaction of Seder Eliyahu Rabba and Zutta, HUCA 4 (1927) 302–310; *M. Margulies*, Le-baayat qadmuto shel SER, Sefer Assaf, J 1953, 370–390; *E.E. Urbach*, Le-sheelat leshono u-meqorotaw shel sefer „Seder Eliyahu“, Leš. 21 (1956) 183–197 (= The World of the Sages. Collected Studies, J<sup>2</sup> 2002, 418–439); *R.J. Z. Werblowsky*, A note on the text of Seder Eliyahu, JJS 6 (1955) 201–211; *M. Zucker*, Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah (јевр.), NY 1959, 116–127, 205–219 (антикараитска полемика у СЕ, коју он даје у време између 850. и 860. године); *Zunz*, GV 92, 119–124 (*Albeck*, Derashot 55–57; 292–296).



в) *Миграш Маасе Тора*

Реч је о збирци учења и правила у складу с бројевима од три до десет, па се зато назива и *Миграш Шлоша ве-Арбаа*. Други назив је *Пирке Рабену ха-Кадош*. Постоје различите верзије, од којих су само неке објављене. Мидраш је вероватно настао у IX веку, с тим што су коришћени старији извори.

*Текст*: К 1519; V 1544; BHM, II, 92–101 (превод на немачки: *Wünsche*, Lehrhallen, IV); другачија рецензија: S. *Schönblum*, Schloscha sefarim niftachim, Lemberg 1877 (Pirqa de Rabbenu ha-qadosch); такође *Grünhut*, Sefer ha-Likkutim, III, 35–89, као и *Wertheimer*, II, 45–73; M. *Higger*, Pirqa Rabbenu Ha-Qadosch, Horeb 6 (1941) 115–149 (јемени рукопис JThS, који је био основа за рукопис што га је уредио *Grünhut*); уп. и *Chuppah Elijahu*, који је објавио Ch. M. *Horowitz*, Kebod Chuppa, F 1888; уп. и M. D. *Herr*, EJ, XVI, 1516; *Zunz*, GV, 297 и даље.

и) *Миграш Темура*

Мањи етичко-хагадски спис чија је сврха потврђивање неопходности промена и контраста у свету. У прве две главе – укупно их је пет – појављују се Јишмаел и Акива који поучавају (свесна псевдепиграфија); следи тумачење Пс 136 у односу на Проп 3, 1–8. Језик и најстарији цитати у спису упућују на другу половину XII века као на време настанка.

*Текст*: прво издање као додаток: H. J. D. *Azulai*, Schem ha-gedolim, Livorno 1786, затим у BHM, I, 106–114; критичко издање: *Wertheimer*, II, 187–201; M. *Perani*, прир., II midrash temurah. La dialettica degli opposti in un' interpretazione ebraica tardo-medievale. Introduzione, versione e commento, Bologna 1986; уп. M. D. *Herr*, EJ, XVI, 1518; *Zunz*, GV 124.

г) *Миграш Хасерој ви-Јејтерој*

У мидрашу се говори о библијским речима које су написане са *mater lectionis* или без ње. Вероватно је настао под утицајем масорета у Палестини (у IX веку или раније; цитиран је већ код Хаја гаона). У делу се не следи библијски поредак; такав редослед увео је каснији редактор. Сачувано је у различитим верзијама.

*Текст*: *Wertheimer*, II, 203–332; A. *Berliner*, Pletath Soferim, Breslau 1872, 34–41; јеврејски део 36–45; A. *Marmorstein*, Midrasch Chaserot wi-Jerot, Lo 1917; E. M. *Mainz*, Midrasch Male we-Chaser, Kobez al Yad 6 (16), J 1966, 77–119 (рукопис Vat. 44, делимично на арапском, вероватно из Јемена); L. *Ginzberg*, Ginze Schechter, I, 206–209. Сродан текст (о међусобно представљеним стиховима Библије): J. *Mann*, HUCA 14 (1939) 338–352.



## 3. Езотерички и мистички списи

*Ошшиа лиитераиура*: I. *Chernus*, *Mysticism in Rabbinic Judaism. Studies in the History of Midrash*, B 1982; R. *Elior*, *Early Forms of Jewish Mysticism*, CHJ IV 749–791 I. *Gruenwald*, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, L – Köln 1980; D.J. *Halperin*, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980; *исџи*, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tüb. 1988; P. *Schäfer*, *Hekhalot-Studien*, Tüb. 1988; *исџи*, *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Tüb. 1991; G. *Scholem*, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, F 1967; *исџи*, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, NY 1965; *исџи*, *Kabbalah*, J 1974; N. *Sed*, *La mystique cosmologique juive*, P 1981.

## а) Сефер Јецира

У *Књизи сџиварања* језгровито се описују настанак и устројство света. У *Тридесет две сџазе мудросџи*, изгледа, повезују се два првобитно самостална дела: једно је о *десет сефира*, основним бројевима, који су истовремено основни принципи света, а то су четири основна елемента (божански дух, ваздух, вода и ватра) и шест димензија простора (четири стране света, висина и дубина). У другом делу разматрају се 22 слова јеврејског алфабета. Није речено како се слова односе према сефирама. Слова представљају стварање и подељена су у три групе – три *мајке*: алеф, мем и шин; седам *двосџруких* (која се двоструко изговарају) слова (*б, і, г, к, њ, љ, р*); дванаест преосталих слова. Свака група слова тумачи се космолошки и у односу на људе. Све што постоји егзистира на основу комбиновања тих слова.

Раније се сматрало да спис потиче из гаонског доба, а *Scholem* га датује у време између III и VI века и закључује да је настао у Палестини. Због односа текста према валентинијанском гностицизму, *Псевдоклеменџинама* и сличним списима, P. *Nauman* претпоставља да је настао у Сирији у касном II или раном III веку, али за то тек треба дати подробније доказе. У сваком случају, потребно је, као што чини *Gruenwald*, разликовати време настанка два дела списа од времена њиховог спајања и настанка коначне редакције (вероватно на почетку исламског доба); доношење прецизнијих закључака још није могуће. E. *Fleischer* се враћа касном *дашовању чџишавој сџиса*, који је могао *насџишџи* у *Саадјеово време* или мало *пре шџа*, као *шџо иреџишџављају* и Y. Z. *Langermann* и St. M. *Wasserstrom* (*Aleph* 2, 2003, 169–189 односно 201–221). Спис се први пут појављује у X веку, и то у три рецензије: кратку рецензију коментарисао је Дунаш б. Тамим око 956. године; дугачка рецензија лежи у основи коментара С. Данолаа (X век); верзија

блиска дужој налази се у Саадјином коментару из 931. године. Касније је предност дата краћој верзији, а коментаришу је Јаков бен Нисим, Јехуда бен Барзилај, Моше бен Нахман и други.

*Текст*: прво издање Мантова 1562 (краћи облик с многим коментарима; у апендиксу је дата дуга рецензија без коментара); *L. Goldschmidt*, Das Buch der Schöpfung, Text nebst Übersetzung ... und Einleitung, F 1894 (репр. Darmstadt 1969); *I. Gruenwald*, A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira, Israel Oriental Studies 1 (TA 1971) 132–177 (за текст узима рукопис Vat. 299 (8), вероватно X век); *A. P. Hayman*, Sefer Yesira. Edition, Translation and Text-Critical Commentary, Tüb. 2004; *K. Herrmann*, Sefer Jezira. Buch der Schöpfung. Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben, F 2008 (mit ausführlichem Kommentar); *I. Weinstock*, Le-berur ha-nusah shel Sefer Yezira, Temirin 1 (1972) 9–61 (текст прилично произвољно реконструисан: *Gruenwald*, REJ 132 (1973) 475, нап. 1); *N. Allony*, «Sefer Yezira» nusah RaSa»G be-zurat megilla mi-genizat Qahir, Te-mirin2 (1982) 9–29 (= *исџи*, Collected Papers, J 1986, I 335–355); *A. M. Habermann*, Avanim le-heqer „Sefer Yezira“, Sinai 10 (1945) 241–265 (фрагмент из Генизе са Саадјиним коментаром, X век); *M. Lambert*, Commentaire sur le Séfer Yesira ou le livre de la Création par le Gaon Saadya de Fayyoun, P 1891 (репр. 1986); *G. Vajda*, Le Commentaire de Saadia sur le Séfer Yeçira, REJ 106 (1941) 64–86; *исџи*, Le commentaire sur le Livre de la création de Dūnas ben Tāmīm de Kai-rouan (Xe siècle), P 2002 (прир. *P. Fenton*; прво у REJ 107–122); *P. Mancuso*, Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation, L 2010.

*Додатна лиџература*: *N. Allony*, Ha-shitta ha-'anagrammatit shel ha-milonut ha-ivrit be-Sefer Yezira, Temirin 1 (J 1972) 63–100 (= *исџи*, Collected Papers VI, J 1992, 23–59; ослањајући се на други део књиге заступа мишљење да је настал у исламско време); *J. Dan*, The Religious Meaning of Sefer Yezira (јевр.), JSJT 11 (1993) 7–35; *исџи*, The Language of Creation and Its Grammar, J3 C. Colpe, B 1994, 42–63; *исџи*, Three Phases in the History of the Sefer Yezira, FJB 21 (1994) 7–29; *E. Fleischer*, On the Antiquity of Sefer Yezira: The Qilirian Testimony Revisited (јевр.), Tarbiz 71 (2001) 405–432; *I. Gruenwald*, Some Critical Notes on the First Part of Sefer Yezira, REJ 132 (1973) 475–512; *P. Hayman*, Some Observations on Sefer Yezira: (1) Its Use of Scripture, JJS 35 (1984) 168–184; (2) The Temple at the Centre of the Universe, JJS 37 (1986) 176–182; *N. Séd*, Le Sefer Yezira, L'édition critique, le texte primitif, la grammaire et la métaphysique, REJ 132 (1973) 513–528; *G. Scholem*, EJ<sup>2</sup> XXI 328–331; *G. Toaff*, Gnosticismo e Sepher Yezirah, Annuario di Studi Ebraici 9 (1977–1979), R 1980, 19–26; *исџи*, Sefer Yezira (Il libro della creazione), R 1979; *L. Zunz*, GV 175.

### б) *Миграш Тагше*

Дело је добило назив према Пост 1, 11, првом коментарисаном стиху; назива се још и *Барајја раби Пинхаса бен Јаира* (Пинхас

се помиње у тексту двапут, а на крају као аутор). У делу се коментаришу различита места из *Tore* и Плач. Блиско је повезано с рабинском езотеријом и показује познавање *Књије јубилеја*. *G. Scholem* (*Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 14) сматра да је спис настао у јужној Француској или у суседним јудејским средишћима. Наводи га Моше ха-Даршан (в. *Albeck*, *Bereschit Rabbati*, 16 и даље), кога *A. Epstein* сматра аутором списка.

Текст: *BhM*, III, 164–193; *A. Epstein*, *Qadmoniot*, 144–171; превод на немачки *A. Wünsche*, *Lehrhallen*, Vb.

*Литература*: *S. Belkin*, *Midrasch Tadsche o Midrasch de R. Pinchas b. Jair. Midrasch Hellenisti Qadmon*, *Horeb* 11 (1951) 1–52 (за алегоријску егзегезу в. извор који је и *Филонов*); *A. Epstein*, *Qadmoniot*, 130–143; *истии*, *Le livre de Jubilés, Philon et le Midrash Tadsché*, *REJ* 21 (1890) 80–97; 22 (1891) 1–25; *Zunz*, *GV*, 292 и даље.

#### в) *Миграш Конен* и други текстови о делу стварања

Мидраш о стварању света, први пут штампан V 1601; *BhM*, II, 23–39 (превод: *Wünsche*, *Lehrhallen*, III). С низом других текстова на *Ма'аце берешит*, дело припада другом огранку јеврејске мистике, поред *Ма'аце Меркава*: *BhM*, V, 63–69; *Wertheimer*, I, 1–48 (*Seder Rabba de-Bereschit*; уп. *P. Schäfer*, *In Heaven as It is in Hell; The Cosmology of Seder Rabbah di-Bereshit*, у: *R. Boustan*, *A. Yoshiko Reed*, прир, *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, C 2004, 233–274); *L. Ginzberg*, *Nusach Chadasch schel Seder Ma'ase Bereschit*, *Ginze Schechter*, I, 182–187. Уп. *N. Séd*, *Une cosmologie juive du haut moyen age. La Berayta di Ma'aseh Bereshit*, *REJ* 123 (1964) 259–305; 124 (1965) 23–123 (увод и текст). В. и текстове из синопсе за хехалотску књижевност, §§428–467.

#### г) *Велики хехалот* и *Мали хехалот*

Списи о *йреситоним дворанама* или небеским *йалайама* најважнији су текстови у књижевности меркава, која припрема или само описује мистички узлаз на кочије Божанског престола (*меркава*). Пут кроз седам небеса и седам престоних дворана пун је опасности које се савладавају само ако се зна исправна формула (многи изрази у овом тексту су грчки). Велики део списка посвећен је небеској литургији. Наводе се химне које певају анђели и четири бића која носе божански престо. Те песме обично се завршавају троструким *Свет* из Ис 6, 3. Празнична и монотона једноликост химни свакако је условљена жељом за изазивањем екстазе. А.

*Goldberg* види у *Хехалот Рабатии* три велике целине, које су касније редакцијски испреплетане; то су: песме *Кедуша*, иницијација адепта у вези са узлазом на седам хехалота и тајна *Торе*.

*G. Scholem* сматра да су *Хехалот Рабатии* (традиционално приписан р. Јишмаелу) и *Хехалот Цишарџии* (обично повезиван са р. Акивом) настали у талмудско доба. *P. Schäfer*, с друге стране, указује на нејединственост рукописног предања, посебно када је реч о *Хехалот Цишарџии*, затим на неуједначену унутрашњу структуру списка и чињеницу да у рукописима не постоји наслов, да почетак и крај дела нису назначени и да се додатни материјал неповезано прикључује тексту. Он у томе види „класичан пример текстуалне фикције, чија редакцијска јединственост вероватно никада није постојала“ (*Hekhalot-Studien*, 62). На страни 15 и даље он изражава слично мишљење о целокупној хехалотској књижевности. Због тога питање датовања списка и није значајно, већ се само може „претпоставити као релативно сигурно да су макроформе списка *Хехалот Рабатии* и *Хехалот Цишарџии* постојале најкасније у X веку“ (*Übersetzung*, II, XX и даље). Постоје многи каснији додаци (чак и за Шабат) и измене унете током предаје текста.

*Текст*: *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, in Zusammenarbeit mit *M. Schlüter* und *H. G. von Mutius* прир. von *P. Schäfer*, Tüb. 1981; *P. Schäfer*, прир. (први том заједно са *K. Herrmann-ом*), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 4 тома, Tüb. 1987–1995; *исџии*, прир. *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tüb. 1984; *исџии*, прир., *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, 2 тома, Tüb. 1986–1988; *исџии*, *Hekhalot-Studien* 96–117 (нови фрагменти хехалотских текстова). 154–233 (опис рукописа); *J. R. Davila*, *Prolegomena to a Critical Edition of the Hekhalot Rabbati*, *JJS* 45 (1994) 208–226; *R. Elijor*, *Hekhalot Zutarti*, *J* 1982 (уп. *P. Schäfer*, *Tarbiz* 54, 1984, 153–157). Старија издања (делимична) у *S. Musajoff*, *Sefer Merkava Shlema*, *J* 1921, репр. *J* 1972; *Wertheimer* I 65–136 и *BhM* III 83–108.

*Литература*: *P. S. Alexander*, *Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method*, *JJS* 35 (1984) 1–18; *R. S. Boustan*, *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Tüb. 2005; *I. Chernus*, *Individual and Community in the Redaction of the Hekhalot Literature*, *HUCA* 52 (1981) 253–274; *исџии*, *Visions of God in Merkavah Mysticism*, *JSJ* 13 (1982) 123–146; *A. Goldberg*, *Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der großen Hekhalot*, *FJB* i (1973) 1–49 (= *Studien* I 49–77); *I. Gruenwald*, *Apocalyptic 98–123, 142–173*; *исџии*, *The Song of the Angels, the Qedushah and the Composition of the Hekhalot Literature* (јевр.), *M3* A. Schalit, *J* 1980, 459–481; *D.J. Halperin*, *The Faces of the Chariot*, Tüb. 1988; *A. Kuyt*, *The „Descent“ to the Chariot: Towards a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Tüb. 1995;

U. Hirschfelder, The Liturgy of the Messiah: The Apocalypse of David in Hekhalot Literature, JSQ 12 (2005) 148–193; J. Maier, Serienbildung und „numinoser“ Eindruckseffekt in den poetischen Stücken der Hekhalot-Literatur, Semitics 3 (1973) 36–66; P. Schäfer, Hekhalot-Studien; M. Schlüter, Die Erzählung von der Rückholung des R. Ne-hunya ben Haqana aus der Merkava-Schau in ihrem redaktionellen Rahmen, FJB 10 (1982) 65–109; G. Scholem: в. раније поменуџе списе; G. Wewers, Die Überlegenheit des Mystikers. Zur Aussage der Gedulla-Hymnen in Hekhalot Rabbati 1,2–2,3, JSJ 17 (1986) 3–22.

### g) Други текстови меркава и хехалотски текстови

*Сефер Хехалот* објавио је *Odeberg* као Енох 3. У делу се описује небеско путовање р. Јишмаела под вођством Еноха, који се на небу преобразио у Метатрона. По *Odeberg*-у, спис потиче из позног III века, али је вероватније да је настао крајем талмудског доба: в. P. Alexander и P. Schäfer – K. Herrmann.

Текст: делимично у: BhM, V, 170–190; H. Odeberg, 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch, C 1928 (репр. NY 1973, пролегомена J. C. Greenfield); Synopse zur Hekhalot-Literatur §§1–80 (на немачком: Übersetzung der Hekhalot-Literatur I); ново издање с преводом припрема P. Schäfer Коментарисан енглески превод са исцрпним уводом: P. Alexander, у: J. H. Charlesworth, прир., The Old Testament Pseudepigrapha I, Lo 1983, 223–315; превод на немачки: H. Hofmann, Das sogenannte hebräische Henochbuch, Königstein/T. – Bonn 1984; уп. P. S. Alexander, The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch, JJS 28 (1977) 156–180; *исџи*, 3 Enoch and the Talmud, JSJ 18 (1987) 40–68; J. Gruenwald, Apocalyptic, 191–208; C. R. A. Morray-Jones, Hekhalot Literature and Talmudic Tradition: Alexander's Three Test Cases, JSJ 22 (1991) 1–39.

Језекијине визије (*Реујот Јехезкел*), нека врста коментара на Јез 1, настале су још раније, вероватно у IV веку или на почетку V столећа.

Текст: J. Mann, Perek Reijjot Jechezqel, Hazofeh 5 (Budapest 1921, репр. J 1972) 256–264 (текст из Генизе); Wertheimer, II, 127–134 (Mann-ов текст с конјектурама); A. Marmorstein, A Fragment of the Visions of Ezekiel, JQR 8 (1917) 367–378 (фрагмент из Генизе). Критичко издање с коментаром: J. Gruenwald, Temirin 1 (J 1972) 101–139; уп. *исџи*, Apocalyptic, 134–141; D. J. Halperin, The Faces of the Chariot, Tüb. 1988, 263–289, 495–504 (превод на стр. 264–268).

Меркава раба је дело сачињено од више списа, а главна тема је велика *џајна* (*Торе*), коју је досегао р. Јишмаел. Дело обилује одељцима који се односе на магију и повезано је са списом *Шџур-Кома* и текстовима као што је *Заклињање Сар ха-Панима*.

Текст: S. Musajoff, Merkaba Schlema, J 1921, репр. J 1972, 1а–6а; синопса за хехалотску књижевност, §§623–712; P. Schäfer, Hekhalot-Studien, 17–49 (Merkava Rabba), 118–153 (Sar ha-Panim); превод на немачки: P. Schäfer, Übersetzung der Hekhalot-Literatur IV; в. и J. Gruenwald, Apocalyptic, 174–180.

Дело *Ма'асе Меркава* објавио је прво G. Scholem, Gnosticism, 101–117; шира текстуална основа у: Synopse zur Hekhalot-Literatur, §§544–597; превод на немачки: P. Schäfer, Übersetzung der Hekhalot-Literatur III, са опширним уводом. Такође в. I. Gruenwald, Apocalyptic, 181–187; N. Janowitz, The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text, Albany 1989; M. D. Swartz, Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah, Tüb. 1992.

Од овог списка треба разликовати спис *Ма'асе Меркава* који је објавио Wertheimer (51–62) и који је познат и као *Масекеи Хехалот* (в. и BHM, II, 40–47): K. Herrmann, Massekhet Hekhalot. Traktat von den himmlischen Palästen. Edition, Übers. und Kommentar, Tüb. 1994. Порема Gruenwald-у (Apocalyptic, 209–212) дело потиче из круга немачких хасида и настало је у XII или XIII веку.

За *Ши'ур-Кома*: M. S. Cohen, The Shi'ur Qomah: Text and Recensions, Tüb. 1985; Hekhalot-Synopse, §§939–985; превод на немачки: P. Schäfer, Übersetzung der Hekhalot-Literatur IV, тамо и увод. Због изразито несталног текстуалног материјала P. Schäfer сумња да су редиговани списи *Ши'ур-Кома* икада и постојали.

*Литература*: M. S. Cohen, The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism, NY–Lo 1983; J. Dan, The Concept of Knowledge in the Shi'ur Qomah, J3 A. Altmann, Alabama 1979, 67–73; K. Herrmann, Text und Fiktion. Zur Textüberlieferung des Shi'ur Qomah, FJB 16 (1988) 89–142; P. Schäfer, Hekhalot-Studien, 75–83; G. Scholem, Gnosticism, 36–42.

### ђ) Алфабет (’Ошијот) р. Акиве

Спис је сачуван у две различите рецензије. Рецензија Б је мидраш састављен од различитих делова, а наставља рабинску традицију. Бави се именима слова јеврејског алфабета и тумачи их у смислу стварању алфабетски мидраш уграђује бројне традиције мистичизма меркава, а садржи између осталог и елементе спекулација текста *Ши'ур-Кома*. Graetz је покушао да докаже да је ово дело главни извор хехалотске књижевности. Стварни однос тих списка треба заправо видети обрнуто. Дело се цитира од X века. Настало је вероватно између VII и IX столећа. И за овај спис неопходно је ново истраживање.



*Литература:* J. Dan, Ottiot De-Rabbi Akiva and its Concept of Language (јевр.), Daat 55 (2005) 5–30; S. Dönitz, Das Alphabet des Rabbi Aqiva und sein literarisches Umfeld, у: K. Herrmann и др., прир, Jewish Studies Between the Disciplines (зборник у част P. Schäfer-у), L 2003, 149–179; H. Graetz, Die mystische Literatur in der gaonäischen Epoche, MGWJ 8 (1859) 67–78, 103–118, 140–153 (два наставка углавном су повезана са списом *Ши'ур-Кома*); M. D. Herr, EJ<sup>2</sup> XIV 188; G. Scholem, Über eine Formel in den koptisch-gnostischen Schriften und ihren jüdischen Ursprung, ZNW 30 (1931) 170–176; Zunz, GV 178.

#### е) Сефер Разијел и Сефер ха-Разим

Спис *Сефер Разијел*, штампан у Амстердаму 1701. године, вероватно није настао много пре тога. Он обједињује низ старијих списа хехалотске књижевности и њој сличну литературу, као и дугу верзију дела *Ши'ур-Кома*. Назив списа вероватно потиче од имена анђела Разијела, објавитеља тајни, који се појављује још у старој *Књизи тајни (Сефер ха-Разим)*. Ово дело реконструисано је на основу текста из Генизе и различитих рукописа, а настало је можда још у III или IV веку у Палестини (*Gruenwald*, Apocalypsic, 226: VI или VII век, Палестина); блиско је хехалотским текстовима и у њему се описује седам небеса и анђели на њима. Особеност списа јесте превлађивање магијског, од призивања па све до црне и љубавне магије итд. У том погледу бројне су паралеле с грчко-коптским магијским папирусима из IV века. Спис, између осталог, садржи и грчку химну посвећену Хелију (*Сефер ха-Разим* I § 213, коментар у *Rebiger – Schäfer* 257–259), као и призивање Венере/Афродите. *Rebiger – Schäfer* предлажу датовање у VII или VIII век. Они први пут приређују и другу верзију *Сефер ха-Разима*, који је према њиховом мишљењу „у суштини ... астролошко-магијски ритуални текст, чији су циљ божанских визије у сновима“ (стр. 12). *Сефер Разијел* садржи и делове овог списа. Он почиње *Агамовом молићвом*, па није искључено да је он исто што и *Сефер Агам*, кога караитски аутори помињу поред *Сефера ха-Разима*. У том би случају текст ваљало датовати у време пре X века. У рукопису је он, међутим, потврђен тек од XIII века и рецепира се тек од тог времена.

*Текст:* B. Rebiger – P. Schäfer, прир., Sefer ha-Razim I und II, том 1: Edition; том 2: Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Tüb. 2009; M. Margalioth, Sepher ha-Razim. A newly recovered book of magic from the Talmudic period, J 1966 (уп. J. Dan, „Sepher Harazim“ edited by M. Margalioth [јевр.], Tarbiz 37 [1967] 208–214);



*Превод:* M. A. Morgan, *Sepher ha-Razim: The Book of Mysteries*, Chico 1983.

*Литература:* I. Gruenwald, *Apocalyptic 225–234*; J.-H. Niggemeyer, *Beschwörungformeln aus dem „Buch der Geheimnisse“*, Köln 1974 (критика издања M. Margalioth-a); B. Rebigier, *Zur Redaktionsgeschichte des „Sefer Razi'el ha-Mal akh“*, FJB 32, 2005, 1–22; N. Séd, *Le Sefer ha-Razim et la méthode de „combinaison des lettres“*, REJ 130 (1971) 295–303.

## VIII. Зборници и коментари под називом *мидраш*

### 1. *Јалкуџ Шим'они*

Обично се назива само *Јалкуџ*. Реч је о сабраним мидрашима који се односе на цео Стари Завет, из више од педесет дела, од којих су нека изгубљена (*Сифре зуџа*, *Јеламдену*, *Авкир*, *Тагше*, *Есфа* и друга делимично су сачувана још само у *Јалкуџу*). *Јалкуџ* је драгоцен и за критику текста постојећих дела. Ипак, треба узети у обзир и чињеницу да је састављач *Јалкуџа*, наравно, користио и рукописе с грешкама и делимично их кориговао; такође је комбиновао изворе и скраћивао их. И сам *Јалкуџ* претрпео је измене током предаје, па се истраживање ослања на прво штампано издање из Солуна, као и на један готово потпун рукопис (*Oxford 2637*), који је послужио и као основа критичког издања (само *Тора*; код осталих библијских књига *Јалкуџ* није свугде потврђен рукописима). Извори дела свуда су назначени на почетку цитата (у првом штампаном издању) или на маргини (у каснијим штампаним издањима), што зацело потиче још од састављача.

*Јалкуџ* чине два дела: *Пеџокњиџје*, са 963 параграфа (*ремазима*), и друге библијске књиге, са 1.085 параграфа. Редослед библијских књига одговара редоследу у Бб 14б, само што је Јест пре Дан; дакле: Ис после Јез; агиографи: Рут, Пс (само 147, уместо 150; то потиче вероватно од МдПс 22, 4, по којем би требало да број псалама одговара броју Јаковљевих година), Јов, ПрС, Проп, Пнп, Плач, Јест, Дан, Језд, Нем, Дн. У каснијим издањима појављује се уобичајен редослед библијских књига, чиме је поремећен систем ремазима. Одељци су неједнаке дужине – од неколико редова до више страна. Могуће је да није реч о подели текста, већ о унутрашњем систему упутстава: то произлази из чињенице да бројеви у рукопису из Оксфорда, као ни у првом издању, не стоје на почетку одељка, већ уз текст који се у делу користи и на неком другом месту (по *Нутан-у*). Само се у првом издању *Јалкуџа* у тексту појављује додаток (*Кунџрес ахарон*), у којем се у 256. ремазиму даје хагадот из пТ, а у 55. ремазиму цитати из списа *Јеламдену*.

Састављач *Јалкуџа* јесте Шимон ха-Даршан. По насловним странама издања (већ V, чији се издавач *M. Prinz* ослања на

традицију), он потиче из Франкфурта на Мајни. *S. I. Raraport* [Kerem Chemed 7 (1843) 4 и даље] и други сматрају да је Шимон ха-Даршан брат Манахема бен Хелвоа, оца Јосефа Кароа; према томе, он је морао живети већ у другој половини XI века. Такву његову идентификацију с правом су побијали још *A. Geiger* и посебно *A. Epstein*, који је такође одбацио претпоставку *M. Gaster*-а (38 и даље) о томе да је састављач живео у Шпанији, и то не пре XIV века. Уместо тога, може се претпоставити да је спис настао у XII или XIII веку, што се закључује на основу очигледног коришћења тог дела (али без експлицитног помињања) у окружењу диспутације из Барселоне из 1263. године, а пре свега у *Capistrum Judaeorum Raimund Martini's* из око 1267. године (уп. *U. Ragacs*, *Der Yalqut Shimoni – ein Werkzeug der christlich-jüdischen Kontroverse des Mittelalters?*, FJB 30, 2003, 91–101), затим на основу најстаријих рукописа (рукопис *Oxford 2637* потиче из 1307. године; четири мала фрагмента с Лев 26 у повезу једног свеска из Архива у Лодију датују се у XIII век, као и два фрагмента једног листа с Пост § 10–13 у Универзитетској библиотеци у Франкфурту: *A. Lehnardt*, FJB 34, 2007/08, 14 и даље, 21–27), као и на основу цитираних списа: у *Јалкују* се користе, између осталог, и *Береший Рабаји* и *Миграш Авкир*. *Јалкуј* је први пут цитиран код Исака Абраванела и постајао је све познатији до краја XV века – због тога се неки мидрашки текстови који се налазе у њему више не традирају као самостална дела.

*Текст*: Солун 1526. и даље (део 1) и 1521. (део 2) (репр. J 1968 део 1, 1973 део 2); V 1566 (с бројним променама), основа многих каснијих штампаних издања. У вези са штампаним издањима в. *A. Epstein*, *Kitve II* 278–308. *Kritische Ausgabe: Yalqut Shim'oni al ha-Tora le Rabbenu Shim'on ha-Darshan*, прир. *D. Human – D. N. Lerrer –I. Shiloni*, 9 томова, J 1973–1991 (кратак увод на крају тома 9); *Yalqut Shim'oni al Neviim. Neviim Rishonim*, пр. *D. Human*, J 1999 (на основу првог штампаног издања из Солуна).

*Литература*: *S. Abramson*, *Sinai* 52 (1963) 145–147; *J. Elbaum*, EJ<sup>2</sup> XXI 275 и даље; *исти*, *Yal-qut Shimoni and the Medieval Midrashic Anthology, Prooftexts* 17 (1997) 133–151; *A. Epstein*, *Qadmoniot (Kitve II)* 278–327, 351–354; *A. B. Human*, *The Sources of Yalqut Shimeoni* (јевр.), 2 тома, J 1965–1974; *D. (= A. B.) Human*, *Rimze Yalqut Shim'oni, Hadorom* 12 (1960) 144–147; *Ch. Z. Finkel*, „*Yalqut Shim'oni*“ u-feshar „*remazaw*“, *Moria* 7 (1977), свеска 8–10, 62–92; *M. Gaster*, *The Exempla of the Rabbis*, NY 1968 (репр. из 1924), енгл. део 21–39; *A. Geula*, *The Riddle of the Index of Verses in MS Moscow-Ginzburg* 14 207 (Preparation for the Creation of the *Yalkut Shim'oni*) (јевр.), *Tarbiz* 70 (2001) 429–464; *A. Greenbaum*, *Sinai* 76 (1975) 120–133 (*Human*-ова рецензија); *Zunz*, GV 308–315.

## 2. Јалкуџ ха-Макири

Макир бен Аба Мари (бен Макир бен Тодрос) живео је, како се сматра, у јужној Француској, иако се то може закључити само на основу имена. Средњовековна забелешка о томе да он је писао „пре прогона у Шпанији“ била би у складу с првобитним ширењем његовог дела у Шпанији, као и са употребом ПонзР, списа распрострањеног управо у тој земљи; тиме би се поткрепило *Lieberman*-ово гледиште [уп. *A. Marx*, *OLZ* 5 (1902) 295 и даље]. Ако је наведена забелешка тачна, *terminus ante quem* била би 1391. година; ако није тако, то је 1415. година, када је рукопис из Лајдена продат. Време настанка вероватно је касни XIII или XIV век. *M. Gaster* је покушао да докаже да је дело настало у Шпанији у XII веку и да је било извор за *Јалкуџ II*, али је *A. Epstein* то оповргао. Два *Јалкуџа* вероватно су настала независно један од другог.

*Јалкуџ ха-Макири раба* обухвата пророчке списе и тројицу великих агиографа, док су списи већ обрађени у *Миграшу Раби* свесно искључени. Као извори за спис коришћени су нама углавном познати мидраши, укључујући и оне касне, као што су *Миграш Јова*, МдПр и СЕР, али и списе који нису сачувани. Аутор понекад цитира *Миграш Јеламгену* поред *Танхуме*, што значи да су то за њега два различита дела, а не само различита имена истог списа. Текст читата не слаже се са два штампана издања *Танхуме*. Очигледно је да је састављач имао на располагању многе рукописе, а имао је и по неколико рукописа истог дела. Пошто је, у целини посматрано, прецизан у цитирању, његове варијанте познатих текстова од великог су значаја.

*Текст*: *J. Spira*, *The Yalkut on Isaiah of Machir ben Abba Mari*, В 1894 (на основу *Лајденског кодекса*, у којем недостају 20, 4–40, 20 и од 63, 2 до краја); *S. Buber*, *Jalkut Machiri ... zu den 150 Pss*, Berdyczew 1899, репр. Ј 1964 (додатна указивања на изворе: *M. Margulies*, *MHG Gen*, Ј 1947 = 1967, 6 и даље); *L. Grünhut*, *Sefer ha-Yalqut ha-Makhiri 'al Mishle*, F 1902 (на Пр 18–31; репр. са *J. Spira*-ом на Ис, Ј 1964); *Ergänzungen im Sefer ha-Likkutim* 6 (Spr 2,3,13,14); даље допуне (на Пр 2, 3, 14) објавио је *I. Berdehav*, Ј 1927; *Y. S. Spiegel*, *A New Section of Yalqut ha-Makhiri on Proverbs* (јевр.), *Sidra* 1 (1985) 91–130; *A. W. Greenup*, *The Yalkut of R. Machir bar Abba Mari*, 2 тома, Lo 1910–13 (репр. Ј 1967), по *Codex Harley 5704* (мали пророци), непотпуног почетка и краја; *исџи*, *A Fragment of the Yalkut of R. Machir bar Abba Mari on Hosea (I.9–XIV.1)*, *JQR* 15 (1924) 141–212 (из рукописа *Vat. 291*): репр. са *Berdehav*, Ј 1968; *J. Z. Lauterbach*, *Unpublished Parts of the Yalkut ha-Makiri on Hosea and Micah*, J3 M. Gaster, Lo 1936, 365–373.

Литература: J. Elbaum, EJ<sup>2</sup> XXI 274–275; A. Epstein, Le Yalkout Schimeoni et le Yal-kout Ha-Makhiri, REJ 26 (1893) 75–83 (против Gaster-a); M. Gaster, La source de Yalkout II, REJ 25 (1892) 44–52; 53–64 као доказ за своју претпоставку доноси увод *Јалкуџа ха-Макири* и делове Ис 10 и даље и Авд.

### 3. *Јалкуџи Ре’увени*

Дело које се односи на *Тору* – називано и *Јалкуџи Реувени Гагол* да би се разликовало од списка *Јалкуџи Реувени* истог састављача (текста штампаног најпре у Прагу 1660. године) – написао је *Рубен Хешке Кoen* (*Хешке* је пољски деминутив од *Јехошуа*), рабин из Прага, који је умро 1673. године. Овај *Јалкуџи* (Вилмерсдорф 1681, затим Амстердам 1700; Варшава, 2 тома) јесте збирка кабалистичких тумачења *Петокњижја* и стога је од значаја за историју кабале, а не толико за истраживање мидраша. Уп. G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, 34 и даље.

### 4. *Миграш ха-Гагол* (МхГ)

МхГ на *Петокњижје* јесте највећа збирка мидраша. Готово сви садашњи истраживачи сматрају Давида бен Амрама из Адена састављачем дела, иако A. Steinsalz, због технике риме у МхГ, доводи у питање јеменско порекло списка и упућује на Египат. Обично се сматра да је Давид бен Амрам живео у XIII веку; један јеменски рукопис датује његова халахичка питања Мајмонидовом потомку у 1346. или 1352. годину (Y. Razhabi, *Tarbiz* 54, 556). Приписивање дела Авраму, Мајмонидовом сину, изузетно је тешко доказиво.

Састављач је *Петокњижје* поделио по једногодишњем циклусу читања. Свака параша почиње римованим проемијумом у две строфе, уводом у коментарисани одељак, а завршава се визијом о предстојећем избављењу и повратку у Израел. Аутор је за сваки стих прикупио тумачења из целокупне мидрашке традиције, из оба *Талмуда*, многих гаонских списка, а такође Алфасијева и посебно Мајмонидова. Аутор, ипак, не наводи своје изворе и према њима се релативно слободно односи. То показује поређење МхГ с неким његовим изворима, поново откривеним у Каирској генизи. Он их раставља у најмање јединице, често коригује халаху халахичких мидраша на основу текста М, допуњује их на основу *Талмуда* и других списка и уноси поједине глосе. Тако настаје

потпуно ново дело, својеврсног стила и налик мозаику, чије изворе често није могуће реконструисати. То умањује значај МхГ за поновно успостављање изгубљених мидрашких текстова, као што су МрС, *Сифре зуџа* и МдТан. Ово показује, између осталог, поређење издања МрС *D. Hoffmann*-а са издањем *Epstein–Melamed* (уп. увод у *Melamed*, 45–58); али ни *Norowitz* у реконструкцији списка *Сифре зуџа* није увек успео да раздвоји оригиналне цитате из тог дела од оних Мајмонидових. Раније се сматрало да за МхГ нису коришћене ни *Мех* ни *Сифре*, те да су зато коришћени други мидраши, МрС, *Сифре зуџа* и МдТан; у међувремену се ипак показало да се у МхГ показује познавање *Мех* и *Сифри* и да се ти списи цитирају, али да су због различитих разлога били запостављени. Повремено су комбиновани с другим мидрашима како би се изгубиле халахичке разлике. МхГ је био омиљен у Јермену и потиснуо је многе мидраше. Састављачу МхГ требало би, као што сматра *Ch. Albeck*, приписати и *Миграш Ајагаџ Есџер* (в. стр. 371). МхГ постаје познат у Европи тек у XIX веку: први рукопис донео је у Берлин *M. W. Scharira* 1878. године. Од тада су откривени и многи други рукописи.

*Текст*: прва, делимична издања: *S. Schechter*, *Midrash ha-gadol forming a collection of ancient Rabbinic homilies to the Pentateuch ... Genesis*, C 1902; *D. Hoffmann*, *Midrasch ha-Gadol zum Buche Exodus*, B 1913–1921.

*Кријичка издања*: Пост – *M. Margulies*, J<sup>2</sup>1967; Изл – *M. Margulies*, J<sup>2</sup>1967; Лев – *E. N. Rabinovitz*, NY 1932; *A. Steinsalz*, J 1975; Бр – *S. Fisch*, Lo 1940 (само делимично, детаљан увод на енглеском 1–136); *исџи*, 2 тома, J 1957–1963; *Z. M. Rabinowitz*, J<sup>2</sup>1973; Понз – *S. Fisch*, J 1972.

*Литература*: *S. Belkin*, *Ha-Midrash ha-Gadol u-Midreshe Philon*, J3 J. Finkel, NY 1974, јеврејски део 7–58; *S. Fisch*, EJ<sup>2</sup> XIV 186 и дљаље, као и уводи у МхГ, Бр и Понз; *M. M. Kasher*, *Sefer ha-Rambam we-ha-Mekhilta de Rashbi*, J<sup>2</sup>1980, 29–47; *R. Kiperwasser*, *Midrash ha-Gadol, The Exempla of the Rabbis (sefer Ma'asiyot), and Midrashic Works on Ecclesiastes: A Comparative Approach* (јевр.), *Tarbiz* 65 (2005) 409–436; *S. Morag*, *The Rhyming Techniques in the Proems of Midrash Haggadol and the Authorship of this Midrash* (јевр.), *Tarbiz* 34 (1964) 257–262; *Y. L. Nahum*, *Mi-Zefunot Yehude Teiman*, TA 1962, 181–205; *Y. Ratzabi*, *The Authorship of Midrash Haggadol* (јевр.), *Tarbiz* 34 (1964) 263–271; *исџи*, *Linguistic Study in „Midrash Haggadol“* (јевр.), *Bar-Ilan* 13 (1976) 282–320; *исџи*, *She'elot Hanagid – A Work by R. Yehoshua Hanagid* (јевр.), *Tarbiz* 54 (1984) 553–566; *исџи*, *Leqet leshonot mi-Midrash ha-Gadol*, J3 E. Z. Melammed, *Ramat Gan* 1982, 376–397; *D. Sperber*, *Al kamma millim ba-Midrash ha-Gadol, Sinai* 77 (1974) 13–16; *A. Steinsalz*, *Rhyming Techniques in the Proems of Midrash Hag-gadol* (јевр.), *Tarbiz* 34 (1964) 94–97; *Y. Tobi*, *Ha-Midrash ha-Gadol: Meqorotaw u-Mivnehu*, 2 тома, дисертација, J 1993; *M. Zucker*, *Pentateuchal Exegeses of Saadia Gaon and Samuel ben Chofni Incorporated into the Midrash ha-Gadol* (јевр.), J3 A. Weiss, NY 1964, 461–481.

## 5. Пийрон Тора

Збирка тумачења и проповеди који се односе на Лев, Бр и Понз настала је вероватно у IX веку у Вавилону. У делу, сачуваном у рукопису из 1328. године, цитирају се, поред рабинских извора, и *Шеилїоїї* р. Ашија и тумачења караита Бенјамина ал-Нахавандија. Спис је од значаја за историју текста и историју предаје рабинске литературе.

*Текст:* E. E. Urbach, Pitron Torah. A Collection of Midrashim and Interpretations, J 1978 (сажетац увода на енглеском: 7<sup>th</sup> WCJS III, J 1981, 21–27); Факсимили: Sefer Pitron Torah, introduction by M. Beit Arie, J 1995. О пијутима на почетку поглавља в. E. Fleischer, On the Paryutanic Heritage of Rav Hai Gaon – The Introductory Poems in the Midrash Pitron Torah (јевр.), JSHL 10 и даље (1987), J 1988, II 661–681.

## 6. Берешит Рабаїи

Моше ха-Даршан из Нарбоне (прва половина XI века), кога често цитирају Раши и његов унук Јаков Там, писао је коментаре библијских књига и састављао компилације мидраша, с тим што њихов обим није разјашњен (цела Тора, други библијски списи?). Шпански доминиканац *Рајмонд Марїин* (1220–1285) у спису *Pugio Fidei*, насталом око 1280. године, често цитира дело *Миграш Берешит раба мајор* Моше ха-Даршана. Оригиналноост тих цитата била је оспоравана све док није откривен рукопис *Берешит Рабаїи*. Како се многи Рашијеви цитати и они из дела *Pugio Fidei* у њему не појављују, А. Epstein, кога следи Albeck, сматра спис *Берешит Рабаїи* скраћеном верзијом дела Моше ха-Даршана. Из школе Моше ха-Даршана потичу *Миграш Аїага* (W 1894), који је објавио S. Vuber, и прерада БрР I.

Дело је типична мидрашка компилација, за коју је коришћена целокупна рабинска литература, али се често цитира *Миграш Тагше* (тако да је он повремено био приписиван самом Моше ха-Даршану) и доста се користи псевдепиграфска литература, пре свега Ен, Јуб и Тест XII. Спис нема посебну вредност за текстуалну критику старијих мидраша јер аутор слободно прерађује изворе, комбинује их и скраћује у складу са својим циљем.

*Текст:* Ch. Albeck, Midraš Berešit Rabbati ex libro R. Mosis Haddaršan collectus e codice Pragensi cum adnotationibus et introductione, J 1940, репр. 1967.

*Лиџераїура:* A. Epstein, Moses had-Darshan aus Narbonne, Fragmente seiner literarischen Erzeugnisse ... mit Einl. und Anm., W 1891; J. Elbaum, EJ<sup>2</sup>



VII 449 и даље; *M. Himmelfarb*, R. Moses the Preacher and the Testaments of the Twelve Patriarchs, ASJR 9 1984) 55–78; *S. Ladermann*, Parallel Texts in a Byzantine Christian Treatise and Sections of Midrash Attributed to Rabbi Moshe Hadarshan (јевр.), Tarbiz 70 (2000) 213–226; *S. Lieberman*, Texts and Studies 285–300; *M. E. Stone*, The Genealogy of Bilhah, DSD 3 (1996) 20–36 (о уској паралели између 4Qtest-Naph и *Берешити Рабайи* стр. 19); *I. M. Ta-Shma*, Rabbi Moses Hadarshan and the Apocryphal Literature (јевр.), J 2001; *Zunz*, GV 300–306 (*Albeck*, Derashot 149 и даље 447).

## 7. Леках Тов

Спис је назван према Пр 4, 3 (*добро учење*), а истовремено упућује и на име састављача – Товије бен Елиезера. По *Zunz*-овом мишљењу, аутор потиче из Мајнца и касније је живео на Истоку; ипак, као што сматра *S. Buber* (18, 20–26), требало би претпоставити да је живео у Касторији (Грчка). Своју књигу написао је вероватно 1097. године и, с додацима и исправкама, сам ју је објавио 1107. и 1108. године; у књизи постоје алузије на њему савремене догађаје, као што је прогон Јевреја 1096. године. *Леках Тов* се односи на *Пейокњиже* и *Меїле* и „делимично је коментар, делимично хагада, првенствено из старих списа“ (*Zunz*, GV, 306 и даље). Користе се нарочито вТ и многи мидраши, као и мистична литература, углавном без навођења извора, а не цитира се дословно, већ се све износи на јединственом јеврејском и додају се тумачења аутора. Састављач показује посебно интересовање за граматику и халаху. Спис је касније погрешно навођен као *Песикџа* или *Песикџа зуйшарџа*.

*Текст*: V 1546 (Лев, Бр, Понз); Вилњус 1884, с коментаром А. М. (Katzenellenbogen von) Padua; *S. Buber*, Lekach tob (Pesikta sutarta), ein agadischer Commentar zum ersten und zweiten Buche Mosis von R. Tobia ben Elieser, Wilna 1884; оба тома издата у Израелу, s. a.; *J. Nacht*, Tobia ben Elieser's Comm. Zu Threni, mit einer Einl. und Anm., B 1895; *A. W. Greenup*, The Commentary of R. Tobia b. Elieser on Echah, Lo <sup>2</sup>1908; *G. Feinberg*, Tobia ben Elieser's Commentar zu Koheleth (Lekach tob) samt Einleitung und Comm., B 1904; репр., са *Greenup*-ом, J 1967; *S. Bamberg*, Lekach tob (Pesikta Sutrata). Ein agad. Kommentar zu Megillat Ruth, Achaffenburg 1887; *A. W. Greenup*, The Commentary of Rabbi Tobia ben Elieser on Canticles, Lo 1909; издање са *Bamberger*-ом, s. l., s. a. (J 1968?); *Leqach Tob to Esther*: *S. Buber*, Sifre de-Aggadeta, Wilna 1886, 85–112.

*Литература*: *J. Elbaum*, EJ, XI, 1516; *L. Ginzberg*, Ginze Schechter I 246–297; *E. Twito*, Traces of Leka Tov in the Text of Rashi's Commentary to the Tora, Alei Sefer 15 (1989 f.) 37–44;; *Zunz*, GV, 306–308.

## 8. Сехел Тов

Реч је о мидрашкој антологији која се односи на *Пейокњижје*. Саставио ју је Менахем бен Шалом 1139. године, вероватно у Италији (стране речи у тексту су италијанске). Поред рабинске литературе, састављач цитира гаонске списе, као што су *Шеил-џоџ* и *Халахоџ Гедолоџ*, затим Алфасија и *Мидраш Леках Тов*. Средњовековним ауторима антологија је позната у целини, али су данас сачувани само Пост и Изл.

*Текст*: S. Buber, Sechel Tob. Commentar zum ersten und zweiten Buch Mosis von Rabbi Menachem ben Salomo verfasst i.J. 1139... herausgegeben ... kommentiert und mit ... Einl., В 1900/01 (репр. ТА, s. a.). Уп. I. Ta-Shma, EJ<sup>2</sup> XIV 23; M. I. Lock-shin, The Connection between R. Samuel ben Meir's Tora Commentary and Midrash Sekhel Tov (јевр.), WCJS, J 1994, A 135–142; R. Brody, Sheiltot 122 и даље; F. Talmage, Perushim le-sefer Mishle le-veit Qimhi, J 1990, Einl. 14 и даље, нап. 18.

## 9. Берешит зџџа

Тако S. Buber назива коментар Пост Самуила б. р. Нисима Маснута, који је поучавао у Алепу у XIII веку, али је вероватно потицао из Толеда. Није поуздано његово поистовећивање са Самуилом б. р. Нисимом, кога је Алхаризи посетио у Алепу око 1218. године (он не наводи име Маснут; аутор мидраша написао је 1276. године коментар Дан). У једином сачуваном рукопису дело се једноставно назива *Мидраш Дан р. Самуила Маснуџа*. Дело је компилација настала на основу целокупне рабинске литературе (не поименично цитиране), а сачињено је од мањих јединица, попут мозаика. Предност се јасно даје буквалном значењу. Пост 1,23–8,16 није коментарисано; очигледно је тај сегмент изгубљен, као што сугерише невезани лист са 3,6–8, који највероватније припада овом делу. Од истог аутора потиче и *Мидраш Сефер Јов Ма'ајан Ганим*, као и мидраши који се односе на Дан, Језд (са Нем) и Дн. Сачуван је и део коментара Бр (JThS), па се може претпоставити да је аутор коментарисао целу Библију. Самуил Маснут умногоме се ослања на таргуме и пешите; у коментару Дн једноставно копира коментар Давида Кимхија (око 1160–1235. године) и допуњује га рабинским цитатима. Можда је он то учинио и за Језд и Дан, за које Кимхијеви коментари нису сачувани (изузимајући објашњења арамејских израза).

*Текст*: S. Buber, Samuelb. R. Nissim Masnut, Ma'ayan Gannim ... 'al Sefer Ijob, В 1889, репр. J 1970; M. (Ha)Cohen, Midrash Bereshit Zutta, J 1962; B.

*Richler*, Completion of a Lacuna in R. Samuel b. Nissim Masnut's Midrash on Genesis (јевр.), KS 63 (1990) 1323–1326; *I. S. Lange – S. Schwartz*, Midras Daniel et Midras Ezra auctore R. Samuel b. R. Nissim Masnuth (Saec. XIII), J 1968.

*Литература: A. Diez-Macho*, Las citas del targum palestinese en el midras Bereshit Zuta, J3 M. Delcor, Neukirchen-Vluyn 1985, 117–126; *I. Ta-Shma*, EJ<sup>2</sup> XIII 603.

## 10. Други мидраши и сродна дела

Низ других мидраша садрже збирке *Eben-Schmuel*-а (Midresche Geulla), *J. D. Eisenstein*-а (Ozar Midrashim), *L. Grünhut*-а (Sefer ha-Likkutim), *Ch. M. Horowitz*-а (Sammlung kleiner Midraschim I, B 1881, II и III F 1881–1882, репр., 2 тома, J 1966–1967), *A. Jellinek*-а (BhM) и *S. A. Wertheimer*-а. Компилацију мидрашке традиције доноси и *M. M. Kasher*, Torah Schelemah, J–NY 1927ff (до 1991. године 42 тома); скраћен енглески превод издања: *H. Freedmann*, NY 1953. За проналажење расутих библијских тумачења у целокупној рабинској литератури веома је значајан *A. Hyman*, Torah Hakethubah Vehamessurah, Second Edition Revised and Enlarged by his Son A. B. Hyman, 3 тома, TA 1979; допуне: *Sepher Nahaschlamoth*, J, s. a. (1985?).

*Додатна литература: J. T. Townsend*, The Study of Judaism I, NY 1972, 35–80; II, NY 1976, 333–392.

## ДОДАТАК

### *Списак седмичних чиниња (седарим) из Торе*

Пост	1,1–6,8	Берешит	16,1–18,30	Ахаре
	6,9–11,32	Ноах	19,1–20,27	Qedoшим
	12,1–17,27	Лех леха	21,1–24,23	Емор
	18,1–22,24	Вајера	25,1–26,2	Бехар
	23,1–25,18	Хаје Сара	26,3–27,34	Бехукотај
	25,19–28,9	Толедот		
	28,10–32,3	Вајеце	Бр 1,1–4,20	Бемидбар
	32,4–36,43	Вајишлах	4,21–7,89	Насо
	37,1–40,23	Вајешев	8,1–12,16	Бехаалотеха
	41,1–44,17	Микец	13,1–15,41	Шелах
	44,18–47,27	Вајигаш	16,1–18,32	Корах
	44,28–50,26	Вајехи	19,1–22,1	Хукат
			22,2–25,9	Балак
	Иза	1,1–6,1	Шемот	25,10–30,1
6,2–9,35		Вајера	30,2–32,42	Магот
10,1–13,16		Бо	33,1–36,13	Масе
13,17–17,16		Бешалах		
18,1–20,26		Јитро	Понз 1,1–3,22	Деварим
21,1–24,18		Мишпатим	3,23–7,11	Ваетханан
Лев	25,1–27,19	Терума	7,12–11,25	Екев
	27,20–30,10	Тецаве	11,26–16,17	Рее
	30,11–34,35	Тиса	16,18–21,9	Шофетим
	35,1–38,20	Вајакел	21,10–25,19	Ки теце
	38,21–40,38	Пекуде	26,1–29,8	Ки таво
			29,9–30,20	Ницавим
	1,1–5,26	Вајикра	31,1–30	Бајелех
	6,1–8,36	Зав	32,1–52	Хаазину
	9,1–11,47	Шемини	33,1–34,12	Везот
				Хабераха
12,1–13,59	Тазриа			
14,1–15,33	Мецора			

## ЛИТЕРАТУРА ЦИТИРАНА У СКРАЋЕНОМ ОБЛИКУ

Ова листа обухвата само дела која се помињу на више места у књизи, као и она која се веома често помињу, али не и она која читалац већ може наћи у библиографији уз одговарајуће поглавље.

*Albeck, Ch.*, Einführung in die Mischna, B-NY 1971 (Einführung).

- Introduction to the Talmud, Babli and Yerushalmi (јевр.), ТА 1969 (Mavo).
- Untersuchungen über die halakischen Midraschim, B 1927 (Untersuchungen).
- Derashot: в. *L. Zunz*.

*Alexander, E. S.*, Transmitting Mishnah. The Shaping Influence of Oral Tradition, C – NY 2006.

*Alloni, N.*, Geniza Fragments of Rabbinic Literature, Mishna, Talmud and Midrash, with Palestinian Vocalization (јевр.), J 1973 (Geniza Fragments).

*Alon, G.*, The Jews in their Land in the Talmudic Age, 2 тома, J 1980–1984 (The Jews; bearbeitete Übersetzung von Toldot ha-Yehudim, TA 1958).

- Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud, J 1977 (Studies; избор најзначајнијих чланака из јеврејског издања, 2 тома, ТА 1958).

*Assaf, S.*, Tequfat ha-Geonim we-Sifruta, J 1955 (Geonim).

*Bacher, W.*, Die Agada der Tannaiten, Straßburg I 1903; II 1890; прир. B 1965/66 (Tann).

- Die Agada der palästinensischen Amoräer, 3 тома, Straßburg 1892–1905, репр. H 1965 (pAm).
- Die Agada der babylonischen Amoräer, F 1913, репр. H 1965 (bAm).
- Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, Le 1899–1905, репр. H 1965 (ET).
- Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, Le 1914, репр. B 1966 (TT).

*Bar-Asher, M.*, Studies in Mishnaic Hebrew (јевр.), 2 тома, J 2009 (Studies).

- *A. Maman, S. E. Fassberg, Y. Breuer*, прир., Sha<sup>c</sup> arei Lashon. Studies in Hebrew, Aramaic and Jewish Languages Presented to Moshe Bar-Asher. том II. Rabbinic Hebrew and Aramaic, J 2007 (J3 Bar-Asher).

- Beer, M.*, The Babylonian Exilarchate in the Arsacid and Sassanian Periods (јевр.), TA 1970 (Exilarchate).
- Exilarchs of the Talmudic Epoch Mentioned in R. Sherira's Responsum, PAAJR 35 (1967) 43–74 (Exilarchs).
- Beit-Arie, M.*, Hebrew Codicology, P 1976, допуњени репр. J 1981. *Brody, R.*, The Textual History of the She'iltot (јевр.), NY-J 1991 (She'iltot).
- The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture, New Haven 1998 (The Geonim).
- Cohen, B. S.*, The Legal Methodology of Late Nehardean Sages in Sasanian Babylonia, L 2010 (Nehardean Sages). *Cohen, S.J. D.*, The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism, Tüb. 2010 (Essays).
- Dan, J.*, The Hebrew Story in the Middle Ages (јевр.), J 1974 (The Hebrew Story).
- Daube, D.*, Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis, J3 H. Lewald, Basel 1953, 25–44; репр. у H. A. Fischel, прир., Essays 164–182; Collected Works 357–376 (Alex. Methods).
- Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric, HUCA 22 (1949) 239–264; репр.: Collected Works 333–355 (Rabb. Methods).
  - Collected Works of David Daube. том I. Talmudic Law, Berkeley 1992. *Dimitrovsky, H. Z.:* *D. Boyarin* и др., прир., Atara l'Haim (J3 H. Z. Dimitrovsky), J 2000.
- Dor, Z. M.*, The Teachings of Eretz Israel in Babylon (јевр.), TA 1971 (Teachings).
- Eisenstein, J.D.*, Ozar Midrashim. Bibliotheca Midraschica, 2 тома, NY 1915, репр. J 1969.
- Ephrathi, J. E.*, The Sevoraiic Period and its Literature in Babylonia and in Eretz Israel (500–689) (јевр.), Petach Tikva 1973 (The Sevoraiic Period).
- Epstein, A.*, Me-Qadmoniot ha-Yehudim. Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde, W 1887; репр. у Kitve R. A. Epstein, 2 тома, J 1950/7, том 2 (Qadmoniot).
- Epstein, J. N.*, Introduction to the Text of the Mishna (јевр.), J 1948 (ITM).
- Introduction to Tannaitic Literature: Mishna, Tosephta and Halakhic Midrashim (јевр.), прир. *E. Z. Melamed*, J 1957 (ITL).
  - Introduction to Amoraitic Literature. Babylonian Talmud and Yerushalmi (јевр.), прир. *E. Z. Melamed*, TA 1962 (IAL).
  - Studies in Talmudic Literature and Semitic Languages, прир. *E. Z. Melamed*, 3 тома, J 1983–1991 (Studies).
- Even-Shmuel, J.*, Midreshe Geulla, J 1954, <sup>3</sup>1968.
- Fischel, H. A.*, прир., Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature, NY 1977 (Essays).
- Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy, L 1973.
- Fonrobert, C. E. – Jaffee, M. S.*, прир., The Cambridge Companion to The Talmud and Rabbinic Literature, C 2007. *Fraenkel, Y.*, The Aggadic Narrative. Harmony of Form and Content (јевр.), TA 2001.

- Fraenkel, Y.:* *J. Levinson, J. Elbaum, G. Hasan-Roket*, прир., *Higayon L'Yona. New Aspects in the Study of Midrash, Aggadah and Piyut. In Honor of Professor Yona Fraenkel* (јевр.), J 2006 (J3 Y. Fraenkel).
- Frankel, Z.*, *Mavo ha-Yerushalmi. Einleitung in den jerusalemischen Talmud*, Breslau 1870, репр. J 1967 (Mavo).
- *Darkhe ha-Mishna. Hodegetica in Mischnam librosque cum ea conjunctos. Pars prima: Introductio in Mischnam, Le 1859; Additamenta et Index, Le 1867; репр. TA s. a. (Darkhe).*
- Gafni, I. M.*, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era. A Social and Cultural History* (јевр.), J 1990.
- Gerhardsson, B.*, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.
- Ginzberg, L.*, *A Commentary on the Palestinian Talmud I*, NY 1941, репр. 1971, јевр. увод (Mavo).
- *Genizah Studies in memory of Doctor Solomon Schechter: I Midrash and Hagga-dah, II Geonic and Early Karaitic Halakah* (јевр.), NY 1928/29, репр. 1969 (Ginze Schechter).
- Goldberg, A.*, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums (Gesammelte Studien I); Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung (Gesammelte Studien II)*. прир. *M. Schlüter – P. Schäfer*, Tübingen 1997–1999 (Studien).
- Goodblatt, D.*, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, L 1975 (Instruction).
- Graetz, H.*, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, томови 4 и 5, Le <sup>4</sup>1908/09 (Geschichte). *Green, W. S.*, прир., *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*, Missoula 1977 (Persons).
- Grünhut, L.*, *Sefer ha-Likkutim. Sammlung älterer Midraschim und wissenschaftlicher Abhandlungen*, 6 свезака, J 1898–1903, репр. J 1967 (Sefer ha-Likkutim).
- Halevy, I.*, *Dorot Harishonim. Die Geschichte und Literatur Israels Ic, Ie, II, III, F 1897–1918*, репр. J 1967 (Dorot).
- Halivni, D. W.*, *Sources and Traditions* (јевр.), I TA 1968, II-IV J 1975–1982; BQ, BM, BB J 1993–2007 (Sources).
- Heinemann, I.*, *Darkhe ha-Aggada*, J <sup>3</sup>1970.
- Heinemann, J.*, *Aggadah and its Development* (јевр.), J 1974 (Aggadah).
- Hezser, C.*, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tüb. 1997.
- Hopkins, S.*, *A Miscellany of Literary Pieces from the Cambridge Genizah Collections*, C 1978 (Miscellany).
- Juster, J.*, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 2 тома, P 1914, репр. NY 1968.
- Kahana, M.*, *Manuscripts of the Halakhic Midrashim. An Annotated Catalogue* (јевр.), J 1995 (Manuscripts).
- *The Genizah Fragments of the Halakhic Midrashim. Part I: Mekhilta d'Rabbi Ishmael, Mekhilta d'Rabbi Shim'on ben Yohay, Sifre Numbers, Sifre Zuta Numbers, Sifre Deuteronomy, Mekhilta Deuteronomy* (јевр.), J 2005 (Genizah Fragments).



- Lauterbach, J. Z.*, Rabbinic Essays, Cincinnati 1951, репр. NY 1973.
- Levine, L. I.*, Caesarea under Roman Rule, L 1975.
- Lieberman, S.*, Greek in Jewish Palestine, NY <sup>2</sup>1965 (Greek).
- Hellenism in Jewish Palestine, NY <sup>2</sup>1962 (Hell.).
  - Texts and Studies, NY 1974.
  - Tosefta Ki-Fshuah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta (јевр.), 10 томова und додатни том уз Mo'ed, NY 1955–1988 (TK).
  - Studies in Palestinian Talmudic Literature (јевр.), прир. *D. Rosenthal*, J 1991 (Studies).
- Lifshitz, T.: Bar-Asher, M., A.Edrei u гр.*, прир., Studies in Talmudic and Midrashic Literature. In Memory of Tirzah Lifshitz, J 2005 (M3 T. Lifshitz).
- Maier, J.*, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt 1978.
- Mantel, H.*, Studies in the History of the Sanhedrin, C (M) 1961.
- Melammed, E. Z.*, An Introduction to Talmudic Literature (јевр.), J 1973 (Introduction).
- Neusner, J.*, A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai, L <sup>2</sup>1970 (Life).
- Development of a Legend. Studies on the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai, L 1970, репр. Binghamton 2001 (Development).
  - A History of the Jews in Babylonia, 5 томова, L 1965–1970, репр. A 1999 (Bab).
  - The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, 3 тома, L 1971, репр. A 1999 (Phar).
  - Eliezer ben Hyrcanus. The Tradition and the Man, 2 тома, L 1973 (Eliezer).
  - A History of the Mishnaic Law of Purities, 22 тома, L 1974–1977 (Pur).
  - Introduction to Rabbinic Literature, NY 1994 (Introduction).
  - Rabbinic Judaism. The Documentary History of its Formative Age, 70–600, Bethesda MD 1994 (Judaism).
  - прир., The Modern Study of the Mishnah, L 1973 (The Modern Study).
  - прир., The Formation of the Babylonian Talmud, L 1970 (Formation).
  - прир., The Study of Ancient Judaism, 2 тома, 1981 (The Study).
  - The Components of Rabbinic Documents. From the Whole to the Parts, 9 томова у више делова, A 1997 (Components)
  - Rabbinic Narrative. A Documentary Perspective, 4 тома, L 2003 (Rabb. Narrative).
  - Contours of Coherence in Rabbinic Judaism, 2 тома (континуирана пагинација), L 2005 (Contours).
- Porton, G. G.*, The Traditions of Rabbi Ishmael, 4 тома, L 1976–1982 (Ishmael).
- Rabinovitz, Z. M.*, Ginze Midrash. The Oldest Form of Rabbinic Midrashim according to Geniza Manuscripts (јевр.), TA 1976.
- Rubenstein, J. L.*, Talmudic Stories. Narrative Art, Composition, and Culture, Baltimore 1999.

- прир., *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stam-maim) to the Aggada*, Tüb. 2005.
- Safrai, S., прир., *The Literature of the Sages. First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*, Assen 1987 (Safrai I).
- Safrai, S. – Safrai, Z. – Schwartz, J. – Tomson, P. J., прир., *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, Assen 2006 (Safrai II).
- Schäfer, P., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, L 1978 (Studien).
- прир., *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, 3 тома (II заједно с C. Hezser), Tüb. 1998–2002 (Talmud Yerushalmi).
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, f. Millar, M. Black*, 3 тома, Edinburgh 1973–1987 (Schürer-Vermes).
- Sharvit, S., *Studies in Mishnaic Hebrew (јевр.)*, Jerusalem 2008.
- Stemberger, G., *Judaica Minora*, 2 тома, Tüb. 2010.
- Talmudic Studies: Mehqerei Talmud. Talmudic Studies I (прир. Y. Sussmann – D. Rosenthal)*, J 1990; II (прир. M. Bar-Asher – D. Rosenthal) J 1993; III (прир. Y. Sussmann – D. Rosenthal), J 2005.
- Teugels, L. M. – Ulmer, R., прир., *Recent Developments in Midrash Research*, Piscataway, NJ, 2005 (Recent Developments).
- Towner, W. S., *The „Enumeration of Scriptural Examples“*, L 1973.
- Urbach, E. E., *The Tosafists: Their History, Writings and Methods (јевр.)*, 2 тома, J <sup>4</sup>1980.
- Vermes, G., *Post-Biblical Jewish Studies*, L 1975 (Studies). Vries, B. de, *Mehqarim be-sifrut ha-Talmud*, J 1968 (Mehqarim).
- Weiss, A., *Studies in the Literature of the Amoraim (јевр.)*, NY 1962 (SLA).
- *Mehqarim ba-Talmud*, J 1975.
- Weiss, I. H., *Dor Dor we-Dorshaw. Zur Geschichte der jüdischen Tradition (јевр.)*, 5 томова, W 1871–1883, репр. Wilna 1904. (Dor).
- Wertheimer, S. A., *Batei Midrashot*, 2 тома, J <sup>2</sup>1968.
- Wünsche, A., *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen*, 5 томова, Le 1880–1885, репр. H 1967 (Bibl. Rabb.).
- *Aus Israels Lehrhallen*, 5 томова, Le 1907–1910; репр. у 2 тома H 1967 (Lehrhallen).
- Zunz, L., *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, F <sup>2</sup>1892, репр. H 1966, репр. Piscataway 2003 с уводом R. Kern-Ulmer (GV); јевр. превод: *Ha-Derashot be-Yisra'el*, J 1954, допунио Ch. Albeck (Derashot; цитира се искључиво код Albeck-ових значајних примераби).

# СКРАЋЕНИЦЕ

## 1. Часописи и зборници

- AcOr – Acta Orientalia (Budapest)
- AJSR – Association for Jewish Studies Review
- ANRW – Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt том II 19/2, прир. *H. Temporini* и *W. Haase*, B – NY 1979
- Approaches – Approaches to Ancient Judaism, прир. *W. S. Green*, I Missoula 1978, II Chico 1980, III Chico 1981, IV Chico 1983; V A 1985; New Series (NS), прир. *J. Neusner*, A 1990,
- Archive – Archive of the New Dictionary of Rabbinical Literature, Ramat Gan I 1972, II 1974.
- ARJ – The Annual of Rabbinic Judaism
- BhM – Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim, прир. *A. Jellinek*, 6 делова, 1–4 Le 1853–1857, 5–6 W 1873–1877; репр. у 2 тома J 1967.
- BiB – Biblica
- BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies
- CHJ – The Cambridge History of Judaism. II, прир. *W. D. Davies* – *L. Finkelstein*, C 1989; III, прир. *W. Horbury* – *W. D. Davies* – *J. Sturdy*, C 1999; IV, прир. *S. T. Katz*, C 2006
- CCSL – Corpus Christianorum. Series Latina
- CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
- DBS – Dictionnaire de la Bible, Supplément
- EJ – Encyclopaedia Judaica, B 1928–1934.
- EJ<sup>2</sup> – Encyclopaedia Judaica, еприр. *F. Skolnik*, Detroit <sup>2</sup>2007, und E-Book (многои чланци преузети у неизмењеном облику из EJ, J 1972)
- EJJS – European Journal of Jewish Studies
- EMidr – Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism, 2 тома (континуирана пагинација), прир. *J. Neusner* – *A. J. Avery Peck*, L 2005
- FJB – Frankfurter Judaistische Beiträge
- GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller
- HR – History of Religions
- HThR – Harvard Theological Review
- HUCA – Hebrew Union College Annual

- IEJ – Israel Exploration Journal  
 JAAR – Journal of the American Academy of Religion  
 JBL – Journal of Biblical Literature  
 JE – Jewish Encyclopedia  
 JJS – Journal for Jewish Studies  
 JQR – Jewish Quarterly Review  
 JSIJ – Jewish Studies. An Internet Journal (<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ>)  
 JSJ – Journal for the Study of Judaism  
 JSHL – Jerusalem Studies in Hebrew Literature  
 JSJT – Jerusalem Studies in Jewish Thought  
 JSS – Journal of Semitic Studies  
 KS – Kirjath Sepher  
 LEs – Lesonénu  
 MEAH – Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos  
 MGWJ – Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums  
 OLZ – Orientalistische Literaturzeitung  
 PAAJR – Proceedings of the American Academy for Jewish Research  
 REJ – Revue des études juives  
 RHR – Revue de l’Histoire des Religions  
 RQ – Revue de Qumran  
 RRJ 0 Review of Rabbinic Judaism  
 RSR – Recherches de science religieuse  
 SBLSP – Society of Biblical Literature. Seminar Papers  
 SH – Scripta Hierosolymitana  
 SHJP – Studies in the History of the Jewish People  
 ThWAT – Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament  
 VT (S) – Vetus Testamentum (Supplements)  
 WCJS World Congress of Jewish Studies  
 ZDMG – Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft  
 ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche

## 2. Места издања

- B – Berlin  
 C (M) – Cambridge (Mass.)  
 F – Frankfurt am Main  
 H – Hildesheim  
 J – Јерусалим

- К – Константинопољ
- L – Leiden
- Le – Leipzig
- Lo – London
- M – München
- NY – New York
- O – Oxford
- P – Paris
- Phil. – Philadelphia
- R – Roma
- TA – Tel Aviv
- Tüb. – Tübingen
- V – Venezia
- W – Wien

### 3. Остале скраћенице

- JЗ – јубиларни зборник (зборник у част истакнуте личности објављен током њеног живота, нем. *Festschrift*)
- MЗ – меморијални зборник (зборник у част истакнуте личности који се издаје након њене смрти, нем. *Gedenkschrift*)
- јевр. – јеврејски
- JThS – Jewish Theological Seminary
- MS(S) – рукопис(и)
- прир. – приређивач
- репр. – репринт

### 4. Рабински текстови

#### а) Мишна, Тосефѝа, Талмуд

- вТ – Вавилонски Талмуд
- пТ – Палесѝински Талмуд
- М – Мишна
- Т – Тосефѝа

На наводе из трактата чије су скраћенице дате упућује се на следећи начин: за наводе из М дати су поглавље и халаха (нпр. Аз I, 1), за оне из вТ лист, страна а или b (нпр. Аз 2b). На наводе из пТ упућује слово *й* испред скраћенице трактата (нпр. пАз I,

1, 39a, где се прва два броја односе на поглавље и халаху, као за М, а трећи на лист и стубац), док на оне из Т упућује слово Т (нпр. ТAz I, 1, чему се додаје слово које се односи на одговарајуће критичко издање: L. = S. Lieberman; R. = K. H. Rengstorf; Z. = M. Zuckerman).

## Авот

Аз – Авода зара

Ар – Арахин

Бб – Бава батра

Бер – Берахот

Бех – Бехорот

## Беца

Бик – Бикурим

Бк – Бава кама

Бм – Бава мециа

Гит – Гитин

## Демај

Ед – Едујот

Ер – Ерувин

Зав – Завим

Зев – Зевахим

Јад – Јадајим

Јев – Јевамот

## Јома

Кел – Келим

Кер – Керитот

Кет – Кетубот

Кид – Кидушин

Кил – Килајим

Кин – Киним

Мак – Макот

Мас – Маасерот

Мах – Махширин

Мег – Мегила

## Меила

Мен – Менахот

Мид – Мидот

Мик – Микваот

Мк – Моед катан

Мш – Маасер шени

- Наз – Назир  
 Нег – Негаим  
 Нед – Недарим  
 Нид Нида  
 Орла  
 Ох – Охалот  
 Пара  
 Пеа  
 Пес – Песахим  
 Рх – Рош хашана  
 Санх – Санхедрин  
 Сота  
 Сук – Сука  
 Таан – Таанит  
 Там – Тамид  
 Тевул јом  
 Тем – Темура  
 Тер – Терумот  
 Тох – Тохарот  
 Укцин  
 Хаг – Хагига  
 Хала  
 Хор – Хорајот  
 Хул – Хулин  
 Шаб – Шабат  
 Шevi – Шeviит  
 Шеву – Шевуот  
 Шек – Шекалим

### б) Друји шексјови

- Abraham Ibn – G. D. Cohen, A critical Edition with an Introduction  
 Daud and Notes on the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)  
 by Abraham Ibn Daud, Phil. 1967.  
 АрН – *Авој рави Наїана*, текст А или В; Sch. = S. Schechter,  
 W 1887, репр. Н. 1979.  
 БрР – *Раба Књије бројева*.  
 ИзлР – *Раба Књије изласка*.  
 ЛевР – *Левийска раба*; М. = M. Margulies, Midrash Wayyikra  
 Rabbah, 5 томова, J 1953–1960.



- МдПр – *Миграш Прича Соломонових*; В. = S. Buber, Midrasch Mischle, Wilna 1893, репр. Ј 1965.
- МдПс – *Миграш йсалама*; В. = S. Buber, Midrasch Tehillim, Wilna 1892, репр. Ј 1966.
- МдТан – *Миграш Танаим*; Н. = D. Hoffmann, Midrasch Tannaim zum Deuteronomium, В 1908–1909.
- Мех – *Мехилїа раби Јушмаела*; Л. = J. Z. Lauterbach, Mekilta de Rabbi Ishmael, 3 тома, Phil. 1933–1935.
- МхГ – *Миграш ха-Гагол*.
- МрС – *Мехилїа раби Симеона бен Јохаја*; Е.–М. = издање J. N. Epstein, E. Z. Melamed, Ј 1965.
- ПесР – *Песикїа рабайїи*.
- ПлачР – *Раба Плача Јеремијиної*; В. = S. Buber, Midrasch Echa Rabbati, Wilna 1899, репр. Н 1967.
- ПнпР – *Раба Песме над йесмама*.
- ПонзР – *Раба Књије йоновљених закона*; Л. = S. Lieberman, Midrash Debarium Rabbah, Ј 1974.
- ПостР – *Раба Књије йосїања*; Th.–A. = J. Theodor, Ch. Albeck, Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary, Ј 1965.
- ПрЕ – *Пирке раби Елиезера*; Л. = издање D. Luria, Warschau 1852, репр. Ј. 1963.
- ПрК – *Песикїа рав Кахане*; М. = B. Mandelbaum, 2 тома NY 1962.
- ПропР – *Раба Књије йройоведникове*.
- ПШГ – *Писмо Шерире гаона*; Iggeret Rab Scherira Gaon, прир. В. М. Lewin, F 1920, репр. Ј 1972.
- СЕР – *Седер Елијаху раба*; F. = издање M. Friedmann, W 1902, репр. 1960.
- СОР – *Седер Олам раба*.
- СОЗ – *Седер Олам зуйа*.
- СТА – *Седер їанаим ве-амораим*.
- СЗ – *Сифре зуйа*; Н. = издање H. S. Horovitz, Ј 1966.
- Тан – *Танхума*.
- ТанВ – *Танхума Вiber*.

# РЕГИСТРИ

## Појмовни регистар

- амореји 19, 24–25, 36, 60, 65, 72, 75–76, 80, 102–106, 108, 112, 115, 117–118, 120–121, 123, 125, 127, 155–157, 160, 162, 164–166, 181, 183–185, 193–194, 196, 198, 202, 204–208, 221, 225, 229–231, 233–237, 246, 260, 264, 269, 275, 285–286, 291, 297, 301, 328, 348–349, 356, 370, 373, 376, 378, 383
- анонимни искази 72–73, 78–79, 98, 151, 154, 157–159, 178, 180, 240, 264, 297, 301, 307, 325, 331
- atbash 44
- барајга 18, 23, 34, 37, 39, 47, 58, 65, 80, 98, 103, 110, 124, 126, 134, 160, 162, 164, 178–181, 183, 186–187, 196, 204–207, 228–229, 259, 262–265, 286–288, 290, 304–306, 318, 320, 363, 379, 398
- бинјан аб 33, 39
- Биркат ха-Миним 91
- гаон, геоним 13, 16, 18–20, 24–26, 35, 50, 61, 63–65, 75, 106, 109, 121–123, 127, 147, 173, 190, 193–194, 196, 221, 223–224, 226, 229, 236–240, 243, 247, 249–250, 253, 261–266, 275, 277, 289, 292, 295, 299–300, 306, 346, 351–352, 373–375, 394, 397, 408, 412
- Гемара 19, 36, 166, 173, 181, 193–194, 200–201, 204–205, 208, 214, 221–222, 227, 233, 236, 240, 251, 259, 263–264
- гематрија 29, 44
- гезера шава 33, 36, 39, 384
- датовање рабинских списа 37, 50, 63–65, 71, 77–79, 153, 184, 187, 198–199, 203, 234, 237, 241, 260, 262–263, 272, 275, 287, 292, 297–298, 300, 302–303, 306–307, 311–312, 320–321, 328–329, 338, 340, 342, 346–348, 351–352, 354–357, 366, 371, 373, 375, 377–378, 381, 387–388, 399–400, 403
- егзиларх(ат) 15–16, 26, 28, 101, 103–104, 109–110, 119–120, 310, 379
- забрана записивања 47–48, 52
- закључивање на основу аналогije 33–34
- историја облика 67, 71
- историја редакције 57, 72, 74, 157, 197, 238–239, 346
- историја традиције 67, 71, 149, 174–175
- јелинизам 111, 128
- Кала 223–224, 263–264,
- кал ва-омер 32, 39
- караити 36–37, 150, 237, 239, 246, 255, 316, 347, 351, 36, 375, 381, 403, 410
- машал 43
- мемра 234, 236
- мидраш 9–11, 18–19, 23, 37, 39, 53–54, 62, 64, 66–67, 70, 73, 78–80, 100, 113, 116, 118–119, 124, 126, 134, 144, 149, 152–153, 160–161, 177, 180, 193, 195–196, 204, 206–

- 208, 216, 222, 228–230, 232, 234, 239, 255, 259, 267–276, 280–281, 283–287, 289–291, 295–297, 299–301, 305–308, 310–312, 324–332, 334–342, 344–346, 349–378, 380–381, 383–386, 388, 390, 392–393, 396, 398–399, 402, 405–413
- миут (микут) 38, 39, 284
- нахоте 208, 231
- нотарикон 29, 45
- патријарх(ат) 14–15, 24, 28, 81, 89, 99, 102–103, 105, 109, 11, 116, 118, 164, 199, 310
- петиха 70, 2779, 280–282, 319, 326–330, 333–335, 339, 345–346, 350, 368, 373, 376, 385–386
- пирка 25–26
- проповед 21, 23, 70, 79, 108, 143, 269, 271, 275–282, 319, 330, 333–334, 339–340, 342–343, 348, 351–352, 354, 356, 360, 410
- проемијум в. петиха
- псевдоепиграфи 65, 206
- респонзе 151, 193, 229, 239, 249, 250, 259
- рибуи 38, 72, 89
- рукоположење 27–28, 112, 150
- савореји 12, 19, 73, 121–122, 223–224, 235–238
- сугија 69, 183, 200–202, 209, 211, 231–234, 236, 300
- Талмуд 9–11, 19, 19, 22, 26, 37, 5,0 52, 64, 66, 69, 72–73, 79, 103, 12,0 128, 134, 136, 143–147, 15,0 161, 168, 171–174, 177–181, 183–184, 186–188, 191–194, 196–197, 202–205, 207, 209, 216, 220–224, 228, 231–233, 236–238, 240–241, 246–250, 253–257, 259, 261, 263, 281, 284–288, 291, 297, 299, 301, 305, 307, 320, 394, 408
- тана (рецитатор) 19, 25, 54, 56, 58, 290, 297, 305
- танайти 19–20, 22–24, 36–37, 47, 55, 57–59, 65, 72, 76–78, 80–81, 85–86, 89, 96, 99, 103–104, 106, 108, 111, 123–124, 134, 143, 147, 155–156, 165, 172, 179, 181, 205–207, 229–230, 259–260, 263–265, 275, 281, 284–287, 289–292, 307, 310, 317, 328, 353, 356, 364–365, 378, 392
- таргум 22, 44, 48, 52, 124, 126, 172, 230, 271, 314, 320, 382, 415
- тосафисти 217, 225, 252
- хагада 26, 30–31, 37–39, 43, 48–51, 53–55, 65–66, 68–70, 79–81, 94, 96–98, 104–105, 109–110, 112–116, 118–119, 148, 151–152, 180, 194–196, 207, 217, 222, 230, 259, 271, 273–275, 281, 283–285, 291, 297, 306–307, 312, 314–316, 318–320, 335, 340, 347, 351–352, 354, 356–358, 360, 373, 378, 389, 392, 396, 411
- халаха 9, 18, 23, 26–27, 30–32, 38, 41, 43, 47–49, 52–56, 59, 64, 67–70, 78–80, 85–86, 90, 92–94, 96–97, 101, 110, 112, 115–118, 124, 134–135, 145, 149–158, 160–165, 173–174, 177–180, 183–185, 193–194, 196, 198, 202, 204, 206–207, 216–217, 223, 228–231, 234, 236–237, 246–248, 250, 252, 254–255, 257–258, 262, 265, 273–276, 281, 283–288, 290, 299–301, 305–308, 310, 312–316, 318–320, 335–336, 340, 345, 49–352, 354, 357–358, 360, 394, 408–409, 411
- хатима 278–280, 282, 333
- хекеш 31–33
- цензура 193, 239–240, 244, 255–256, 381

## Наслови књига

П – поредак, Тр – трактат, Мд – мидраш

(Први у низу бројева указује на страницу која садржи основну информацију о појму)

Аба Гурион Мд 368, 370–371

Авадим Тр 266

Авкир Мд 361, 405–406

Авода зара Тр 25, 65, 124, 141, 144,  
196–199, 239, 242, 244, 252, 288

Авот Тр 16, 18, 22, 56–57, 67, 82–  
84, 88, 90–92, 94–96, 101, 124,  
132, 134, 140, 144–148, 160,  
169–170, 172, 174, 178, 194, 221,  
243, 253, 259–260, 264, 273, 366

Авот раби Натан Тр 22, 27, 32, 47,  
61, 83, 93, 101, 157, 258–261,  
264–265, 299

Агадат Берешит Мд 359, 362, 373

Агадад Естер Мд 409

Ал-јитхалел Мд 390

Алфабет р. Акиве 402

Алфабет бен Сире 105, 386, 389

Арахин Тр 27, 32–33, 38, 42, 47, 61,  
83, 93, 101, 141, 157, 160, 169,  
242, 253

Арух 134, 251, 288, 306, 318, 322,  
326, 337, 341, 349, 368, 379–380,  
384, 394

Асерет ха-Диберот Мд 385

Ахилот Тр 142, 144

Бава Батра Тр 22–23, 26, 39, 50, 82,  
106, 114, 117, 124, 139, 144, 147,  
169, 178, 203, 217, 222–224, 233,  
236, 241, 245, 249–253, 306, 405

Бава Мециа Тр 50, 107, 114, 124,  
132, 139, 144, 149, 159, 169,  
177–178, 182, 208, 217, 221–  
224, 229, 236, 241–242, 245, 250,  
252–253

Бава Кама Тр 33, 45, 107, 110, 139,  
144, 148, 168, 178, 201, 212, 217,  
233, 235–236, 241, 245, 250, 253

Барајта де-мелехет ха-мишкан  
287, 360

Берахот Тр 37, 49–52, 55–56, 85, 91,  
93–95, 111, 116, 132, 134–135,  
140, 144, 146–147, 150, 157–158,  
160, 173, 175, 178, 197, 199–200,  
204, 210–211, 215, 217, 219, 221–  
222, 232, 239, 241, 243, 246, 249–  
253, 264, 280, 299, 301, 306, 352

Берешит Рабати Мд 325, 343, 346,  
358, 373, 385, 406, 410–411

Берешит зута Мд 373, 412

Бехирта Тр 253

Бехорот Тр 55, 106, 141, 241–242,  
253

Беца Тр 114, 137, 144, 160, 163,  
169, 179, 197, 215–217, 227, 242,  
252–253

Бикурим Тр 26, 136, 146, 156, 169,  
175, 197, 210–211, 216

Ва-јехулу Мд 360

Ва-јисау Мд 383, 388

Ва-јоша Мд 11

Ве-хизир Мд 359

Демај Тр 135, 146, 169, 175, 197,  
215–217

Дерех ерец раба Тр 264, 393

Дерех ерец зута Тр 264–265, 393,

Дивре ха-јамим шел Мојсеј Мд  
384, 388, 392

Евел Рабати Тр 262

- Едујот Тр 16, 54–55, 68, 86, 124, 13, 140, 144, 147–148, 150, 155, 157–158, 194, 221
- Елдад ха-Дани, Књига од 390
- Еле ескера Мд 393
- Енох, јевр. Књига 401
- Ерувин Тр 22, 47, 50, 57, 60, 102, 106, 113, 117, 132, 134, 136, 161, 169, 173, 187–188, 193, 197, 213, 231, 242, 244, 251, 253, 310
- Есер Галујот Мд 386
- Естер Мд 409
- Есфа Мд 361–362, 405
- Еха Рабати Мд 326
- Завим Тр 143, 170, 384
- Зевахим Тр 140, 144, 186, 188–189, 242–243, 253
- Зераим П 135, 143–147, 169, 171, 173–174, 189–191, 206, 210–211, 213, 215, 217, 221–222, 243
- Зохар 64, 76, 97, 383
- Зута Песме над песмама Мд 355, 369
- Зута Плача Јеремијиног 357, 372
- Зута Проповедник Мд 370
- Герим Тр 266, 366
- Гитин Тр 40, 48, 112, 124, 132, 139, 145–147, 151, 158, 169, 197, 203, 215, 222, 231, 241–242, 245, 249, 252–253, 278, 328
- Јадајим Тр 54, 143, 170, 182, 363
- Јалкут ха-Махири 377, 394, 407–408
- Јалкут Реувени 408
- Јалкут Шим'они 52, 98, 300, 309, 312, 322, 337, 341, 344–345, 349–350, 361, 371–372, 374–375, 383–385, 392, 395, 405–406
- Јеламдену Мд 119, 281, 345–346, 348–353, 355–356, 358, 362, 369, 405, 407
- Јевамот Тр 35, 51–52, 57, 95, 124, 138, 146, 149, 169, 182, 188–189, 197, 201, 204, 242–243, 245, 253, 299
- Јов Мд 43, 95, 377, 405, 407
- Јона Мд 383
- Јом Тов Тр 169, 173
- Јома Тр 40–41, 44, 52, 56, 76, 88, 104, 108, 112, 133, 137, 144, 156, 169, 177–178, 183, 187, 197, 215–216,
- Јосифон 384, 388, 391
- Кала Тр 263
- Кала Рабати Тр 263
- Келим Тр 60, 97, 142, 144, 146, 158, 170, 178
- Керитот Тр 33, 141, 167, 225, 241242, 253
- Кетубот Тр 22, 32, 52, 60, 93, 103–104, 120, 124, 133, 138, 143–144, 151, 159, 197, 212, 215, 241–243, 245, 253, 262, 269, 270, 393
- Кидушин Тр 30, 56, 76, 100, 109, 110, 134, 139, 153, 156, 159, 177, 193, 197, 215–216, 242, 249, 252–253, 263, 299
- Килајим Тр 50, 53, 104, 135, 146, 161, 165, 175, 197, 211, 215
- Киним Тр 132, 142, 155, 169, 178, 221, 241, 253
- Кодашим П 140, 143–145, 155, 169, 171, 173–174, 182, 189, 194–196, 221–222, 243, 254
- Конен Мд 393
- Кутим Тр 266
- Леках Тов Мд 39, 344, 361, 370–371, 373, 411, 412
- Ма'асе књиге 399
- Ма'асе Меркава 399, 402
- Ма'се Тора Мд 396
- Маасерот 50, 53, 112, 133, 136, 146, 165, 169, 182, 197, 215
- Маасер шени Тр 60, 136, 146, 149, 151, 169, 182, 197 146, 198, 215–216, 222, 232

- Макот 38, 40, 133, 139, 144–145, 149, 160, 169, 177, 182, 194, 196–197, 251–253, 328  
 Махзор Витри 18, 263, 265, 328, 343  
 Махширин 143, 155  
 Машкин Тр 138, 143–144  
 Мегила Тр 11, 22, 25, 30, 48–49, 56, 83, 102, 114, 124, 137, 147, 159, 163, 169, 177, 187, 197, 215–216, 222, 242, 252–253, 277–278, 299, 318, 324, 363, 367–369, 411  
 Мегилат Антиох Мд 386  
 Мегилат Хасидим 51  
 Мегилат Јухасин 51  
 Мегилат Таанит 50, 88, 387  
 Меила Тр 141, 177, 225–226, 241–242, 253  
 Менахот Тр 38, 56, 83, 92, 140, 147, 159–160, 163, 222, 241–243, 253  
 Меркава Раба 401  
 Мезуза Тр 266, 366  
 Мехилта раби Јишмаела Мд 34–35, 39–40, 42–45, 64, 96, 98, 100, 284, 286–292, 297–299, 307, 313–315, 328, 409  
 Мехилта раби Шимон бен Јохаја Мд 35, 97, 104, 286, 291–292, 294–295, 297, 409  
 Мидот Тр 88, 133, 142, 154, 156–157, 169  
 Мидраш Агур 37  
 Мидраш ха-Гадол 35, 37, 41, 43, 51–52, 295, 309, 312, 314–316, 371, 408–409  
 Мидраш Танаим 286, 312, 314–316, 409  
 Микваот Тр 142, 253  
 Мишле Мд 374  
 Мишна 18, 47, 71, 103, 124, 131, 134, 153, 155, 159–160, 169, 178, 204, 227  
 Мишна раби Елиезера 379  
 Моед П 136, 138, 143–146, 169, 171, 173–174, 187, 189–190, 206, 212–213, 221, 243, 246, 254  
 Моед Катан Тр 108, 113, 138, 143–144, 169, 197, 215–316, 228–229, 242, 251, 253, 262  
 Назир Тр 44, 133, 138, 144–145, 147–148, 151, 160, 169, 197, 200, 225, 242, 251–253, 280  
 Нашим П 138, 143–145, 148, 169, 171, 173–174, 189, 190, 210, 212, 218  
 Недарим Тр 25, 56, 60, 93, 114, 138, 144, 148, 161, 187, 199, 215, 225–226, 242–243, 245, 251, 253  
 Негаим Тр 142, 144, 179, 299–300, 302  
 Незикин П 143  
 Незикин Тр 34, 40, 42–43, 106, 109, 133, 139, 144–146, 148, 169, 171, 173–174, 189–190, 201–203, 208–211, 215, 218, 221, 226, 236, 243, 250, 258–259, 288, 290–292  
 Нида Тр 106, 109, 113, 133, 143, 146, 170, 173, 194, 196, 198, 205, 215, 221–222, 242, 252–253, 378  
 Охалот Тр 142, 170  
 Орла Тр 136, 169, 175, 197–198, 215–216  
 Пара Тр 133, 142, 170, 188  
 Пеа Тр 53, 135, 146, 169, 175, 197, 215, 217  
 Перек ха-Шалом 265  
 Песах Хагада 272  
 Песахим Тр 31–33, 45, 51–53, 65, 99, 107, 114, 119, 137, 147, 153, 169, 180, 185, 188, 197, 215–217, 228–229, 241, 248, 251–253, 269, 288, 292, 339  
 Песикта хадата 360  
 Песикта Рав Кахане 44, 108, 119, 143, 282, 327–328, 330–331, 333–342, 344–345, 363, 365–366

- Песикта рабати 53, 65, 119, 339,  
 341–348, 351–352, 358, 363, 374,  
 382, 395  
 Петират Ахарон Мд 385  
 Петират Моше Мд 385  
 Пирке раби Елиезера 44, 92, 360–  
 361, 379–383  
 Питрон Тора Мд 316, 376, 385, 410  
 Приче Соломонове Мд 374, 392,  
 407  
 Проповедник Мд (ПропР) 157,  
 265, 335, 365–366, 368, 370  
 Псалми Мд 358, 368, 373–374, 392,  
 405  
 Раба Књиге бројева Мд 286, 309,  
 323, 332, 351, 357–358, 374, 410  
 Раба Књиге изласка Мд 222, 317,  
 351, 355–356, 384  
 Раба Књиге поновљених закона Мд  
 286, 309–310, 351–355, 385, 407  
 Раба Књиге постања Мд 22, 32,  
 38–39, 44, 51, 97, 195–196, 291,  
 332, 335–336, 340, 366–366, 368,  
 373, 394  
 Раба Левитска Мд 22, 83, 94, 144,  
 146, 265, 277, 281, 298, 323, 328,  
 331–336, 339–340, 355, 363, 366,  
 368  
 Раба Песме над песмама Мд 145,  
 157, 335, 344, 362–364, 366, 369  
 Раба Плача Јеремијиног Мд 44, 60,  
 222, 232, 325–330, 340, 343–344,  
 355, 362, 366, 392  
 Рехов, запис 53, 209, 216  
 Реујот Јехезкел 401  
 Рош ха-Шана Тр 132, 137, 144–145,  
 160, 169, 187, 197, 216, 233, 242,  
 251, 253, 338  
 Рут Мд 138, 207, 278, 328, 365–366,  
 405  
 Рут Зута Мд 372  
 Самуил Мд 374  
 Санхедрин Тр 22–24, 27–28, 32–34,  
 39–40, 44, 50, 84, 95, 96, 98, 106,  
 107, 117, 119, 133, 139, 144–145,  
 147, 150–151, 153, 155, 169, 172,  
 178–179, 197–198, 212, 239,  
 241–242, 246, 252–253, 269, 274,  
 289, 301, 307, 310, 313, 365  
 Свитак о посту 50  
 Седер Елијаху Мд 72, 358–359,  
 382, 393–395, 407  
 Сефер Зерубавел 372, 391–392  
 Сефер Јецира 397  
 Сефер Јухасин 51  
 Сефер Маасим 195  
 Сефер Метивот 217, 247  
 Сефер Разијел 403  
 Седер Олам Раба 97, 346, 378  
 Седер Олам Зута 363, 379  
 Седер танаим ве-амораим 18, 20,  
 24, 75–76, 150, 223, 236  
 Сефер Тора Тр 261, 266  
 Сехел Тов Мд 373, 412  
 Сефер ха-Бахира 87  
 Сефер ха-јашар Мд 388  
 Сефер ха-Разим 403  
 Сефер Хехалот 231, 250, 401  
 Семахот Тр 262–263  
 Сифра Мд 32, 34–36, 38, 40, 56, 6,0  
 72, 96, 98, 103, 149, 151, 153,  
 173, 200, 207, 283–284, 286,  
 289–292, 297–308, 310, 312–313,  
 316, 318, 409  
 Сифра Књиге поновљених закона  
 Мд 22, 33, 39, 42–43, 51, 94, 282,  
 286, 291, 306, 308–316, 385  
 Сифре Књиге бројева 34–35, 38,  
 41–42, 45, 92, 100, 284, 291,  
 305–312, 314, 332  
 Сифре зута на Књигу бројева 284,  
 316  
 Сифре зута на Књигу поновљених  
 закона 284, 286, 309, 316  
 Соферим Тр 261–262, 278  
 Сота Тр 22, 25–26, 40, 84, 100, 133,  
 138, 144–145, 148–149, 154, 169,  
 189, 197, 210, 215–216, 222, 231,  
 242, 245, 253, 274, 356, 378



- Сука Тр 38, 137, 156, 169, 182, 185, 197, 215–216, 222, 230, 242, 251, 253
- Таанит Тр 44, 50–51, 92–93, 124, 137, 144–145, 169, 215–216, 242, 253, 328
- Тадше Мд 100, 358, 398, 405, 410
- Талмуд, вавилонски 11, 19, 50, 52, 72, 73, 134, 144–147, 157, 161–162, 166, 168, 171–173, 177–180, 183–184, 186–188, 191, 193–195, 198, 204–209, 211, 214, 216–218, 220–234, 236–255, 261–265, 276, 284, 286, 289–290, 292, 297, 299, 305, 307, 315, 327–328, 352, 355–356, 363, 366, 374–375, 382, 394, 408, 411
- Талмуд, палестински 11, 63–64, 66, 73, 105, 107–118, 126, 134, 144–147, 161, 166, 168, 172–173, 177, 179–181, 183–187, 190–199, 200–209, 211–218, 221–222, 226–227, 229, 231, 247, 250, 261, 263, 284–286, 297, 303, 305, 307, 317, 320–321, 324, 328, 335–336, 340, 355–356, 363, 365–366, 368, 373, 375, 383, 405, 408
- Тамид Тр 133, 141, 145, 178
- Танхума Мд 24, 104, 117–118, 144, 178, 195, 197, 221, 242, 251, 253, 263, 282, 321–322, 335, 339, 344, 346, 348–362, 379, 383, 392, 407
- Тана де-бе-Елијаху 393–394
- Тефилин Тр 266
- Темура Мд 48, 50, 141, 225, 241–242, 253, 288, 396
- Темура Тр 225, 227
- Терумот Тр 116, 132, 146, 169, 182, 197, 211, 215, 217
- Тевул Јом Тр 143, 170
- Тохарот П 142–145, 155, 163, 166, 170–174, 182, 188–191, 194, 196, 198, 221–222
- Торат коханим Мд 299
- Тосефта 11, 19, 56, 63–64, 71, 73–74, 80, 124, 151, 176, 178–186, 190, 194, 196, 214, 252, 259, 299, 302, 306
- Укцин Тр 143–144, 150, 155, 158, 170, 221
- Хагига Тр 22, 24, 52–53, 84, 91–92, 95, 115, 138, 151, 154, 156, 197, 215–216, 242, 253, 289, 301, 306
- Хала Тр 92, 136, 169, 175, 197, 216, 253
- Хасерот ви-Јетерот Мд 396
- Хашкем Мд 359
- хехалотски текстови 348, 393, 399–403
- Хорајот Тр 98, 101, 134, 140, 144–145, 150, 158, 169, 214, 231, 251
- Хулин Тр 35, 37, 39, 50, 52–53, 90, 98, 103, 106, 120, 141, 187, 194, 237, 241–243, 253
- Цицит Тр 265–266
- Шабат Тр 23, 25, 33, 40 43–44, 47, 49–50, 52, 56, 87–88, 99–100, 102, 136–137, 143, 159–161, 167, 169, 173, 177, 194, 196–199, 204, 210, 215, 231, 242, 249, 251, 253, 263–264, 278, 289, 301, 337–338, 343, 353, 391
- Шевиит Тр 45, 134, 146, 169, 175, 182, 197, 212, 214–216
- Шевуот Тр 50, 87, 89, 113, 140, 144–145, 148–149, 167, 177, 197, 199, 241, 253, 305–306
- Шеилтот 248, 261, 347, 351–352, 360, 410, 412
- Шекалим Тр 52, 137, 152, 156, 197, 211, 213–318, 221
- Шерира гаон, писмо 18, 20, 24–25, 47, 55, 63, 75–76, 106–107, 109, 111, 117, 119–122, 150, 152, 178, 190, 193, 198, 223–224, 232, 236–237
- Ши'ур-Кома 401–403

## Именски регистар

A = амореји, вА = вавилонски амореји, Г = гаон, С = савореји, Т = танаити. Бројеви након А односно Т показују означавају генерацију учитеља. Остала имена дата само за изабране учитеље. (Након овога, први у низу бројева указује на страницу која садржи основну информацију о појму.)

- Аба II 112  
Аба Ариха вА1 106  
Аба бар Аба вА1 106  
Аба бар Завда А2 40, 109  
Аба бар Кахана А3 112, 337  
Аба бар Мемел А3 112  
Аба бар Хана = Раба вА3  
Аба из Акоа А3 113  
Аба Јосе б. Достај Т3 99  
Абаје вА4 112, 115–117, 119, 233  
Аба Саул Т3 99, 158  
Аба Ханин (Ханан) Т3 96  
Абаху А3 108, 111–113, 177, 202, 329  
Абими вА2 109  
Аврам бен Давид 37, 304, 309  
Авин I А4 112  
Авин II А5 121  
Авина = Равина II вА7  
Авдими = р. Дими А4  
Аврам ха-Јакини 190  
Аврам ибн Дауд 19, 20, 198, 224, 235  
Авталион Т80 31–32, 84  
Авун = Авин I А4  
Ада бар Ахава вА2 110, 117  
Азарија А5 118–119  
Азикри, Ел. 217  
Аибо А4 119  
Аина С 122  
Ајсенменгер, Ј. А. 256  
Акавја бен Махалел Т1 86, 99  
Акива Т2 23, 34–36, 39, 52, 54, 58, 76, 79–80, 88–90, 92–96, 98, 102, 149–152, 154–155, 157–158, 162, 179, 181, 283–286, 291, 297, 299–301, 310, 312–313, 316, 375, 392, 396, 400, 402  
Акилас Т2 93  
Александар А2 108  
Алфаси 188, 194, 217, 221, 231, 240, 247, 250, 408, 412  
Амар вА6 120  
Ами (Ими) бен Натан А3 109, 111–112, 114–115  
Амрам Г 35, 255  
Антигон из Сохоа 83  
Аси вА1 107, 109, 111–112, 115  
Аси (Јосе) А3 111  
Аха из Лиде А4 115  
Аха б. Абуха С 121  
Ахава б. Зера А4 116  
Аха б. Јаков вА4 118  
Аха б. Рава вА4 120  
Аха б. Ханина А3 113  
Ахава = Ахава бен Зера А4  
Ахај бен Јошија Т4 100  
Ахај бар рав Хуна С 121  
Ахер Т2 95  
Ашер б. Јехиел 173, 250, 253  
Аши вА6 63, 76, 117, 119–121, 159, 198, 222–224, 226, 232, 236, 347, 352, 360, 410

- Ба = Аба б. Завда А2  
 Бан'а Т5 104  
 Бар Капара Т5 101, 103, 105, 134, 206, 310  
 Бар Педаја А1 105  
 Бебај А3 109, 11  
 Бебај бар Абаје вА5 119  
 Бен Азај Т2 44, 51, 95  
 Бен Зома Т2 95  
 Батира (племе) Т28 31  
 Бенјамин б. Леви А3 113  
 Берехја (ха-Кохен) А5 112, 115, 118  
 Беририја 81, 94, 96  
 Бет Шеарим 14, 23–24, 102  
 Бун = Авин I А4  
 велика Синагога (Синод) 82  
 Гамалил I Т1 87, 160  
 Гамалил II Т2 23–24, 80, 86–89, 91, 94, 140, 179  
 Гамалил III Т5 103, 105  
 Гебиха вА7 121  
 Генива вА2 110  
 Гершом б. Јехуда вА2 251  
 Гидел вА2 110  
 Дими А4 48, 116  
 Дими из Нехардије вА5 117  
 Донин, Никола 255  
 Доса Т4 100  
 Достај б. Јанај Т4 99  
 Достај б. Јехуда Т4 100  
 Евридем б. Јосе Т4 101  
 Ела (Хела) А3 112  
 Елеазар б. Азарја Т2 89, 91–92, 94, 140  
 Елеазар б. Арах Т2 88, 91  
 Елеазар б. Јехуда Т4 101  
 Елеазар б. Јехуда из Баргота Т2 95, 101  
 Елеазар б. Јосе Т4 101  
 Елеазар б. Парга Т2 94  
 Елеазар б. Педат А3 33, 105, 111, 114  
 Елеазар б. Шимон Т4100–102, 160  
 Елеазар ха-Калир 227, 339–340, 247  
 Елеазар (Елиезер) ха-Капар Т4 101, 103  
 Елеазар Хисма Т2 94  
 Елеазар б. Цадок I Т2 98  
 Елеазар б. Цадок II Т3 98  
 Елеазар б. Шамуа А3 96, 98–100, 102, 111, 112, 158, 392  
 Елеазар из Модима Т2 92  
 Елиезер (б. Хиркан) Т2 80, 88, 90–91, 93–94, 96, 263, 274, 310, 313, 379–380, 411  
 Елиезер б. Јакоб I Т1 88, 156–157, 310  
 Елиезер б. Јакоб II Т3 98  
 Елиезер б. Јосе ха-Гелили Т3 (правила) 30, 36–37, 44, 78, 98  
 Елија гаон из Вилњуса 174, 190, 218, 253, 264, 305, 309  
 Елиша б. Авуја Т2 95–96, 100, 365  
 Ефа вА2 109  
 Ефес А1 104  
 Забдај б. Леви 109  
 Зевид вА5 119  
 Зеири (Зера) вА1 106  
 Зера I А3 111–112, 115–116, 145  
 Зера II А5 115, 119  
 Зутра (Мар 3.) вА6 120–121  
 Зутра (Мар 3.) С 379  
 Иди б. Абин I вА4 117  
 Иди б. Абин II вА7 120  
 Илај Т2 93, 109  
 Исак Т4 100, 145, 347  
 Исак II (Напаха) А3 110, 114–445  
 Исак б. Елеазар (б. Хакола) А2 108

- Исак б. Мелхиседек из Сипонта 173  
 Исак б. Нахман А3 112  
 Исерлес, М. 250  
 Иси б. Јехуда Т3 40, 52, 98–99, 107, 111, 398  
 Јавне 14, 17, 23–24, 39, 85–86, 88–89, 91–92, 95, 98, 148, 154, 157, 159, 313, 394  
 Јаков Т4 100  
 Јаков б. Ашера 250  
 Јаков б. Иди А3 112  
 Јанај А1 84, 104, 107–108, 277, 335, 340  
 Јехошуа (б. Хананја) Т2 88–91, 93–96, 149, 321  
 Јехошуа б. Карха Т3 98  
 Јехошуа б. Леви А1 49, 102, 105, 108–109, 111–113, 160  
 Јехошуа б. Нехемја А4 115–116  
 Јехошуа б. Перахја Т 84  
 Јехуда II Несија А1 105  
 Јехуда III Несија А3 111  
 Јехуда IV А5 38, 76, 118  
 Јехуда б. Багира Т2 23, 96  
 Јехуда (б. Илај) Т3 39, 77, 93, 97–102, 158, 301  
 Јехуда (б. Јехезкел) вА2 24, 77, 107, 109  
 Јехуда б. Лакиш Т4 101  
 Јехуда б. Нахмани А2 48  
 Јехуда б. Натан 252  
 Јехуда б. Педаја А1 105  
 Јехуда б. Шимон б. Пази А4 116  
 Јехуда б. Табај Т 84  
 Јехуда б. Хија А1 104  
 Јехуда Хадаси 36  
 Јехуда ха-Наси (=Раби) 14, 19, 23–24, 47, 63, 76, 78, 80, 96, 101–106, 110, 150–151, 155, 158–164, 178–179, 181, 198, 205, 250, 310, 313, 320  
 Јехуда Г 216, 238, 246  
 Јемар вА7 120  
 Јирмеја А4 111–112, 115–116, 118–119, 201  
 Јирмеја б. Аба вА2 110  
 Јишмаел (б. Елиша) Т2 (правила), (школа) 30, 32, 34–36, 38, 41, 43, 45, 48, 64, 78, 87, 92, 96, 206, 272, 274, 283–292, 300–301, 305, 307, 309, 311–314, 316, 392, 396, 400–401  
 Јишмаел син Јоханана б. Бероке Т3 99  
 Јоханан б. Закај Т1 14, 17, 19, 23–24, 37, 48–49, 51, 56, 73, 80, 86, 88–89, 91, 313, 328  
 Јоханан (б. Напаха) А2 24, 75, 104–112, 124, 198, 291, 313  
 Јоханан б. Нури Т2 52, 94  
 Јоханан б. Торта Т2 93  
 Јоханан ха-Санделар Т3 98  
 Јона 5 118  
 Јонатан Т3 78, 96, 160, 291, 307  
 Јонатан б. Елеазар А1 102, 104, 110  
 Јонатан б. Узијел 86  
 Јонатан из Бет Гуврина А2 109  
 Јошија А3 40, 45, 78, 96, 112, 288, 291, 307  
 Јошија Т3 91  
 Јосе (Аси) А3 111  
 Јосе (соф хора'а) 121, 222–223  
 Јосе б. Абин (Абун) А5 112, 118, 198–199  
 Јосе II б. Завда А5 118, 202  
 Јосе б. Зимра А1 105  
 Јосе б. Јасјан Т3 98  
 Јосе б. Јехуда Т4 11  
 Јосе б. Јоханан Т 84  
 Јосе б. Јоезер Т 84  
 Јосе б. Кипер Т4 100  
 Јосе б. Кисма Т2 95

- Јосе б. Мешулам Т4 101  
 Јосе (б. Халафта) Т3 97, 99, 101, 158, 378  
 Јосе б. Ханина А2 108, 111, 115, 156  
 Јосе бен Саул Т5 104  
 Јосе Свештеник Т2 88, 91  
 Јосе Син жене из Дамаска Т2 94  
 Јосе ха-Гелили Т2 30, 37, 40, 94, 98  
 Јосеф (б. Хија) вА4 114  
 Јосиф б. Хама вА4 117  
 Јосиф Флавије 52, 66, 83–84, 87, 328, 384, 388, 391  
 Јудан А4 113, 115–116, 118  
 Кајрован 18, 150, 178, 194, 217, 247, 250–251, 289, 390  
 Карна вА1 106  
 Каро, Јосеф 250, 325, 383, 406  
 Катина вА2 110  
 Кахана (Рав К.) из Пумбедите вА6 120  
 Кахана (Рав К.) из Пум Нахаре вА6 120  
 Кесарија 24, 105, 110–113, 116, 118, 199, 202–203, 208  
 кућа Хилела и Шамаја Т1 16–17, 19, 23, 47, 78, 83–86, 90, 137, 150–151, 157, 313, 387  
 Леви А3 51, 104, 110  
 Леви б. Сиси Т5 104, 106  
 Левитас из Јавнеа Т2 92  
 Лод = Лида  
 Мајмонид види Моше бен Мајмон  
 Мана Т4 102  
 Мани II (Мана) А5 11, 118–119, 141, 198–199  
 Мани I (Мана) б. Танхум А2 109  
 Мар бар Рав Аши вА7 121  
 Мар бар Рав Ханан Г 122  
 Мар бар Рав Хуна Г 122  
 Матај из Арвиле Т 84  
 Матена вА2 110  
 Матја б. Хереш Т2 23, 95  
 Меаша А2 108  
 Меир Т3 24, 38, 56, 78, 80, 94–96, 98–101, 134, 150–151, 153, 157–158, 179  
 Мелхицедек из Сипонта 173, 190  
 Менахем (б. Јосе) Т4 101  
 Менахем б. Саломо (ха-Меири) 253  
 Менделсон, М. 218, 257  
 Меремар вА7 120  
 Моше бен Мајмон 19, 49, 107, 144–147, 166, 168, 172–173, 178, 195, 198, 217, 240, 250, 255, 286, 289, 301, 309, 314, 320, 408–409  
 Моше б. Нахман 252, 255–256, 265, 295, 355, 358, 398  
 Моше ха-Диршан 357–358, 374, 399, 410  
 Натан (ха-Бавли) Т4 26, 101–102  
 Натан управник палестинске Јешиве 172  
 Натан б. Јехијел 134, 251  
 Натронај б. Хакинај Г 240  
 Нахман А5 110, 118–119, 199,  
 Нахман б. Исак вА4 117, 119–120  
 Нахман (б. Јаков) вА3 110, 114, 117, 119  
 Нахман б. Рав Хуна вА7 120  
 Нахманид види Моше б. Нахман  
 Наум из Гимза 89  
 Нехемја Т3 98, 115, 151, 265  
 Нехунја бен ха-Кана Т1 87, 92, 116  
 Нехардеа 24–25, 106–108, 113, 120, 226, 278  
 Нехорај Т3 99  
 Нисим (б. Јаков) 18, 217, 178, 221, 251, 398

- Нитај = Матај  
 Нихумај вА7 121  
 Овадије из Бергинора 169, 173  
 Ошаја А1 103, 105, 318, 320–321  
 Палтој Г 231, 240, 249  
 Папа б. Ханан вА5 119–120, 226, 232  
 Папи вА5 119  
 Папијас Т2 90  
 Папос б. Јехуда Т2 90, 94  
 Пардо, Д. 190, 390  
 Пфеферкорн, Ј. 256  
 Пинхас (б. Хама) А5 109, 115, 118  
 Пинхас б. Јаир Т4 100, 105, 116, 307, 358, 398  
 Пиркој б. Бабој 195, 199, 247, 351  
 Пумбедита 16, 18, 24–25, 109, 113–114, 116–122, 223, 226–227, 233  
 Раба б. Абуха вА2 110, 121  
 Раба б. Нахмани вА3 114, 117, 321  
 Раба бар Мари вА4 117  
 Раба бар Рав Хуна вА3 113  
 Раба бар Хана вА1 106  
 Раба бар бар Хана вА3 106, 114  
 Раба Јосеф С 122  
 Раба Тосфа вА7 121  
 Рабај С 122  
 Раби, види Јехуда ха-Наси  
 Рав вА1 24, 52, 60, 76, 80, 99–100, 103, 106, 108–110, 117, 119, 148, 221–224, 230, 232, 236, 264, 299, 301, 341, 359, 939  
 Рава (б. Јосеф б. Хама) вА4 117, 199  
 Равина I вА6 120–121, 159, 223  
 Равина II вА7 121, 223  
 Равина из Амутсја С 121  
 Рајмунд Мартин 255, 410  
 Рами б. Аба вА3 114  
 Рами б. Хама вА4 117  
 Рафрам I б. Папа вА5 119  
 Рафрам II вА7 121  
 Рашба вА3 114  
 Раши 27, 36, 47, 52, 55, 173, 178, 195, 224, 238, 244, 251–252, 254, 262–264, 324–326, 341–342, 349, 358, 370–371, 379, 383, 410  
 Реувен б. Истробели Т3 99  
 Реш Лакиш А2 48, 80, 107, 143  
 Рихумај вА7 121  
 Рихумај С 121  
 Ројхлин, Ј. 242, 256  
 Ролинг, А. 257  
 Рубен А2 109  
 Саадја Г 37, 47, 150, 172, 247, 249, 289, 381–382, 386, 388, 397–398  
 Сама б. Јехуда С 121  
 Сама б. Рава вА7 121  
 Самуил (Мар С.) вА1 107, 124  
 Самуил б. Р. Абаху С 121  
 Самуил б. Ами А4 115  
 Самуил б. Исак А3 48, 112  
 Самуил б. Нахмани А3 105, 110, 113, 115–116, 119  
 Самуил б. Хофни Г 37, 247, 376  
 Самуил Мали Т2 91  
 Самуил ха-Нагид 240, 243, 289  
 Самуил ха-Кохен бен Хофни Г 122  
 Сефора 14, 23–24, 97, 99, 102, 104–105, 107–108, 116, 118, 310  
 Шимон из Тимне Т2 95  
 Шимон б. Азај Т2 78, 95  
 Шимон б. Гамалил I Т1 82, 87, 89, 150, 158  
 Шимон б. Гамалил II Т3 83, 98–102, 179, 392  
 Шимон б. Елеазар Т4 40, 101  
 Шимон б. Зома Т2 95  
 Шимон б. Јехоцадак А1 105  
 Шимон б. Јехуда Т4 99

- Шимон б. Јохај Т3 97, 100, 102, 158, 206, 284, 294–295, 297, 307, 310, 313
- Шимон б. Јосе б. Лаконја 102, 105
- Шимон б. Лакиш А2 107–108, 159
- Шимон б. Менасја Т4 101–102
- Шимон б. Пази А3 105, 111, 113
- Шимон б. Халафта Т5 104
- Шимон б. Шетах Т 22, 778, 84
- Шимон Праведни 17, 19, 82–83
- Шимон ха-Паколи Т2 91
- Симлај А2 51, 108–109
- Симона С 122
- Самсон из Хинона 37, 178, 198, 250
- Симсон из Сенса 173, 190, 252, 304
- Сирило С 214, 217
- Сура 16, 24–25, 106, 109–110, 113–114, 119–120, 122, 226–227
- Симах Т4 100
- Танхум(а) б. Аба А5 116, 119, 345–346, 349, 356, 358
- Танхум б. Ханилај А2 105, 109
- Танхум б. Хија А3 108, 111, 113, 115–116
- Тарфон Т2 93–94
- Тахна (Тахина) С 121
- Тиверија 14, 24, 84, 96, 103, 107, 109–113, 115–116, 118–119, 166, 194, 198–199
- Укба (мар У.) I вА1 76, 106, 109
- Укба(н) II (Мар У.) вА2 109
- Ула (б. Јишмаел) вА3 113–114, 233
- Ула II А5 119
- Уша 14, 17, 98–99, 159, 178
- Филонбб, 270, 319, 399
- Хагај А4 48, 111, 115
- Хама бар Биса А1 104–105
- Хама бар Ханина вА5 108
- Хама из Нехардије вА5 119
- Хананел б. Хусхиел 52, 56, 194–195, 217, 247, 250, 263, 306, 326, 366
- Хананја б. Акавја Т3 99
- Хананја (Ханина) б. Гамалил II Т2 95
- Хананја б. Хакинај Т2 95, 392
- Хананја б. Хискија б. Гарон Т1 88
- Хананја б. Терадјон Т2 23, 81, 94, 96, 392
- Р. Ханин (Ханина) из Сефориса А5 116
- Хананја „пратиоци учењака“ А3 112, 118
- Хананја начелник свештенства Т1 87
- Хананја синовац Јехошуе Т2 96
- Ханин (Ханан) из Сефоре А4 96, 116
- Ханина б. Абаху А4 116
- Ханина б. Аха А4 115
- Ханина б. Доса Т1 88
- Ханина б. Исак А4 115
- Ханина б. Папај 111, 113, 329
- Ханина б. Хама А1 104, 106–109
- Хај Г 109, 116, 122, 172, 229, 249, 262, 289, 396
- Хамнуна I вА2 110
- Хамнуна II вА3 113
- Хела А3 112, 115
- Хелбо А4 110, 115, 118
- Хелер, Ј.Т.Л. 169, 173–174
- Хидка Т2 95
- Хија (б. Аба) Т5 48, 103–106, 135, 178–179, 206, 263, 301, 310, 373
- Хија II б. Аба А3 111–112, 114
- Хија б. Гамда А1 106
- Хија б. Јозеф А2 45, 108, 114



- Хилел Т (правила) 18, 23, 30–39, 51, 53, 55, 80–81, 85–86, 124, 151
- Хилел II А4 116, 118
- Хилел б. Елјаким 16–19, 23, 304, 309
- Хисда вА3 56, 113, 117, 119, 228
- Хискија б. Хија А1 104, 115, 118, 206, 297, 313
- Хошаја А1 78, 103–105, 107, 111, 134, 152, 178–179, 206
- Хошаја II А3 112
- Хуна (Рав Х.) Т5 104, 107, 112–113, 115, 119, 223
- Хуна (Рав Х.) II вА2 109
- Хуна б. Авин вА3 115–116
- Хуна б. Јехошуа вА5 119–120
- Хуна б. Натан вА5 120
- Хуна б. Хија вА3 113–114
- Цадок Т1 83, 87, 91, 98
- Церика(н) А3 39, 112
- Шамај Т 16–17, 19, 23, 47, 83–86, 90, 137, 150–151, 157, 163, 313, 387
- Шела вА1 106, 124
- Шемаја Т 31–32, 84
- Шерира Г 18–19, 24, 103, 120, 150, 152–153, 155, 178, 193, 223–224, 235–236, 249
- Шешет вА3 113–114, 117

*Лекџура*  
Ивана Игњатовић

*Корице*  
Милорад Видовић

*Припрема и штампа*  
Досије студио, Београд

ISBN 978-86-7630-496-7 (ПФ)  
ISBN 978-86-8661-70-8 (КА)

*Тираж*  
500 примерака

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд  
26-25(091)  
26-254.2-256

ШТЕМБЕРГЕР, Гинтер, 1940–

Увод у Талмуд и мидраш / Гинтер Штембергер ;  
[преводиоци Оливера Копривица, Весна Мајкић, Бојана  
Никић]. – Београд : Правни факултет Универзитета : Фондација  
Конрад Аденауер : Савез јеврејских општина Србије :  
Православни богословски факултет, 2014 (Београд : Досије  
студио). – 439 стр. ; 22 см. – (#Библиотека #Реторика и антика /  
Правни факултет)

Превод дела: Einleitung in Talmud und Midrasch / Günter  
Stemberger. – Тираж 500. – Библиографија уз свако поглавље и  
стр. 414–419. – Регистри.

ISBN 978-86-7630-496-7 (ПФ)

ISBN 978-86-86661-70-8 (ФКА)

а) Талмуд – Тумачења б) Јудаизам – Историја

COBISS.SR-ID 207082252



Гинтер Штембергер потпуно је прерадио Увод у Талмуд и мидраш, узимајући притом у обзир резултате новијих истраживања. Пред читаоцима је девето издање стандардног дела из ове области, чије је прво издање изашло још 1887. године, а дугујемо га Херману Л. Штраку. Увод у Талмуд и мидраш незаобилазан је уџбеник за изучавање рабинске књижевности. Гинтер Штембергер био је до одласка у пензију професор јудаистике на Универзитету у Бечу.