

*Krzysztof Pilarczyk*

Instytut Religioznawstwa UJ

## LITURGIA SYNAGOGALNA – JEJ POCHODZENIE, STRUKTURA I ROZWÓJ

Liturgia synagogałna, jak wskazuje sama nazwa, jest integralnie związana przede wszystkim z instytucją synagogi, a oprócz niej z dwoma innymi: świątynią jerozolimską i *chawurą* (hebr. – *wspólnota*). Do nich należy się odnieść, wyjaśniając pochodzenie i strukturę liturgii synagogałnej na różnych etapach jej rozwoju.

Niniejsze wprowadzenie do zagadnień związanych z liturgią synagogałną podzielone zostało na trzy części poprzedzone wstępem: (1) rys historyczny ukazujący liturgię synagogałną od okresu tzw. drugiej świątyni do lokalnych rytów synagogałnych w epoce wczesnonowożytniej; (2) funkcja Tory i jej interpretacji w liturgii synagogałnej; (3) przemiany w liturgii synagogałnej pod wpływem *haskali* (żydowskiego oświecenia) od 2. połowy XVIII wieku.

Przypomnijmy, że początki instytucji synagogi budzą do dzisiaj kontrowersje. Poglądy na temat jej powstania dają się ująć w trzy hipotezy. Pierwsza dominowała przez długi czas; według niej powstanie synagogi przypada na okres wygnania babilońskiego (587/6–538 p.n.e.) po zburzeniu pierwszej świątyni jerozolimskiej; instytucja ta miała być wówczas substytutem służby Bożej w świątyni jerozolimskiej, a następnie przyniesiona została przez wracających wygnańców do Judy i utrwalona tutaj głównie za sprawą Ezdrasza i Nehemiasza<sup>1</sup>. Ze względu na to, że babiloński i wczesnoperski (w Judzie) okres historii instytucji synagogi jest niezwykle trudno udokumentować<sup>2</sup>, sama hipoteza wydaje się nie do obronienia. Dlatego obecnie coraz więcej badaczy historii tej instytucji sądzi, że powstała ona – wbrew legendom rabinicznym – prawdopodobnie w żydowskiej diasporze greckojęzycznej na przełomie III i II wieku p.n.e., gdy Żydzi w miastach greckich zaczęli się zrzeszać w stowarzyszeniach religijnych, zwanych *thiasoi*, w ramach *polis*<sup>3</sup>. Nazywano je po grecku najczęściej *proseuche* (miejsce

<sup>1</sup> Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 358–359; za tą hipotezą opowiada się m.in. G. Witaszek (*Centralizacja kultu [w:] Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 119–120) i skłania się do niej również J. Warzecha (*Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 424–425).

<sup>2</sup> S. Schrage, *Synagoge*, TWNT VII, kol. 798–839; J. Swetnam, *Why was Jeremiah's New Covenant New?*, Suppl. Vetus Testamentum 26: 1974, s. 111–115; J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 454–456.

<sup>3</sup> Por. J.A. Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas*, Darmstadt 1991, s. 212–213; M. Wojciechowski, *Synagoga [w:] Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 171.

modlitwy), ale także *euchēion* (od *euchē* – modlitwa), *proseukterion* (kaplica), *oikema* (miejsce zamieszkania dla przybyszów, kaplica) lub *didaskaleion* (szkoła)<sup>4</sup>. W Erec Israel (Palestynie) synagogi istniały przynajmniej od I wieku p.n.e., a w I wieku n.e. były powszechne; tu nazywano je po grecku *synagoge* lub *hieron* (sanktuarium) bądź *topos* (miejsce), *hieros topos* (święte miejsce), nawet *sabbateion* (miejsce święcenia szabatu)<sup>5</sup>. Tylko nieliczni uczeni uważają, że synagoga ma pochodzenie rdzennie judzkie i miałyby powstać jako konsekwencja reformy króla Jozjasza (koniec VII w. p.n.e.), gdy wyznawcy jahwizmu pozbawieni lokalnych sanktuariów gromadzili się w określone dni na modlitwy, nie sprawując rytów ofiarnych, które zastrzeżono wyłącznie dla sanktuarium jerozolimskiego.

Mimo kłopotów z jednoznacznym ustaleniem czasu powstania instytucji synagogi, można nadal podtrzymać wyważone przekonanie o. de Vaux, iż wyłaniała się ona stopniowo pod „naciskiem dwóch sił judaizmu powygnaniowego”. Jedną była potrzeba tworzenia poza Jerozolimą, gdzie w świątyni sprawowano kult ofiarniczy, miejsc modlitw dla tych, którzy na co dzień nie mogli w nim uczestniczyć. Publiczna modlitwa wspólnotowa integrowała społeczność wyznawców judaizmu i wzmacniała poczucie tożsamości religijnej. Drugim czynnikiem wpływającym na potrzebę tworzenia synagog był obowiązek szerzenia Tory, wyrażający się w jej czytaniu i objaśnianiu. Instytucja synagogi dobrze się do tego nadawała<sup>6</sup>.

Synagoga jako budynek w ciągu swej ponad dwutysięcznej historii przede wszystkim była przeznaczona do celów sakralnych. Późniejsze kodeksy halachiczne podkreślały jej świętość, widząc w tym podobieństwo do świętości świątyni jerozolimskiej (temu służyła odpowiednia egzegeza Ez 11, 16: „i dałem im niewielką świątynię”). Owszem, gromadzono się w niej i po to, aby omawiać sprawy wspólnoty i kierować nią, a także nauczać Tory i sprawować sądy. Niemniej wszystkie te czynności miały wymiar religijny. Jeżeli sporadycznie synagoga pełniła funkcję zajazdu dla podróżnych, którzy znajdowali w niej miejsce do spania na ławce lub w jej kącie, to i ta czynność powinna być poprzedzona indywidualną modlitwą, a przynajmniej chwilą posiedzenia na ławie, ponieważ nawet siedzenie w synagodze jest wypełnieniem micwy i oznaką szacunku dla sakralności owego miejsca.

Po zburzeniu drugiej świątyni (70 r. n.e.) synagoga jako instytucja życia religijno-społecznego wyznawców judaizmu całkowicie usamodzielniała się i stała nieodzownym elementem struktury organizacyjnej gminy żydowskiej. Z tym się wiązał zakaz osiedlania się Żydów w miejscowości pozbawionej synagogi. Wprawdzie nie sprawowano w niej kultu ofiarnego, ale służyła przekazowi religijnemu w judaizmie – zbierano się w niej przede wszystkim na modlitwy, czytanie *Pism* i naukę Tory.

<sup>4</sup> Zob. L.A. Hoffman, *Liturgy of Judaism: History and Form* [w:] *The Encyclopaedia of Judaism*, ed. by J. Neusner [i in.], vol. 2, Leiden–Boston–Koeln 2000, s. 823–832; na temat terminologii także S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 317.

<sup>5</sup> Por. J.F. Strange, *Synagogues, Ancient Times* [w:] *The Encyclopaedia of Judaism*, vol. 3, s. 1374–1383.

<sup>6</sup> R. de Vaux, op.cit., s. 359.

## I. Od liturgii synagoidalnej okresu drugiej świątyni do rytów lokalnych okresu wczesnonowożytnego

W starożytnej Palestynie okresie drugiej świątyni synagogi współistniały ze świątynią jerozolimską, jedynym miejscem przeznaczonym do sprawowania najważniejszej czynności liturgicznej – kultu ofiarnego. Po części na nim wzorowana była liturgia synagogałna w tym czasie. Głównym źródłem informacji o niej jest *Miszna*, dzieło literatury rabinicznej ukończone na początku III wieku n.e. Mimo że powstało po zburzeniu świątyni jerozolimskiej, zawiera wiele danych o stanie liturgii synagogałnej sprzed tego wydarzenia. Uczy ona przede wszystkim, kiedy należy się modlić, przy czym dotyczy to modlitwy tak indywidualnej odmawianej w jakimkolwiek miejscu, jak i wspólnotowej w synagodze, która – w rozumieniu rabinów – ma większą wartość.

Podstawową jednostką czasu, jaką posługiwano się przy sprawowaniu służby liturgicznej, był tydzień. Na ten okres każdy z 24 okręgów, na jakie była podzielona Erec Israel, wystawiał swych delegatów (*maamadot*) do jej sprawowania<sup>7</sup>. Część z nich była obecna w czasie składania ofiar w świątyni jerozolimskiej, a reszta gromadziła się w synagogach w swoich rodzinnych miejscowościach, aby cztery razy dziennie przez tydzień sprawować służbę liturgiczną. Każda z tych modlitw miała własną nazwę: ranną nazywano *szachrit*<sup>8</sup>, modlitwę dodatkową *musaf*, popołudniową zwano *mincha*, a wieczorną *neilat szearim* (dosł. zamykanie drzwi [domyślnie: świątyni]).

W *Misznie* zachowała się również wzmianka o służbie kapłanów w drugiej świątyni, którzy uczestniczyli w krótkiej liturgii składającej się z *Szma* – trzech biblijnych akapitów pochodzących z ksiąg *Powtórzonego Prawa* i *Liczb*, będących wyznaniem wiary w Boga jedynego i wezwaniem człowieka do umiłowania Go (Pwt 6, 4–9, 11, 13–21; Lb 15, 37–41), *Aseret ha-dibrot* [tj. dziesięciu przykazań] (Wj 20, 3–17) i *birkat ha-kochanim* [błogosławieństwa kapłańskiego] – modlitwy złożonej z trzech wersetów biblijnych z *Księgi Liczb* (6, 24–26)<sup>9</sup>.

Ten podstawowy układ publicznych modlitw co do czasu, formy i treści ich sprawowania zaakceptowany został przez rabinów jako standard po zburzeniu drugiej świątyni, gdy oficjalna służba modlitewna w synagogach zastąpiła składanie ofiar (*Berachot* 26b). Nowy rytuał, nazywany *awoda sze-ba-lew* (służba według serca), został wprowadzony do synagog przez pojedyncze osoby różniące się stopniem wykształcenia i nie zawsze mogące wykazać się pochodzeniem z linii kapłańskiej. Niemniej istota liturgii, która pozostała od tamtego czasu do dziś niezmienna w swej fundamentalnej formie, zawiera: (1) formułę modlitewną zaczynającą się od słów: *Baruch ata Adonaj...* (Błogosławiony jesteś Boże...); (2) wymóg odmawiania dwa razy w ciągu dnia *Szma* z dodaniem błogosławieństw (trzech rano i czterech wieczorem); (3) i codzienne *amida* (hebr. „stanie”), znanej również jako *tefila*, głównej modlitwy liturgicznej, której istotnym elementem jest *Szmona esre* (*Osiemnaście błogosławieństw*) recytowane dwa razy dziennie – rano i po południu zamiast składanych wcześniej ofiar świątynnych.

<sup>7</sup> Talmud babiloński, *Taanit* 2:7; 4:1–4.

<sup>8</sup> Z. Targielski, *Żydowska modlitwa poranna – szachrit*, Kalendarz Żydowski 1988–1989, s. 19–28.

<sup>9</sup> Talmud babiloński, *Tamid* 5:1.

*Tefila* składa się z 18 błogosławieństw – próśb. Trzy pierwsze stanowią wstęp, trzy ostatnie – zakończenie. Pozostałe tworzą osnowę modlitwy. Każda prośba kończy się stereotypową formą *Błogosławiony jesteś Boże...* Na początku II wieku n.e. dodano do 12 błogosławieństw przekleństwo *birkat ha-minim* ułożone przez Samuela Małego z inspiracji Gamaliela II, zawierające prośbę o pokaranie heretyków, co miało pomóc oczyścić synagogi z osób przynależących do wspólnot heterodoksyjnych, m.in. z judeo-chrześcijan, choć nie tylko.

Powstanie *Szmone esre* jedna tradycja judaistyczna przypisuje patriarchom: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, a druga Mężom Wielkiej Synagogi (*Anszei Kneset ha-Gedola*) – instytucji, która istniała prawdopodobnie już w czasie niewoli babilońskiej, posiadającej najwyższą władzę religijną nad wyznawcami judaizmu. Bardziej prawdopodobną jest jednak trzecia hipoteza mówiąca, że modlitwa ta powstała w I wieku n.e. Autorem jej miał być Szymon, handlarz lnem. Następnie jej tekst został zatwierdzony przez uczonych żydowskich na zgromadzeniu (synodzie) w Jawne (Jamnia) około 90 roku n.e. Znane są nam dzisiaj dwie redakcje *Szmone esre*: babilońska (młodsza) i palestyńska (starsza). Średniowieczne modlitewniki opierają się na wersji babilońskiej. Tekst palestyński odkryty został dopiero sto lat temu w genizie kairskiej w 1896 roku<sup>10</sup>.

Przy specjalnych okazjach, jak np. w szabat lub święta, gdy były składane w świątyni dodatkowe ofiary, odmawiano jeszcze jedną *amidę* w celu upamiętniania i odnawiania służby ofiarniczej oraz w celu przypomnienia pielgrzymowania do Jerozolimy, zwłaszcza na tzw. święta pielgrzymie – *szalosz regalim* (dosł. trzy piesze [święta]) – Sukkot, Pesach i Szawuot. Z czasem zastąpiono w te dni dłuższą wersję *amidy* krótszą. *Amidę* odmawia się po cichu, na stojąco – jak sama nazwa mówi – będąc zwróconym w stronę Jerozolimy. Oprócz *amidy* i *Szma Israel* w czasie nabożeństw porannych i wieczornych odmawia się trzy modlitwy codzienne, na które składają się wersety i całe fragmenty biblijne, szczególnie z *Księgi Psalmów*.

W czasie działalności amoraistów, zbierających uzupełnienia i komentarze do *Miszny* (III–VI w. n.e.), rozpoczęto uzupełniać liturgię, dodając *pijutim*, tj. hymny liturgiczne i modlitwy odmawiane specjalnie modulowanym (poetyckim) głosem<sup>11</sup>. Autorem jednych z pierwszych *pijutim* był raw Abba Aricha, zwany krótko Raw (175–247), działający w 1. połowie III wieku w Babilonii. Jemu przypisuje się (czasami bezpodstawnie) wiele hymnów, np. używane w liturgii Rosz ha-Szana (*Malchujot*, *Szofrot*, *Zichronot* w modlitwie *musaf*) oraz *Alenu*, który wszedł w skład codziennych modlitw żydowskich<sup>12</sup>. Od XI wieku na stałe weszła do modlitewników religijna poezja Szlomo ibn

<sup>10</sup> Na temat „Osiemnastu błogosławieństw” zob.: L. Finkelstein, *The Development of the Amidah*, „The Jewish Quarterly Review NS” 1925–1926, 16, s. 1–40, 127–170; J.J. Petuchowski, *Liturgy of the Synagogue: History, Structure and Context* [w:] *Approaches to Ancient Judaism*, vol. 4: *Studies in Liturgy, Exegesis and Talmudic Narrative*, ed. W. Scott Green, Chico 1983, s. 6–17. Polskiego przekładu tej modlitwy (wersji babilońskiej) dokonał D. Neufeld, *Syfyse jeszenim czyli modły starożytnego Izraela na cały rok*, t. 1, Warszawa 1865, s. 41–48. Wersję palestyńską zob. [w:] N. Mendecki, *Modlitwa „Osiemnastu błogosławieństw”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1984, 37, s. 140–143 i [w:] S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 327–329.

<sup>11</sup> G. Stemmerger, *Geschichte der jüdischen Literatur*, München 1977, s. 134–139; I. Davidson, *Thesaurus of mediaeval Hebrew poetry*, introd. by J. Schirmann, [New York] 1970 (hebr.); A.M. Habermann, *A History of Hebrew Liturgical and Secular Poetry*, vol. 1–2, Ramat Gan 1970–1972 (hebr.).

<sup>12</sup> N. Mendecki, *Historia żydowskiej diaspory w III wieku po Chr. – centrum babilońskie*, „Collectanea Theologica” 1986, 56, fasc. 1, s. 14–16.

Gabirola (1020–1071); jego utwory jak *Adon Olam*, *Jigdal*, *Szachar awakszeni* powszechnie odmawiane są w synagogach<sup>13</sup>. Obok jego utworów odnajdujemy w modlitewnikach przewidzianych do liturgii synagogalnej także utwory Moszego ibn Ezry (XII w.)<sup>14</sup>, szczególnie znanego jako autora *selichot* – modlitw pokutnych, czy Jehudy Halewiego (ur. 1085)<sup>15</sup> i Moszego Kimchiego (XIII w.), syna słynnego komentatora Dawida. Notabene przed II wojną światową przekładów fragmentów tej poezji na język polski dokonywał mało dziś znany bądź zapomniany Zygmunt Bytkowski-Bromberg (1866–1923), od 1917 roku do swej śmierci dyrektor prywatnego żydowskiego gimnazjum żeńskiego w Łodzi, którego przekład *Pieśni nad Pieśniami* (wydany po jego śmierci) świadczy najlepiej o jego talencie poetyckim<sup>16</sup>.

Pominięto natomiast w liturgii synagogalnej *Aseret ha-dibrot* (Dekalog), aby nie eksponować tej części *Pięcioksięgu*, co mogłoby prowadzić do błędnego przeświadczenia, że tylko *Dekalog* pochodzi od Boga, a inne części *Tory* nie mają boskiego pochodzenia, a przez to mają niższą rangę i znaczenie. Obecnie odczytuje się go tylko w synagodze, stosując specjalną śpiewną modulację, podczas czytania *Tory* w święto Szawuot, które upamiętnia nadanie *Tory* na Synaju.

Warunkiem publicznego odmawiania modlitw w synagodze było zebranie się *quorum*, tj. minimum 10 dorosłych mężczyzn (w wieku powyżej trzynastu lat), tzw. *minjanu*, łącznie z *szeliach cibur* – mężczyzną, który przewodniczy modlitwie. Bez *minjanu* można było cały szereg modlitw odmawiać indywidualnie, także w synagodze, gdzie – jak to podkreślają kodeksy halachiczne – jest to miejsce święte, a modlitwy tu odmawiane „milsze są Bogu” (*Orach chaim* 90:9). Należało natomiast opuszczać pewne części liturgii, w tym *Kaddisz*, *Kedusza* i czytanie *Tory*.

Cała liturgia w zasadzie sprawowana była w języku hebrajskim uznawanym przez wyznawców judaizmu za święty (*leszon ha-kodesz*) z uwagi na zapisanie w nim boskiego objawienia. Tylko kilka modlitw było odmawianych po aramejsku, potocznym języku Żydów drugiej świątyni.

Chcąc bronić liturgii synagogalną przed jej sformalizowaniem poprzez sprowadzenie do mechanicznego powtarzania formuł modlitewnych, wprowadzono do niej osobistą medytację, prywatne modlitwy i prośby, których zbiory powstały już wcześniej, a następnie zostały skompletowane<sup>17</sup>. Znanne są przykłady tej pobożności jako *dewarim*, *techinot* i *tahanunim*; zostały one zawarte w talmudycznym traktacie *Berachot* (16b–17a) i znajdują stałe miejsce w modlitewnikach aż do dziś. Również *Psalmy* służyły do osobistej medytacji, a w czasie świąt były obowiązkowo odmawiane w formie *Hallelu* (*Taanit* 3, 9).

<sup>13</sup> Zob. M. Bałaban, *Historia i literatura żydowska*, t. 2, Lwów 1920, s. 50–53; D. Jarden (ed.), *The Liturgical Poetry of Rabbi Solomon ibn Gabirol*, vol. 1–2, Jerusalem 1971–1972 (hebr.); I. Davidson, I. Zangwill (ed.), *Selected Religious Poems of Solomon ibn Gabirol*, New York 1973 (hebr.–ang.); H. Brody, J. Schirmann (ed.), *Solomon ibn Gabirol: Secular Poems*, Jerusalem 1974 (hebr.); F.P. Bargebuhr, *Solomon ibn Gabirol: Ostwestliches Dichtertum*, Wiesbaden 1976.

<sup>14</sup> Zob. M. Bałaban, op.cit., s. 58–59; D. Pagis (ed.), *The Secular Poems of Moses ibn Ezra*, Jerusalem 1967 (hebr.); L. Duker, *Moses ben Ezra aus Granada: Darstellung seines Lebens, nebst hebr. Beylagen und deutschen Übersetzungen*, Altona 1839 (Nachdruck: Hildesheim 1973).

<sup>15</sup> Zob. M. Bałaban, op.cit., s. 59–60; F. Rosenzweig, *Jehuda Halevi: Zionslieder*, Berlin 1933; Y. Zmora, *Kol Shire R. Jehuda Halevi*, vol. 1–3, Tel-Aviv 1955.

<sup>16</sup> *Pięćdziesiąt lat syjonizmu*, Tarnów 1934, s. 16–19; M. Bałaban, PSB III, s. 184.

<sup>17</sup> *Talmud babiloński*, *Berachot* 29b; *Talmud jerozolimski*, *Berachot* 4:3.

Liturgia synagogałna, zachowując elementy niezmiennie, dopuszczała jednocześnie różnorodność, która wyrażała się w modyfikacjach niektórych formuł modlitewnych i uzupełnieniach poprzez hymny religijne. Ogólnie można powiedzieć, że jej ryt ukształtował się w dwóch ośrodkach – palestyńskim, prężnym w okresie misznaicko-talmudycznym (II–IV w. n.e.), i babilońskim, zwłaszcza w okresie gaonatu (VI–XI w.). Ryt palestyński posiadał własne odmiany błogosławieństw *amidy* i wprowadzenie błogosławieństwa przed recytacją *Szmy*. Natomiast strukturę liturgiczną rytu babilońskiego opracował w IX wieku gaon Amram ben Szeszna. Jego porządek modlitw zawarty w *Seder Tefillot* (*Porządek modlitw*) (ok. 860 r.), który jest najstarszym zachowanym modlitewnikiem żydowskim, znanym jako *Seder Raw Amram Gaon*, opierał się na autorytatywnych źródłach i miał wpływ na kształt rytu babilońskiego, a później także na liturgię rytu aszkenazyjskiego (por. *Machzor Witry*, XI w. Francja). Zawierał on modlitwy na wszystkie okazje w ciągu roku, kompletne teksty liturgiczne zgodne z prawem i tradycją, w tym rządzące szabatem i świętami. To liturgiczne opracowanie może świadczyć o tym, że synagogałna liturgia babilońska dopuszczała od IX wieku, co wcześniej było na pewien czas zakazane, możliwość tworzenia modlitw przez osoby im przewodniczące w synagodze. Stąd mogły w liturgii synagogałnej w Babilonii, a następnie w innych ośrodkach diaspory, na które miał on wpływ przez blisko dwanaście wieków, znaleźć się wspomniane wyżej hymny religijne (*pijutim*) poetów hebrajskich.

Jeszcze lepiej babiloński ryt daje się poznać przez pierwszy autorytatywny *Sidur* (*Modlitewnik*) służący sprawowaniu liturgii, który wydał Saadia Gaon (X w.)<sup>18</sup>. Ujmował on modlitwy w logiczny porządek i opatrywał komentarzem w języku arabskim, którym posługiwali się tam na co dzień Żydzi.

Z tych dwóch starożytnych tradycji liturgicznych, palestyńskiej i babilońskiej, rozwinęły się w świecie żydowskim różne ich odmiany. Ci, co je kształtowali, nadali im: rys rumuński (grecki) rytowi epoki bizantyjskiej, rzymski ryt (*minhag ha-Lo'azim*) liturgii sprawowanej przez Żydów włoskich, północnofrancuski i aszkenazyjski ryt liturgii synagogałnej w zachodniej i centralnej Europie, później narodził się ryt sefardyjski (przeszedł on następnie z Półwyspu Pirenejskiego do Europy Zachodniej, Afryki Północnej, na Środkowy Wschód i do Nowego Świata), prowansalski ryt południowej Francji i jemeński ryt (*minhag Temen*)<sup>19</sup>. W XVIII wieku powstał na ziemiach polskich ryt chasydzki, który nawiązywał w pewnych aspektach do tradycji sefardyjskiej i był znany jako *nosach sefarad*, ale też wprowadził do liturgii poematy (*pijutim*), które są generalnie aszkenazyjskie; dodatkiem do *pijutim* były *selichot* (modlitwy przebłagalne) i *kerowot*, tj. hymny wprowadzające po każdej *amida* błogosławieństwo na święta, dzieła żydowskiej literatury dewocyjnej, nadające poszczególnym rytom własną specyfikę.

<sup>18</sup> Szerzej na temat jego poezji zob. M. Zulaay, *The Liturgical Poetry of Saadya Gaon and His School*, Jerusalem 1964 (hebr.).

<sup>19</sup> L. Jacobs, *Liturgij* [w:] *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, vol. 11, kol. 398–401.

## II. Tora i jej interpretacja w liturgii synagoidalnej

Szczególne miejsce w liturgii synagoidalnej zajmuje Tora – literatura biblijna, tak ją definiuje judaizm. Wykorzystywanie jej w liturgii synagoidalnej nie ograniczało się tylko do wprowadzania jej fragmentów *in extenso* bądź kompilacyjnie do poszczególnych modlitw. Od początku istnienia liturgii synagoidalnej znajdowała ona w niej poczesne miejsce. Choć kanoniczna literatura biblijna jest jedną z wielu starożytnych literatur wschodnich i jedną z literatur żydowskich, wyznawcy judaizmu wierzą, podobnie jak i chrześcijanie, w jej sakralny charakter, tzn. że pochodzi z nieba (od Boga) i ma charakter normatywny dla wiary Izraela. Stanowi ona punkt wyjścia i normę wszelkiego nauczania; jest Torą *sze-bi-ktaw* [spisaną], która wraz z Torą *sze-beal-pe* [przekazywaną ustnie], szczególnie rozwijaną w synagogach przez objaśnianie odczytywanych fragmentów *Kitwei ha-kodesz* [Pism świętych], stanowiły – według rabinów – nośnik Bożego objawienia. To nadawało *Biblii* judaizmu szczególny charakter i miejsce w publicznie sprawowanej liturgii, a z synagog czyniło miejsce studium oraz medytacji nad Torą *sze-bi-ktaw* i *sze-beal-pe* i tym samym instytucję, w której rozwijała się i była wciąż na nowo opracowywana Tora ustna<sup>20</sup>.

Czytanie *Tory* było – jak się wydaje – chronologicznie pierwsze w liturgii synagoidalnej i pozostało do dziś najważniejszą jej czynnością; stanowiło jej trzon. Z jednej strony było ono autonomiczną akcją liturgiczną, z drugiej zaś widzialnym znakiem łączności z kultem ofiarniczym sprawowanym w świątyni jerozolimskiej. Po czytaniu *Tory* następowało zazwyczaj przepowiadanie – homilia. W ten sposób synagoga stała się ośrodkiem nauczania ludu i oparciem dla pogłębionego studium *Tory*<sup>21</sup>.

Przedmiotem czytania i rozważania w synagodze stał się najpierw *Pięcioksiąg*, uważany za najświętszą i normatywną część *Kitwei ha-kodesz*. Wraz z wyłonieniem się synagogi jemu przypadło centralne miejsce podczas sprawowania liturgii, co przyczyniło się w pewnej mierze do usankcjonowania jego statusu kanonicznego, określanego żydowskim terminem „księgi brudzące ręce”<sup>22</sup>.

Na poszczególne zebrania liturgiczne przeznaczona była pewna liczba fragmentów *Pism*. I tak na poranek szabatowy siedem czytań, na Dzień Przebłagania sześć, na dni wielkich świąt po pięć czytań, w dni nowiu księżyca oraz dni po święcie Pesach i Sukkot po cztery czytania, w niektóre dni tygodnia (poniedziałek i czwartek) oraz wieczór piątkowy po trzy czytania<sup>23</sup>. Każde czytanie liczyło nie mniej niż trzy wersety. A zatem np. w szabat Żydzi słyszeli perykopę złożoną przynajmniej z 21 wersetów. Praktykę tę znamy z okresu misznaickiego (II–III w. n.e.), o czym mogą świadczyć specjalne teksty

<sup>20</sup> R. le Déaut, *Introduction a la littérature targumique*, Rome 1966, s. 32; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge, USA, 1969, s. 10; W. Chrostowski, *Synagoga i liturgia czytania w czasach Jezusa Chrystusa*, „Przegląd Powszechny” 1988, nr 7–8, s. 123.

<sup>21</sup> I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3. Aufl., Frankfurt 1931.

<sup>22</sup> To techniczny termin rabiniczny na określenie pism kanonicznych. Po czytaniu *Tory* nakazywano obmycie rytualne rąk, aby nie brać w nie bezpośrednio rzeczy codziennego użytku. Sam w sobie termin jest nieprecyzyjny, ale tak go interpretowano.

<sup>23</sup> P. Billerbeck, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 1964, 53, s. 143–161.

i ceremonie dotyczące przygotowania czytających *Torę* do tej funkcji (Meg 3:4nn). Rabini, chcąc nadać odczytywaniu *Tory* większy autorytet i splendor, twierdzili, że czytania na szabaty, wielkie święta, dni nowiu, oktawy Pesach i Sukkot zostały nakazane przez samego Mojżesza, natomiast czytania przewidziane na poniedziałki, czwartki i sobotnie popołudnia wprowadził Ezdrasz, kapłan i reformator kultu, który przyprowadził do Erec Israel drugą grupę Judejczyków z Babilonii. Te stwierdzenia nie są jednak wiarygodne w sensie historycznym, ponieważ w czasach Mojżesza instytucja synagogi jeszcze nie istniała. Bliższe prawdy jest już wyprowadzanie tego zwyczaju od czasów Ezdrasza, o czym wspomina *Księga Nehemiasza* (8, 8), że „czytano więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie, z dodaniem objaśnień, tak że lud rozumiał czytanie”, choć i ten opis nie świadczy o istnieniu już instytucji synagogi. Można tylko przypuszczać, że od III wieku publiczne odczytywanie *Tory* dokonywane było w oprawie liturgicznej, ale brak jest danych o szczegółowym określeniu wielkości tekstów przypadających na poszczególne dni. Zatem celem twierdzenia rabinów o tak dawnej tradycji tej czynności było raczej pragnienie usankcjonowania na przyszłość obowiązującego w okresie misznaickim stanu liturgii, a nie przedstawianie jej genezy w sposób historyczny.

Fragmety *Pięcioksięgu* były dobierane do czytań według dwóch kluczy. Najpierw określono czytania na uroczyste dni roku liturgicznego, które miały przypominać i upamiętniać najważniejsze dzieła Boga względem Izraela. *Miszna* (*Megillot* 2:4–6) zawiera ich najstarszy wykaz. I tak: w święta Pesach czytano Kpł 23, 1nn, w święto Tygodni Pwt 16, 9–12, w Nowy Rok Kpł 23, 23nn, w Dzień Prześlągania Kpł 16, 1–34, w święta Sukkot (w pierwszy dzień) Kpł 23, 1nn (jak w święto Paschy), a w pozostałe dni Lb 29, 17nn, w Purim Wj 17, 8–16, natomiast w Chanukka Lb 7, 1–89<sup>24</sup>.

W okresie przed zburzeniem drugiej świątyni do czytań z *Tory* doszły wybrane fragmenty (hebr. *haftara*, l.mn. *haftarot*, zakończenie) z drugiej części hebrajskiej *Biblii* – *Newiim* (Proroków). Być może lokalnie dobierano je różnie, ale częściowo standaryzowany układ tych tekstów istniał już w II wieku n.e. W *Talmudzie babilońskim* (Meg 31a) wszystkie święta i wiele szabatów mają własne czytania *Proroków*. Były one znacznie krótsze niż *sedarim* z *Tory* – obejmowały około 10 wersetów. Połączenie wersetów z *Tory* z fragmentami z *Proroków* miało ukazać, jak prorockie wypowiedzi rzutowały na teksty *Pięcioksięgu*, przez co *Tora* nabierała sensu mesjańskiego. Swobodny wybór *haftarot* sprawiał, że można było wykorzystać taką perykopę, która w trakcie przepowiadania pomagała wyeksponować te wątki, które mówca uważał za najważniejsze w określonych okolicznościach życia wspólnoty (por. Jezus w synagodze w Nazarecie odczytuje fragment *Księgi Izajasza* – Łk 4, 16–30). Nie mogło to pozostać bez wpływu na egzegezę czytanych w tym dniu fragmentów *Pięcioksięgu*.

Obok czytań świątecznych, specjalnie dobranych, istniała w synagodze lektura ciągła, wprowadzona prawdopodobnie jeszcze przed zburzeniem drugiej świątyni. W II wieku n.e. rabi Meir podaje: „W miejscu, w którym przerywa się czytanie podczas liturgii w szabatowy poranek, podejmuje się je podczas liturgii popołudniowej; tam gdzie przerywa się w sobotnie popołudnie, podejmuje się w poniedziałek; gdzie przerywa się w poniedziałek, podejmuje się w czwartek; gdzie przerywa się w czwartek, podejmuje się w kolejny szabat” (*Tosefta* 3:4.6; 4, 4). W związku z tym w Babilonii cały *Pięcioksiąg*

<sup>24</sup> W. Chrostowski, *Synagoga i liturgia czytań...*, s. 129–130.



podzielono na 54 sekcje (hebr. *parasza*, l.mn. *paraszot*), zaznaczone do dzisiaj w rękopisach i wydaniach *Biblii* hebrajskiej, natomiast w Palestynie na 154 *sedarim*. Podział ten odpowiadał przyjętym w tych środowiskach sposobom czytania w synagogach *Kitwei ha-kodesz*: w Babilonii (i innych ośrodkach diaspory) czytano je w cyklu rocznym, natomiast w Erec Israel w cyklu trzyletnim, który mógł być stopniowo wypierany przez cykl roczny. Mimo że ten drugi narodził się w Babilonii, mógł także istnieć w Palestynie i przez pewien czas oba cykle współistniały z sobą (II–III w. n.e.). Dopiero w 2. połowie pierwszego tysiąclecia babiloński cykl wyparł całkowicie palestyński. Aktualnie Żydzi (i samarytanie) czytają *Pisma* w cyklu rocznym.

Nie wszystkie jednak fragmenty z biblijnej literatury hebrajskiej (z *Tory* i *Newiim*) mogły być – w opinii rabinów, animatorów religijnego życia wyznawców judaizmu – publicznie odczytywane w czasie liturgii synagogalnej. Wobec jednych zgłaszano zastrzeżenia, ale ostatecznie dopuszczano ich publiczną lekturę, wobec innych zastosowano zakaz ich odczytywania. W sumie zastrzeżenia rabinów dotyczyły 15 tekstów, z których siedem nie dopuszczono do publicznej lektury. I tak nie wolno było czytać: Rdz 35, 22 (Ruben i nałożnica jego ojca), Wj 32, 21–35 (opis kultu złotego cielca), Kpł 6, 24–26 (błogosławieństwo kapłańskie), 2 Sm 11, 2–17 (Dawid i Batszeba), 2 Sm 13, 1–9 (Ammon i Tamar), Ez 1, 4–28 (opis „tronu”), Ez 16, 1nn (grzeszne dzieje Jerozolimy). Rygory te zostały wypracowane na początku epoki misznaickiej, w momencie kiedy uczeni żydowscy dokładali starań, aby określić model i przebieg sprawowania liturgii. Niewykluczone, że istniały jeszcze inne obostrzenia, które z czasem złagodzone. Nie były one wynikiem kwestionowania świętości *Pism* uznanych za czyniące ręce brudnymi (pisma kanoniczne). Te w całości uważano za Słowo Boże. Raczej ich zastrzeżenia miały na uwadze niebezpieczeństwo związane z wyjaśnianiem tych tekstów w czasie liturgii. Obawiali się bowiem o to, aby do niektórych aspektów czytań nie przywiązywano nadmiernego znaczenia, kosztem tego, co stanowiło ich zasadnicze przesłanie. Realne było fałszywe objaśnienie perykop, a przynajmniej niezgodne z rabiniczną ideologią. Motywy wydania zakazu odczytywania wspomnianych siedmiu tekstów były najprawdopodobniej następujące: nie chciano filozofować o naturze Boga (Rdz 1, 1–3; por. Ez 1); nie chciano zbyt surowo oceniać pokolenia wędrującego przez pustynię (Wj 32) oraz spowodować, aby wzmianka o złotym cielcu z Wj 32 nie prowadziła do podejrzenia, że był to twór, który powstał samorodnie; chciano zachować szacunek wobec narodu i jego praojców, zwłaszcza patriarchów i króla Dawida, z którym wiązano nadzieje mesjańskie, tym bardziej, że chrześcijanie eksponowali ustawiczną niewierność Izraela, a gnostycy podważali w ogóle znaczenie *Starego Testamentu* i jego bohaterów; chciano zapobiec interpretacji Ez 16 wykorzystywanej często przez chrześcijańskich pisarzy na dowód definitywnego odrzucenia Izraela przez Boga i jako argumentu na ustawiczną zatwardziałość Żydów (por. Dz 7, 39nn); nie chciano dopuścić do publicznego rozważania opisów kazirodztwa uznawanego przez Żydów za „obrzydlivość” (Kpł 18, 6 i 20, 11), aby wyznawcy judaizmu nawet nie dopuszczali do siebie możliwości takiego czynu. Nawet Orygenes, pisarz chrześcijański, odnotowuje, że dopiero mężczyźni, którzy ukończyli 30 lat, mogli prywatnie rozważać te niebezpieczne perykopy<sup>25</sup>.

W synagodze nie tylko odbywał się przekaz *Tory sze-bi-ktaw*, ale także interpretacja świętych ksiąg żydowskich. Z tą drugą czynnością związane były: niekończący się pro-

<sup>25</sup> Ibidem, s. 134–138.

ces poszukiwań tożsamości wspólnoty religijnej wyznawców judaizmu oparty na objawionym modelu w *Kitwei ha-kodesz* (czytanie, targumy, homilia) oraz wcielenie objawionej tożsamości we wspólnocie liturgicznej (rytuał, modlitwy, medytacje, dochodzenie do doświadczeń mistycznych). Choć trzeba przyznać, że w liturgii synagogalnej ekspozowano głównie Słowo Boże, mniej działanie Boże. To ostatnie po zburzeniu drugiej świątyni odnoszono do przeszłości i do przyszłości, a nie dostrzegano zbawczego działania Boga w aktualnej historii.

Aby te dwie funkcje – przekaz i interpretację tekstów świętych – można było w synagodze wypełniać, pojawiła się potrzeba tłumaczenia hebrajskiej *Biblij* na język aramejski. Część badaczy uważa, że już w okresie perskim tekst *Tory* czytano po hebrajsku, a następnie objaśniano po aramejsku tak, aby rozumiano ją w konkretnej sytuacji życiowej. Jednak do dzisiaj nie ustalono dokładnej daty wprowadzenia w synagogach parafraz *Biblij* w języku aramejskim przeznaczonych dla ludu<sup>26</sup>. Przypuszcza się, że przed pisemną redakcją aramejskiej *Biblij* dokonaną częściowo przed i częściowo po zburzeniu drugiej świątyni, o czym mogą świadczyć teksty qumrańskie i *Miszna*, komentarz do tekstów przygotowywano i wygłaszano ustnie.

Dlatego za czytanie tekstów biblijnych w synagodze w starożytności odpowiadały – jak ukazuje to *Talmud* – dwie osoby: lektor i tłumacz (*meturgeman*)<sup>27</sup>. Byli oni do tego odpowiednio przygotowani w synagodze lub w *bet midraszu*. Zazwyczaj czynili to dorośli mężczyźni, niekiedy sami nauczyciele, choć w *Misznie* jest powiedziane, że „i nieletni może czytać Prawo i je tłumaczyć” (*Megillot* 4:6). Powinny to czynić dwie osoby. Jeden mężczyzna powinien czytać, a drugi objaśniać *Torę* (*Tosefta*, *Megillot* 4:20). Obie funkcje były potrzebne i nieodzowne. Czynność bowiem przekładu świętych tekstów jest porównywalna z objawieniem. Natomiast ich słuchanie jest uważane za spotkanie z samym Bogiem przemawiającym tu i teraz słowami, które utrwalone na piśmie są adresowane także do danego pokolenia. *Talmud babiloński* (por. Wj 19, 19) zobowiązywał lektora i tłumacza, aby dbali o tonację głosu tak, aby jeden nad drugim nie górował (*Berachot* 45a). Po każdym przeczytanym wersecie *Tory* należało podawać jego tłumaczenie po aramejsku. W tłumaczeniu nie wolno było opuścić żadnego fragmentu. W *haftarot* dopuszczano jednoczesną lekturę trzech wierszy, po czym trzeba było podać przekład. Ta różnica zachowań przy czytaniu *Tory* i *Proroków* pochodziła stąd, że tłumacz dokonywał przekładu z pamięci. *Tora* obostrzona była większymi rygorami, musiał więc przetłumaczyć ją dokładnie. *Prorocy* nie podlegali równie surowym zasadom. Poza tym nie wolno było podawać tłumaczenia, posługując się tekstem spisany, choć były targumy spisane i krążyły w odpisach. Zdarzały się nawet przypadki posługiwania się nimi w liturgii. Jednak zabraniano tego w obawie, aby targumy nie zyskały równej rangi jak tekst hebrajski i nie wyparły go z użytku. Dbano zatem, aby targumy nie uszczupliły w czymkolwiek tekstu ksiąg świętych. Mimo tego upowszechniały się one, ponieważ zawierały egzegezę tekstów i mogły być wykorzystywane do celów dydaktycznych poza liturgią synagogalną.

<sup>26</sup> S. Mędała, *Najstarsze targumy palestyńskie oraz ich znaczenie dla badań starożytnego judaizmu*, „Przegląd Orientalistyczny” 1974, nr 3, s. 247–248; idem, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 351–352.

<sup>27</sup> W. Chrostowski, *Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej (targumy)*, „Przegląd Powszechny” 1989, nr 3, s. 395–398.

Odmienne natomiast wypełniano nakaz przekazu i interpretacji *Pism* w starożytnych synagogach Egiptu, zwłaszcza w znaczącym w świecie żydowskim prężnym ośrodku aleksandryjskim. Od początku II wieku p.n.e. funkcjonowała tu *Biblia* w greckiej szacie językowej, zwana *Septuagintą*, ponieważ większość Żydów aleksandryjskich nie mówiła po hebrajsku. Jeżeli w tym czasie rozwijało się zjawisko targumizmu w Palestynie, nic nie stało na przeszkodzie – jak się przypuszcza i co potwierdzają odkrycia w Qumran – aby podobną funkcję jak targum (przekład aramejski) w synagogach palestyńskich pełnił przekład grecki w synagogach egipskich. Jednak między liturgią synagogałną Żydów z diaspory egipskiej a z Palestyny (i Babilonii) była znamieną różnica. Żydzi w Aleksandrii czytali ze zwojów grecki przekład *Biblii* bez oryginału. W Palestynie zaś czytano najpierw oryginał, a następnie podawano *targum* (tłumaczenie), a przeczytaną perykopę wykładali, opierając się i na oryginale i na przekładzie. W ten sposób oba nury: *Pisma* i tradycja, były w Palestynie jednakowo poważane.

Targumy, które po części dotrwały do naszych czasów, przede wszystkim do *Pięcioksięgu* i *Proroków*, przeszły rewizję w szkołach rabinicznych. W średniowieczu miały już statut dzieł czysto literackich. Pierwotnie przeznaczone były dla prostego ludu i jako takie nie miały charakteru standardowego, nie były poddane pod bezpośrednią kontrolę rabinów. Miały one pomóc aktualizacji tekstów biblijnych i przystosować *Biblię* do etosu wspólnoty żydowskiej zbierającej się w synagodze na modlitwę. Była to wspólnota zamknięta w świecie biblijnym w oprawie liturgicznej. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że wspólnota w synagodze rodziła się z czytania i rozważania literatury biblijnej, identyfikując się z ludem Bożym w niej opisanym.

Z wiarą w świętość *Tory* i *Newiim* wiązała się potrzeba sporządzania kopii tekstów przeznaczonych do użytku synagogałnego<sup>28</sup>. Sam fakt czytania *Tory* w synagodze ma związek z trudnością dostępu do ksiąg świętych w starożytności. W czasach Ezdrasza i Nehemiasza (po niewoli babilońskiej) lud nie miał żadnej księgi (Neh 8, 1–8), stąd potrzeba publicznego jej odczytywania. W czasach machabejskich odpisy „Księgi Przymierza” i „Księgi Prawa” były w domach prywatnych, ale nie wiemy co w nich się znajdowało. Według 2 Mch 2, 14–15 Juda Machabeusz zorganizował w Jerozolimie bibliotekę, żeby uchronić księgi święte przed zagładą. W okresie międzytestamentalnym księgi święte były w świątyniach i synagogach, a także u osób prywatnych, przeważnie nauczycieli, a lud znał *Pisma* tylko z publicznego czytania w synagogach. Przygotowanie bowiem zwoju *Tory* było, i do dzisiaj jest, niezwykle pracochłonne i kosztowne. Dlatego nawet dla całej gminy żydowskiej był to duży wysiłek, aby posiadać *Torę*, choć każda synagoga starała się ją mieć. Jej odpisy sporządza się niezwykle starannie. W starożytności odpowiadali za to pisarze, zwani *soferim*. Wprowadzali oni przy przepisywaniu nawet pewne zmiany w tekście, ustalając tym reguły ortografii i interpretacji. Z czasem, gdy ustalony został kanon *Pism* i określono formę tekstu hebrajskiego, *soferim* mieli stać na jego straży. Także każdy dorosły mężczyzna, wyznawca judaizmu, był odpowiedzialny za kopiowanie tego tekstu. Powinien on przynajmniej przepisać w ciągu życia jedną *Torę*. Rozumiano to w tym sensie, że nie musi on własnoręcznie przepisywać *Tory*, lecz miał się poczuwać do obowiązku wnoszenia opłat na rzecz zawodowych przepisywaczy. Pieniądze z tych składek przeznaczano na zakup kosztownych materiałów piśmienni-

<sup>28</sup> W. Chrostowski, *Technika przekazu tekstu Starego Testamentu*, „Przegląd Powszechny” 1987, nr 2, s. 211–224.

czych, natomiast sam skryba był wynagradzany skromnie. Dlatego z czasem funkcja *sofera* rozszerzyła się; oprócz przepisywania *Tory* i *Megillot* (hebrajskie księgi Rt, Pnp, Lm, Koh i Est odczytywane niegdyś z osobnych zwojów) sporządzał on także mezuzy, tefilin, gety (dokumenty rozwodowe) i ketuby (dokumenty ślubów). Musiał on być starannie przeszkolony w zakresie przygotowywania pergaminu oraz posługiwać się specjalnym atramentem i gęsim piórem. Średniowieczna tradycja żydowska uznawała tylko skórę za jedyny materiał, na którym można zapisać święty tekst, ale wcześniej posługiwano się również papierusem.

Tekstu w zasadzie nie ozdabiano. Cała uwaga skupiona była na dokładnym i pięknym jego przepisaniu. W czasie przepisywania nie wolno było oderwać wzroku od tekstu. Gdyby *sofer* popełnił jakiegokolwiek uchybienie, tekst nie nadawałby się do użytku. Przed napisaniem tetragramu (imienia Boga) *sofer* odbywał oczyszczającą kąpiel w myłkwie (łaźni żydowskiej).

Każda licząca się społeczność powinna mieć swojego *sofera*. Tam, gdzie go nie było, jak i brak było lekarza, odradzano osiedlenia się Żydom. Było także ryzykiem przyjęcie na siebie obowiązku *sofera*, ponieważ łatwo było utracić swój udział w *olam ha-ba* (w życiu przyszłym), gdyż – jak wierzone – zostanie on pociągnięty do odpowiedzialności za wszystkie popełnione błędy przy przepisywaniu *Tory*. Niektórzy z nich osiągnęli w swym rzemiośle mistrzostwo, a piękne i przejrzyste pismo zawsze cieszyło się wzięciem.

Natomiast ktokolwiek wszedł w posiadanie *Tory*, powinien uczynić wszystko, aby nie dopuścić do jej sprzedaży. W przypadku niepokojów, wojen czy prześladowań troska o zabezpieczenie rękopisów *Tory* stanowiła powinność stawianą ponad wszystkie inne.

### III. Przemiany w liturgii synagogałnej pod wpływem *haskali* (żydowskiego oświecenia)

Na przełomie XVIII i XIX wieku nastąpił wyraźny podział w judaizmie na kierunek ortodoksyjny, konserwatywny i reformowany. Znalazło to odbicie w liturgii synagogałnej ukształtowanej głównie w okresie średniowiecza. Wprowadzono w niej liczne innowacje pod wpływem tendencji emancypacyjnych i asymilacyjnych. Zwłaszcza asymilacja miała wpływ na nowe formy modlitw odpowiadające kulturowemu, duchowemu i intelektualnemu stylowi nowej (nowoczesnej) generacji Żydów<sup>29</sup>. Wzorowano się w tych zmianach głównie na liturgii wspólnot protestanckich. Do liturgii wprowadzono obok hebrajskiego również języki narodowe, w tym kazania w tych językach. Skracano czas modlitw i część z nich wyeliminowano, m.in. hymny religijne *pikutim*, będące późniejszym dodatkiem, i część medytacji. Wprowadzono także nowe zachodnie melodie, chóry, a śpiewom zaczęły akompaniować organy. Odrzucono także odśpiewywanie w tradycyjny sposób fragmentów *Pięcioksięgu* i *Proroków*. Niektóre modlitwy uznano za anachroniczne, m.in. aramejską *Jekum purkan* (prośenie o błogosławieństwo od babilońskiego egzyllarchy), oraz błogosławieństwo kapłańskie udzielane wspólnie przez *kochanim*. Odrzucono także bardzo popularną modlitwę wyśpiewywaną zwykle przez

<sup>29</sup> L. Jacobs, op.cit., kol. 402–404.

chazana i wiernych w liturgii Jom Kipur *Kol nidre* z uwagi na jej kontrowersyjność. Pierwotnie odmówienie jej oznaczało unieważnienie wszelkich ślubów religijnych i rozgrzeszenie z nich, zwłaszcza z przysięg zapomnianych, które nadal można by uważać za wiążące. Z czasem chrześcijanie oskarżali Żydów o posługiwanie się *Kol nidre* do rozwiązywania wszelkich umów, jakie mieli dotrzymać, w związku z czym ograniczono do nich zaufanie. Wylimitowano też modlitwy, które mówiły o wykluczeniu bądź drugorzędnej roli kobiet i nie-Żydów.

Zwolennicy konserwatywnego kierunku w judaizmie opracowali nowe modlitewniki będące odpowiednikiem ich teologii i religijności. Wydano modlitewniki na dni zwykłe, szabat i święta oraz specjalne modlitewniki na najważniejsze święta (np. zbiory modlitw na Tisza be-aw, *selichot* (modlitwy przebłagalne) i specjalne hagady pesachowe. Ogólnie biorąc, konserwatywny kierunek zaakceptował w zasadzie tradycję aszkenazyjską modlitewników z następującymi różnicami: nadzieje restauracji kultu ofiarnego odnosi wyłącznie do przeszłości (wspomina ją tylko); w modlitwie porannej opuszczono słowa „Dzięki o Panie, że nie stworzyłeś mnie kobietą” (zastąpiono je słowami: „dzięki, że uczyniłeś mnie na swoje wyobrażenie”), ponieważ czytane są one również przez kobiety i mężczyzn. Natomiast tam, gdzie było: „dzięki, że uczyniłeś mnie Żydem”, zastąpiono: „... , że uczyniłeś mnie wolnym”; w modlitwach eksponowany jest bardziej element uniwersalnego pokoju poprzez dodanie słowa *ba-olam* w codziennej modlitwie o pokój *Sim szalom*; opuszczono *Jekum purkan*, dodano zaś nowe modlitwy, medytacje, czytania, w tym czytania responsoryjne; w większości konserwatywnych synagog *kochanim* nie są wyróżniani poprzez wstępowanie do *aron ha-kodesz* (arki), aby śpiewać i udzielać kapłańskiego błogosławieństwa; jest także niechęć do powtarzania modlitwy *amida*; jedynie w ważniejsze święta stosuje się tradycyjną praktykę; wchodzi także nowa liturgia, wspominająca wydarzenia najnowsze, np. Dzień Holokaustu, Dzień Niepodległości.

Zreformowana liturgia konserwatywnego kierunku zachowuje istotne elementy starożytnej liturgii synagogalnej, w jeszcze znaczniejszym stopniu eksponując w niej obecność literatury biblijnej. Dba o jej komunikatywny przekaz, zachęcając tym do medytacji nad nią i jej studiowania. Odrzuciła natomiast część pozabiblijnych tekstów dewocyjnych, które weszły w ciągu wieków do liturgii, zwłaszcza mających uwarunkowania historyczne, dziś już nieaktualnych i niezrozumiałych. Można by zaryzykować stwierdzenie, że od końca XIX wieku, podobnie jak i w protestantyzmie, a od II Soboru Watykańskiego w Kościele katolickim, zauważa się w liturgii synagogalnej kierunku reformowanego tendencję określaną w chrześcijaństwie jako *ad fontes* – powrót do źródeł, źródeł biblijnych i wczesnorabiniicznych.

## SYNAGOGICAL LITURGY; ITS ORIGINS, STRUCTURE, AND DEVELOPMENT

### Summary

Synagogical liturgy is integral primarily to the institution of synagogue, and is besides linked with two others: the Jerusalem Temple and *chavura* (hebr. for community).

The article offers a synthetic account of the origins and structure of synagogical liturgy at its various stages of development. It first shows its historical background from the so-called second temple to local synagogical rites in the early modern period (the Middle Ages saw its greatest formative processes), then the role of the Torah and its interpretations in synagogical liturgy, and finally its transformations influenced by *haskalah* (Jewish enlightenment) from the second half of the 18th century.