

zostały dołożone ekskursy wyjaśniające ważniejsze zjawiska starożytności (np. na s. 140: ekskurs pt. *List w starożytności i chrześcijaństwie*). Wyjątek w tych zwięzłych wprowadzeniach stanowi obszerny, stanowiący osobny rozdział, przedstawienie zarysu historii i teologii IV wieku. Te wprowadzenia i tablice wystarczają, aby każdego autora umieścić w kontekście społecznym, kulturowym i eklezjalnym. Przyporządkowanie poszczególnych autorów i dzieł patrystycznych jest nieco inne niż u Altanera, np. *Pasterz* Hermasa przypisany został do apokryfów (apokalips), a nie do Ojców apostoelskich. Zresztą Drobner świadomie zrywa z tradycją podręczników patrologii i apokryfy biblijne umieszcza na początku swojego podręcznika (Altaner np. umieszcza je dopiero po pismach gnostyckich). Drobner uznaje, że apokryfy są chronologicznie późniejsze od pism Ojców apostoelskich, lecz umieszcza je na początku wraz z krótkim przedstawieniem historii powstania Nowego Testamentu, aby podkreślić, że literatura wczesnochrześcijańska jest naturalną kontynuacją tego procesu, który doprowadził wcześniej do powstania ksiąg NT. Omówienie poszczególnych Ojców koncentruje się na ich najważniejszych dziełach. Podany jest dość obszerny życiorys, ale nie ma ani wykazu wszystkich dzieł, ani osobnego omówienia doktryny, np. przy Orygenesie mamy omówione w poszczególnych rozdziałach: życiorys, pisma egzegetyczne (tu omówiona jest metoda alegoryczna), teologię duchową, *De principiis*, *Contra Celsum* i spory orygenistyczne. Przy Bazylim – życiorys, *Contra Eunomium*, *De spiritu sancto*. Wyjątkowo dużo miejsca (aż 35 stron) Drobner poświęca św. Augustynowi. Większość problemów teologicznych, jakie podejmował Augustyn zostało wkomponowane w jego życiorys. Osobno omówione są tylko najważniejsze dzieła (*Confessiones*, *De trinitate*, *De civitate Dei*, *Enchiridion*, *De doctrina Christiana*) oraz egzegeza, chrystologia i soteriologia. Drobner nie koncentruje się na historii badań patrystycznych, zwłaszcza na sporach o daty i autorów poszczególnych utworów. Podaje zwykle jedną informację i bardzo rzadko, tylko gdy różnice zdań są istotne, zaznacza przeciwne hipotezy, np. przy *Didache* podaje po prostu, że tekst powstał na początku II wieku. Na końcu podręcznika znajduje się jeden dość zwięzły indeks, obejmujący nazwiska, tytuły i najważniejsze pojęcia. Indeks jest niezbyt obszerny, ale w połączeniu ze szczegółowym spisem treści pozwala wystarczająco łatwo poruszać się po książce.

*Lehrbuch* jest interesującą propozycją podręcznika patrologii. Dzięki bardzo starannemu opracowaniu jest przejrzysty. Autor panuje intelektualnie nad ogromnym materiałem i jest w stanie dać nam jego syntetyczny przegląd. Z drugiej strony, podręcznik jest na tyle obszerny, że nie pozostaje przy najbardziej ogólnych wiadomościach, ale pozwala już na nieco głębsze zorientowanie się w problematyce patrystycznej.

ks. Jan Słomka

Claude Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, (Biblioteka Filozofii Religii) Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, ss. 212.

Wydawnictwo Znak, realizujące w sposób niezwykle atrakcyjny, z wysokim kunsztem edytorskim oraz cieszącą oko estetyką bardzo potrzebną serię *Biblioteka Filozofii Religii*, pod koniec 1996 r. obdarzyło polskiego czytelnika kolejną interesującą i merytorycznie ważną pozycją. Jest nią praca znanego francuskiego filozofa Claude'a Tresmontanta *Essai sur la pensée hébraïque*. Tłumaczenia z języka francuskiego na język polski dokonała Maria Tarnowska. Jest to czwarta książka francuskiego filozofa, która ukazuje się w polskim przekładzie<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> W latach siedemdziesiątych ukazały się kolejno polskie tłumaczenia: *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Édition du Seuil, 1966 (*Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 1970); *L'Enseignement de Ieshoua de Nazareth*, Édition du Seuil, 1970 (*Jezus naucza*, tłum.

Ta w sumie niewielkich rozmiarów książka, licząca tylko 199 stron tekstu (pozostałe strony zawierają cenny indeks osób oraz bardzo przydatny, reprezentatywny dla treści indeks rzeczowy) zawiera trzy rozdziały: I – *Stworzenie i to, co stworzone*; II – *Zarys antropologii biblijnej*; III – *Rozumienie oraz trzy Uzupełnienia*, które są pewnego rodzaju (*per oppositum*) autocharakterystyką stanowiska autora. O ile I rozdział należy widzieć jako odkrywanie, wyluskiwanie podstawowej perspektywy metafizycznej, o tyle II rozdział jest pewnego rodzaju partykularyzacją tej perspektywy w odniesieniu do człowieka. Po prostu na człowieka, choć należy zwrócić uwagę na jego odrębność i osobliwość, nie można patrzeć w oderwaniu od perspektywy metafizycznej. III rozdział dotyczy hermeneutyki ludzkiego rozumienia. Perspektywa tego, co przedmiotowe (i rzeczywiste) wyraźnie stoi przed refleksją nad sposobem rozumienia tego, co przedmiotowe.

Jeśli chodzi o chronologię, to wśród prac C. Tresmontanta *Esej o myśli hebrajskiej* jest pracą rozpoczynającą jego bogaty dorobek pisarski, liczący obecnie ponad dwadzieścia pozycji książkowych. Książka wydana w 1953 r. (w Édition du Cerf), choć jest dziełem wówczas zaledwie 28-letniego filozofa (Tresmontant ur. się w 1925 r.) – jak słusznie zauważa Adam Żak SJ w *Wstępie (Dwa sposoby myślenia)* – nie stanowi młodzieńczego „wybryku”, tylko początek całego nurtu badań, w których ukazuje on filozoficzną oryginalność myśli biblijnej, z własnymi kategoriami, własnym – jakże innym, zwłaszcza od platońskiego i neoplatońskiego – pozytywnym sposobem pojmowania świata, człowieka, historii, czasu oraz namacalnej rzeczywistości materialnej<sup>5</sup>.

To właśnie w *Eseju o myśli hebrajskiej* po raz pierwszy pojawi się u Tresmontanta idea filozofii chrześcijańskiej<sup>6</sup>, której prawomocności będzie bronił wspólnie z M. Blondem, É. Gilsonem i J. Maritainem przeciw É. Bréhierowi i M. Heideggerowi<sup>7</sup>. Da temu dojrzały i oryginalny wyraz w swojej rozprawie doktorskiej *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Éd. du Seuil, Paris 1961).

Tym, co wyróżnia Tresmontanta, to pewna wrażliwość filologiczno-semantyczna na poziomie samego znakowania rzeczywistości, która pozwala mu konsekwentnie odróżnić to, co jest znakowane i sposób znakowania (samo znakowanie, akt znakowania). Tym samym autor nasz nie myli – nie bierze sposobu poznawania za sposób istnienia czegoś, co nie zawsze udawało się filozofom, i to nie tylko starożytnym. Odczytując tekst Biblii, jest wyczulony na owo inne doświadczenie rzeczywistości przez człowieka Wschodu. Jest przekonany, że przyjęcie innej perspektywy, perspektywy konsekwentnie realistycznej – perspektywy „tego, co dotykalne” (s. 71–88) pozwoli nie tylko dostrzec uwarunkowania (owe *a priori*) myśli zachodniej, także współczesnej, lecz także „wydobyc zasadnicze linie, organiczną strukturę pewnej metafizyki, która jest milcząco, ale jednak rzeczywistość obecna w tekstach biblijnych”. Jak sam powiada: „Praca ta usiłuje scharakteryzować głębokie idee tej metafizyki, kryjącej się pod Objawieniem, które samo się jej domaga” (s. 17).

Niedoczytanie uważne przesłania biblijnego i implikowanej przez nie metafizyki oraz spieszne, synkretystyczne – prowadzące do przemieszania i w rezultacie pomieszania – zestawianie obcych sobie idei staje się nieodłączną cechą systemów gnostyckich, które raz po raz odzywają w kulturze europejskiej (s. 162–165).

---

L. Rutkowska, PAX, Warszawa 1973); *Le problème de l'âme*, Édition du Seuil, 1971 (*Problem duszy*, tłum. J. Kowalczyk, PAX, Warszawa 1973).

<sup>5</sup> Zob. *Esej o myśli hebrajskiej*, s. 8.

<sup>6</sup> We *Wprowadzeniu* napisze: „Problem filozofii chrześcijańskiej stale pozostaje na horyzoncie tego eseju.” (s. 18).

<sup>7</sup> Dyskusja nt. filozofii chrześcijańskiej, której szczyt przypadł na lata trzydzieste XX wieku nie wydaje się zakończona. Problem jakby na nowo odżywa. Zob. wypowiedzi S. Swieżawskiego, J. W. Gałkowskiego i K. Tamowskiego oraz innych w miesięczniku „Znak” nt. *Chrześcijaństwo i filozofia* („Znak” 42 (1990) nr 422–423).

Próba analizy *Denkformen*<sup>8</sup>, tendencji i wewnętrznych orientacji, immanentnych dla struktur myśli, prowadząca do postawienia pytania o opcje początkowe, ukryte wybory, z których wynikają systemy, jaką podejmuje Tresmontant w *Eseju o myśli hebrajskiej*, zaowocuje w pełni w jego pracy *Les problèmes de l'athéisme* (Édition du Seuil, 1973), w której wykazuje, iż ateizm na serio (tzn. *sensu stricto* filozoficzny) jest nie do pomyślenia, jest nie inteligibilny<sup>9</sup>.

Tresmontant zaliczany jest do spadkobierców tradycji znaczonej takimi nazwiskami jak: H. Bergson, M. Blondel, P. Teilhard de Chardin. Określa się go mianem przedstawiciela racjonalizmu chrześcijańskiego typu tomistycznego<sup>10</sup>.

W recenzowanej pracy w sposób wyraźny, ale i krytyczny nawiązuje do myśli Bergsona. Analizy tego ostatniego posłużą naszemu autorowi do odkrycia i wydobycia sensu idei stworzenia, a w konsekwencji czasu, stawania się, trwania, wieczności, ruchu i bezruchu, wolności i konieczności (s. 180 nn.). Uznając metodę Bergsona, zwłaszcza tzw. „empiryzm integralny”, w której widzi bliskość, pokrewieństwo metafizyki pozytywnej francuskiego filozofa z realizmem arystotelesowskim i tomistycznym, za szczególnie doniosłą i płodną naukowo, staje w rzędzie tych interpretatorów Bergsona, którzy najtrafniej odczytują jego zamysł metafizyki pozytywnej<sup>11</sup>.

Tresmontant znany jest z odważnych i krytycznych wypowiedzi, jak na przykład choćby na temat stanu nauczania filozofii we Francji (została ona opatrzona tytułem *Nauczanie filozofii pod oskarżeniem*)<sup>12</sup>. Pisał m.in.: „Na uniwersytecie francuskim antychryścianizm prawicowy, pochodzący od Heideggera i Nietzschego, oraz antychryścianizm lewicowy, wywodzący się od Marksa, Bakunina i Proudhona, łączą się w doskonałym porozumieniu i zgodzie, kiedy chodzi o usunięcie wspólnego wroga, jakim jest myśl chrześcijańska! [...]”

Ci, którzy panują na uniwersytecie od trzydziestu lat, pomijają dwadzieścia wieków i rozpoczynają od Nietzschego lub Heideggera; Heideggera komentującego Nietzschego lub Kanta. [...]

Jeśli chodzi o filozofię ogólną, która powinna polegać na analizowaniu problemów, to jest jeszcze gorzej; problemów tych nie omawia się nigdzie. Metafizykę ogranicza się do komentowania tekstów. Mowy już nie ma o analizie problemów jako takich, gdyż wszyscy wykładowcy to kantyści, pozytywiści, neopozytywiści, marksiści, freudyści czy też zwolennicy Nietzschego lub Heideggera, a więc ludzie przekonani, że analiza filozoficzna jest niemożliwa, a filozofia martwa. [...]

Podzielanie przekonania Kanta, iż filozofia nie jest możliwa, bierze się stąd, że zniesiono całkowicie nauczanie myśli chrześcijańskiej, której się nie cierpi. Wielcy scholastycy utrzymywali, że opracowanie problemów jest możliwe, że rozum jest do tego zdolny oraz potrafi to robić. Ponieważ zaprzestano nauczać myśli średniowiecznej, wszyscy są obecnie kantystami<sup>13</sup>.

Ocena ta jest tym bardziej znacząca, że wypowiedzi ją człowiek, który większość swoich studiów poświęcił myśli chrześcijańskiej, zafascynowany jej hebrajskimi źródłami. Autora nie

<sup>8</sup> Na s. 166 C. Tresmontant powie: „Cały problem polega na tym, by wiedzieć, czy formy umysłu helleńskiego są formami umysłu ludzkiego. Zauważamy, że kategorie te okazują się coraz mniej zdolne rozumieć rzeczywistość [...] W nauce także trzeba odnowić kategorie naszego rozumienia. Dobry to znak dla myśli biblijnej, że w tej nieadekwatności znajduje się ona po tej stronie co żywa rzeczywistość.”

<sup>9</sup> Jeśli chodzi o wydzźwięk zasadniczej tezy tej pracy, to współbrzmi ona z tezą *L'athéisme difficile* É. Gilsona, pracą przygotowywaną pod koniec lat sześćdziesiątych (ostatecznie przedręgowaną zupełnie w 1970 roku), wydaną jednak dopiero rok po śmierci tegoż (J. Vrin, Paris 1979).

<sup>10</sup> Zob. J. S a l e m, *Claude Tresmontant, w: Dictionnaire des philosophes, sous la direction Denis Huisman, Presses Universitaires de France 1984, p. 2535.*

<sup>11</sup> W polskiej literaturze filozoficznej należy zauważyć wnikliwe monograficzne studium pióra R. Waszki-nela nt. pozytywnej metafizyki Bergsona skoncentrowanej wokół naczelnej idei *durée réelle: Genesa pozytywnej metafizyki Bergsona*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

<sup>12</sup> B. Dubois, *Entretien avec Claude Tresmontant. L'enseignement de la philosophie en accusation*, „France Catholique” 6 września 1991, s. 23–25.

<sup>13</sup> Cyt. za: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1992, s. 7.

można w żadnym wypadku posądzać o tanią apologetykę, gdy raz po raz dokonuje konfrontacji tej myśli z myślą grecką i nie tylko grecką (np. gdy podejmuje problem duszy w pracy *Problem duszy*). Analizy porównawcze przeprowadza wnikliwie, a *Esej o myśli hebrajskiej* jest dobrym przykładem konfrontacji czynionej ze znanstwem i polotem.

Wykazując oryginalność metafizyki, antropologii, historiozofii implikowanej w myśli hebrajskiej w stosunku do manichejskiej wizji materii i ciała, gnostyckiego pojmowania dziejów i zbawienia, dualistycznego postrzegania człowieka, które niemal nieusuwalnie<sup>14</sup> naznaczyło myśl grecką<sup>15</sup>, C. Tresmontant bynajmniej nie zajmuje stanowiska, które zdarzało się zajmować niektórym z przedstawicieli myśli chrześcijańskiej dawnej i współczesnej, przeciwstawiających sobie w sposób całkiem dysjunktywny Jerozolimę i Ateny<sup>16</sup>. Jeśli wskazuje na odrębność i doniosłość źródeł hebrajskich dla przeformułowania spojrzenia na szereg fundamentalnych, filozoficznie i egzystencjalnie relewantnych dla człowieka problemów oraz konsekwencje nieuwzględnienia, z takich czy innych motywów, nowej perspektywy, kończące się zawsze jakimś pomniejszeniem człowieka, to nade wszystko prowokuje do dalszego twórczego rozwijania filozofii chrześcijańskiej. Filozofii chrześcijańskiej, a zwłaszcza metafizyki, która byłaby swoistą kontynuacją implikowanej przez myśl hebrajską filozofii realistycznej. Tresmontant jakby nie wprost – również odczytywany po czterdziestu latach – zdaje się mówić, iż nie wszystko zostało w tej kwestii zrobione. Jest on również rzecznikiem przekonania, choć tego nigdzie wprost sam nie mówi, że religia (w naszym wypadku objawienie judeochrześcijańskie) stanowi swoistą zewnętrzną bazę uprawiania filozofii<sup>17</sup>.

Twierdzi: „Istnieje filozofia chrześcijańska, gdyż istnieje problematyka pogańska, nie dająca się pogodzić z objawieniem biblijnym” (s. 169) i uzasadnia: „Zaprzeczanie temu, że istnieją metafizyczne wymogi, których żywotnie domaga się objawienie, podobnie jak wywodząca się z niego teologia, oznacza twierdzenie, że objawienie mogło się dokonać gdziekolwiek, w jakimkolwiek bądź momencie, bez długiego przygotowania człowieka, czyli że doczepiło się ono do jakiegokolwiek bądź ludzkiej mentalności w sposób całkowicie wewnętrzny. Oznacza to niezrozumienie, że objawienie jest wcieleniem. Wcielenie jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem, przez który człowiek przygotowuje się na przyjęcie Odwiedzin i wędruje, by tak rzec, spory kawał drogi na spotkanie Tego, który przychodzi. Wcielenie nie byłoby możliwe bez tego powoli dojrzewającego w całym

---

<sup>14</sup> Nawet u największych z filozofów greckich, którzy próbują się bronić przed wyżej wymienionymi tendencjami (choćby – dualizmem platońskim), nie do końca udawało się je skutecznie przezwyciężyć. Nie udawało się to również Arystotelesowi (np. w koncepcji intelektu czynnego).

<sup>15</sup> Tym nieusuwalnym rysem myśli greckiej był platonizm, a zwłaszcza platonizm w wersji Plotyna (neoplatonizm). Por. M. G o g a c z, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Wydawnictwa ATK, Warszawa 1996; M. K u r d z i a ł e k, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.

<sup>16</sup> Tertulian (II/III w.), a przed nim Tacjan (II w.), po nich zaś – M. Luter (i Reformacja) oraz bliższy naszym czasom – Lew Szestow, reprezentowali kierunek wrogi niemal wszystkiemu, co stworzyli Grecy i Rzymianie w dziedzinie myśli i działania. Syryjczyk Tacjan w *Mowie do Greków* wyraża się z największą pogardą o ich wierzeniach religijnych, o złych obyczajach, o filozofii, literaturze i sztuce. Echo jego nie tyle krytyk świata pogańskiego, co inwektyw, znajdujemy w twardym powiedzeniu-pytaniu Tertuliana: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?* (Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, VII). I dzisiaj nie brak głosów, zwłaszcza wśród teologów, że nie należy łączyć tego, co greckie, z tym, co semickie oraz swoistej tendencji powrotu i pozostawania wyłącznie w obrębie tego, co semickie. M.-D. Philippe widzi w tym poważne zagrożenie dla samej teologii i wielkiej tradycji Kościoła. Zob. M.-D. Philippe, *Iść za Barankiem. Rekolekcje o Ewangelii św. Jana*, tłum. D. Szczerba, Warszawa 1996, s. 131–132. W tej tendencji, zauważanej przez M.-D. Philippe (i nie tylko przez niego), odzywałby w jakiś sposób spór, który kulminował w pytaniu Tertuliana.

<sup>17</sup> Staje się także – przez fakt powrotu do źródła (chciałoby się powiedzieć – do kontekstu odkrycia) – rzecznikiem współpracy teologii i filozofii.

ludzie *fiat* na przestrzeni długiej historii, *fiat*, które rozkwitło na ustach pewnej dziewczycy z Izraela. Na to, by objawienie, czyli wcielenie pewnej teologii w ludzką strukturę myśli i język, stało się możliwe, trzeba było, żeby ta struktura myśli – myśli hebrajskiej – została uprzednio przystosowana do przyjęcia słowa Boga żywego, podobnie jak później pewna dziewczica z Izraela została wcześniej przygotowana do przyjęcia i niesienia Logosu, który stał się ciałem po to, aby się nam objawić” (s. 169–170).

Lektura *Eseju o myśli hebrajskiej* jest intelektualną przygodą. Mimo że od jego pierwszego opublikowania minęło czterdzieści lat, zachowuje swoją wartość, dostarcza czytelnikowi okazji do konfrontacji współczesnego stylu myślenia z oryginalnością pewnego stylu myślenia i jego implikacjami filozoficznymi. Ciągłe mało w naszej rodzimej literaturze publikacji pokazujących nie tylko odrębność różnych doświadczeń, ale i ich spotkanie się i wzajemne oddziaływanie. Lektura *Eseju o myśli hebrajskiej* pokazuje także, choć nie wprost, stan recepcji tej myśli w kulturze europejskiej końca XX wieku. Pozwala dokonać osądu, na ile kultura współczesna na nowo stoi w obliczu iluzji gnostycznej (*New Age*). Dobrze się stało, że praca francuskiego filozofa została przybliżona polskiemu odbiorcy.

ks. Sławomir Szczyrba

### IMIĘ J H W H W TALMUDZIE Na marginesie lektury *Talmudu* Abrahama Cohena\*

Wybitny znawca literatury rabinicznej Abraham Cohen, dał w swoim dziele przejrzysty i syntetyczny wykład na temat Talmudu. Wydawnictwu Cyklady należy pogratulować za staranne wydanie tej pracy w świetnym tłumaczeniu Reginy Gromackiej na język polski. Nie było dotychczas w polskim piśmiennictwie teologicznym pozycji prezentującej tak wyczerpująco metodycznego przeglądu doktryn zawartych w tym tak obszernym żydowskim dziele<sup>18</sup>, odzwierciedlającym wiernie świat myśli, w ramach którego egzystowali Żydzi podczas tej wielkiej twórczej epoki, rozciągającej się od III w. przed Chr. do V w. po Chr.

Całość nauki Talmudu autor streścił w 11 rozdziałach: 1. *Doktryna Boga* (s. 32–54), 2. *Bóg i wszechświat* (s. 55–90), 3. *Doktryna człowieka* (s. 91–138), 4. *Objawienie* (s. 139–171), 5. *Życie rodzinne* (s. 172–194), 6. *Życie społeczne* (s. 195–218), 7. *Życie moralne* (s. 219–245), 8. *Życie fizyczne* (s. 246–265), 9. *Folklor* (s. 266–301), 10. *Prawodawstwo* (s. 302–348) i 11. *Życie po śmierci* (s. 349–388).

Talmud, idąc za Biblią, istnienie Boga przyjmuje jako aksjomat – wynika ono w sposób nieunikniony z istnienia wszechświata. Kładzie nacisk na jedność Boga. W ten sposób broni się przed bałwochwalstwem, które rabini utożsamiali z niemoralnym życiem – niewątpliwie pod wpływem wrażenia, jakie sprawiał politeizm grecki i rzymski. Równocześnie rabini musieli bronić monoteizmu przed atakiem chrześcijan żyjących w pierwszych wiekach naszej ery, którzy poszukiwali w tekście Biblii hebrajskiej podstaw swojej doktryny o Trójcy Świętej.

Talmud dużo miejsca poświęca Imieniu Bożemu. Dla ludzi Wschodu imię nie jest, tak jak dla nas, zwykłą etykietką. Tam bowiem uważano, że imię wskazuje na naturę osoby. Sądzono, że w

\* A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, (tyt. oryg. *Everyman's Talmud*) Cyklady, Warszawa 1995, ss. 397.

<sup>18</sup> Pierwsze wydanie kompletne obydwu Talmudów w ich aktualnej formie zostało przygotowane w Wenecji przez Daniela Bomberga: babiloński w latach 1520–1523, zawiera 2447 kart w 12 tomach, a jerozolimski ma 626 kart w 3 tomach.