

Gustaw Karpeles.

RZUT OKA
na
LITERATURĘ ŻYDOWSKĄ.

Przekład z niemieckiego.

WARSZAWA

Nakładem księgarni G. Centnerswera
ul. Marszałkowska 143.

1896.

RZUT OKA NA LITERATURĘ ŻYDOWSKĄ.

Gustaw Karpeles.

RZUT OKA NA LITERATURĘ ŻYDOWSKĄ.

Przekład z niemieckiego.

INSTYTUT
BADAŃ LITERACYJNYCH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 70
Tel. 26-68-63



WARSZAWA

Nakładem księgarni G. Centnerszvera
ul. Marszałkowska 143.

1896.



Дозволено Цензурою.
Варшава 23 Июля, 1896 года.

22.101

Друк M. Lewińskiego. Warszawa, Marszałkowska 141.

PRZEDMOWA.

Proszę kochanego czytelnika, aby zechciał wraz ze mną choćby pobieżnym obdarzyć spojrzeniem—jak się to czyni z wspaniałym krajobrazem, pięknym malowidłem, twarzą drogiej osoby, gdy pragniemy je utrwalić w pamięci,—jedną z najstarszych, a jednocześnie przecież i najmłodszych literatur ludzkości.

Może się rzut ten oplaci, może się w tym lub owym z czytelników obudzi chęć bliższego poznania piśmiennictwa żydowskiego: temu polecam moją obszerną „Historję literatury żydowskiej” (Berlin 1886 II).

Praca niniejsza ukazała się po raz pierwszy w „Zeitschrift für allgemeine Geschichte” (Rok 1884). Boć przecież literatura, o jakiej tu mowa, stanowi również cząstkę dorobku ogólnoludzkiego ducha; toteż z tego tylko stanowiska szkic ten nakreśliłem i pragnę, by go z takiego również punktu widzenia sądzono.

Wschód i Zachód jednakową
Cieszą się opieką Boga;
Łaskę On zarówno zsyła
Na południe i na północ.

Berlin, w Sierpniu 1895.

G. K.

THE HISTORY OF THE

The history of the world is a long and varied one, filled with many interesting events and people. It is a story that has been told for thousands of years, and it continues to be told today. The history of the world is a story of progress, of discovery, and of the human spirit. It is a story that has shaped the world we live in today, and it will continue to shape the world of the future.

W czasie, w którym duch badawczy usiłuje zgrun-
tować najtajniejsze głębie kultury ludzkiej, kiedy tam,
gdzie milczą ludzie, kamienie poczynają głośno i wyraźnie
przemawiać, a zmurszałe pomniki opowiadają nieznaną
lub zdawna zapomnianą historję ludów zaginionych,—w cza-
sie takim, sądzę, nie będzie od rzeczy sięgnąć też wzrokiem
w dzieje ducha owego ludu, co jedyny zpośród całego
szeregu starożytnych narodów cywilizowanych zdołał prze-
trwać do dziś dnia, któremu też z tego powodu Goethe
pierwsze w literaturze świata wyznaczył miejsce. O tem,
„jak po królewsku Dawid śpiewał przy harfie”, pierwszy
ton zabrzmieć winien w przybytku literatury powszechnej.

A jednak piśmiennictwo, na które tu rzucić chcemy
przelotne spojrzenie, dotąd pozostaje prawie że nieznanem.
Nieznaniem jest nawet badaczom i uczonym, nawet dzie-
ciom plemienia, które je wydało, którego własnością zawsze
jeszcze zostaje, pomimo iż nie tylko należy do najstarszych
literatur, lecz też, że—dzięki swym tworam, jakoteż szcze-
gólnym kolejom—zdołnem jest zbudzić ogólne zaintereso-
wanie. Chcemy mówić o literaturze *żydowskiej*.

Wiadomo, jakimi to niezbyt pochlebnymi przydomkami
uczcił Henryk Heine swe współwyznawczynię, a to z powodu
braku wiadomości o wielkim okresie złotym narodowej
ich poezji. Nie miał on atoli żadnej chyba w tym względzie
słuszności. Źródła, z których sam Heine czerpał swą wie-
dzę, były to źródła czysto naukowe, a zatem niezbyt
przystępne dla jego „współwyznawczyń”. A prawdziwie
popularnego obrazu całej tej literatury nie posiadaliśmy

C do niedawna wcale! Obraz taki zresztą nie mógł nawet zgoła istnieć, albowiem najcenniejsze skarby tej literatury—hebrajska Pompeja—wykopane zostały z pośród pyłu i stęchlizny bibliotek dopiero w przeciągu bieżącego stulecia, a więc od lat pięćdziesięciu zaledwie można wogóle mówić o badaniu historii literatury żydowskiej.

10 W przeciągu wszelako tych pięćdziesięciu lat pracowano tak gorliwie i gruntownie nad tą literaturą, iż dziś możliwem już jest objąć jej ogólną postać swobodnym rzutem oka, jakkolwiek dotychczas pojedyncze działy pozostają jeszcze nieco ciemnymi. Nie należy się przeto dziwić, iż i wybitni uczeni utrzymują wprost, że: „organiczna historia, spoisty rozwój olbrzymiej literatury nowohebrajskiej nie istnieje wcale”, podczas gdy inni, obznajmieni już z nowszemi dociekaniem, w najlepszym razie mówią tylko o pięknym „ponownym różkwicie” literatury hebrajskiej. Oba te zdania niesłuszne są i nieprawdziwe! Literatura żydowska ulegała rozwojowi organicznemu; miała ona w tym rozwoju swój okres rozkwitu, okres upadku, oraz odrodzenia.

Jeden to szczegół z osobliwych owych losów, jakie przechodziła ta literatura; o nim samym możnaby napisać zajmującą księgę. Jeśli już sama przez się dziwną jest okoliczność, że lud bez ojczyzny i stałego dachu, w ucisku i w prześladowaniu zdołał stworzyć tak potężną literaturę narodową, to dziwniejszą jeszcze, że i jak się ta literatura utrzymywała i rozpowszechniała, jak następnie uległa zapomnieniu i uprzedzeniu, aż ją czasy nowe zbudziły z odrętwienia i do nowego powołały życia. Do 30000 dzieł poznaliśmy dotąd z tej literatury, gdy przed 50 laty i połowy ich nie znali bibliografowie; a i dziś jeszcze znaczna ilość czeka na wskrzeszenie w wielkich bibliotekach Anglii, Włoch i Niemiec.

C Literatura ta nie posiadała nawet miana, któreby zyskało powszechne uznanie. Jedni nazywali ją literaturą rabiniczną—ponieważ w wiekach średnich każdy uczoney

żydowski zwał się Rabbi,—inni—*nowohebrajską*. Inni znów utrzymywali, iż to literatura czysto *teologiczna*. A jednak wszystkie te trzy nazwy są błędne. Jedyne odpowiednią, sądzę, byłaby nazwa literatury *żydowskiej*, ile że obejmuje ona *całkowite piśmiennictwo żydów—od najdawniejszych czasów ich historii aż do teraźniejszości, bez względu na formę, język, tudzież—przynajmniej w wiekach średnich,—na treść tego piśmiennictwa*.

Gdyśmy już ustalili zakres tej literatury, to może uda się nam nakreślić ogólny jej obraz,—tu naturalnie, zgruba tylko i szkicowo. Poznamy wtedy, iż literatura ta „pozostaje w jaknajściślejszym związku z kulturą starożytnych, z powstaniem i rozwojem chrześcijaństwa, naukową działalnością wieków średnich”, i że biorąc udział w umysłowych prądach świata starego i współczesnego, których walki i cierpienia podziela, stanowi ona jednocześnie uzupełnienie literatury powszechnej, lecz o organizmie swoistym, organizmie, co zgłębiany podług praw ogólnych przyczynia się z swej strony do poznania tych praw. Leopold Zunz, Humboldt wiedzy żydowskiej, bardzo słusznie zauważył: „Jeśli całość umysłowych zabiegów porównamy do morza, to literatura żydowska jest właśnie jedną z rzek, morze to wodą swą zasilających; i w niej też dostrzeżemy najszlachetniejsze uczucia, któremi wzbrane były dusze, ideały, do których dążyły; i ona przejawia różnorodną pracę badawczego ducha. A jeżeli dziś jesteśmy świadkami i dziećmi wiecznie trwającej działalności, to wszak i nasza teraźniejszość jest tylko początkiem przyszłości, a zatem ogniwem między poznaniem a życiem. Ideały ducha, poznane i odczute, udziela myśli swobody, uczuciu piękna; żeglowanie po jednej rzece może doprowadzić do źródła, z którego wszystek duch wytryska i dokoła którego, jakby dokoła stałego bieguna, wszystkie wirują prądy”.

Fundamentalną księgę literatury żydowskiej stanowi *Biblia*; literatura, którą nazywają starotestamentową lub

biblijną, jest więc pierwszą, a zarazem najważniejszą częścią żydowskiego piśmiennictwa. Ciągnie się ona mniej więcej do drugiego wieku przed Chr., pisaną jest przeważnie w języku hebrajskim, i najdokładniej, najwierniej oddaje pierwotny charakter ludu żydowskiego. Biblijną tą literaturą zajmowały się wszystkie narody i stulecia. Do wieku 17 wiedza biblijna posiadała cechę czysto dogmatyczną i dopiero za przykładem Herdera zaczęto zwracać uwagę na pierwiastek estetyczny obok dogmatycznego, a nawet z pominięciem tego ostatniego. Z punktu widzenia wyłącznie literacko-historycznego zapatrywali się i roztrzaskali księgi starego testamentu tylko Ernest Meier i Teodor Nöldeke.

Pomimo wszakże charakteru dogmatycznego „wstępnej wiedzy” biblijnej, traktowano świętą dla dwu religij księgę z wielką samowolą. Od czasu dokonanych przez Spinozę prób racjonalistycznego komentowania, zrobiono z Biblii arenę najdziwaczniejszej egzegezy, najryzykowniejszych hipotez, najszaleszych przypuszczeń. Żadnego z łacińskich lub greckich klasyków nie ośmielono się tak bezwzględnie szarpać i rozczłonkować, żadnego z średniowiecznych poetów nie interpretowano tak dowolnie, jak Biblię. Pierwiastek estetyczny musiał oczywiście w takich warunkach na coraz to późniejsze usuwać się plany. W nowszych dopiero czasach poczęto wydrwiwać tę manję budowania hipotez i torować drogę rozważnemu badaniu. Usprawiedliwionem było szyderstwo, jakim powitano jeden z głośniejszych tworców tej kategorii, mianowicie objaśnienie „Psalmsów” Hitziga: Nie wyrzekajmy się nadziei, że bystry ten badacz przy drugim wydaniu swego komentarza znajdzie się w przyjemnej możności podania również dokładnej co do dnia i godziny daty każdego psalmu.

Dogmatem biblijnej tej krytyki była dwuduszna teoria pięcioksięgu, która od czasu słynnego odkrycia lekarza francuzkiego, Astruca, w r. 1753, do niedawna stanowiła Credo do wszelkiego badania biblijnego. Astruc mianowicie odkrył,

że pięcioksiąg (5 ksiąg Mojżeszowych) składa się z dwu równoległych dokumentów: opowieści Jehowistycznej i opowieści Elohistycznej,—a na odkryciu tem odtąd śmiało budowano dalej. Nie było dość późnej epoki, do którejby nie odnoszono powstania pięcioksięgu. Gdyby nie istniał historyk Józef Flawjusz, gdyby Jezus Chrystus nie mówił „o prawie i o prorokach”, jakoteż o tem, „co napisano w zakonie Mojżesza, w prorokach i psalmach”, chętnie by podawano Biblię za utwór jednego z wieków pochrystusowych. Tak daleko w kierunku tym się posunięto, iż tacy dwaj wytrawni krytycy, jak Ewald i Hitzig, różnią się w określeniu czasu powstania którejkolwiek z ksiąg biblijnych nie mniej, niż o tysiąclecie.

Obok tego mieszano ustawicznie badanie starożytności biblijnych, egzegezę i dociekania gramatyczne z historją literatury, na czem ta ostatnia, rzecz prosta, źle bardzo wychodziła. Podczas gdy ze stanowiska religijnego przyjmowano czysto boskie pochodzenie Biblii, pogląd przeciwny widział w księdze świętej coś gorszego od współczesnych romansów. Gdy jedni wzywali pomsty niebios, słysząc, że Mojżesza zwał pierwszym autorem, inni we wzniosłych opowiadaniach biblijnych odkrywali „szczegóły sprosne, dzikie, ba, nawet kanibalskie”. Nowy punkt widzenia—byłby to trzeci okres komentowania Pisma, następujący po pierwszym, bezwzględnie wierzącym, i drugim, czysto racjonalistycznym,—winien wprost przeciwne sobie poglądy czysto boskiego i czysto ludzkiego pochodzenia Biblii zlać w wyższą jedność i w ten sposób pogodzić. Ernest Meier ma, niestety, słuszną, skarżąc się w swej „Historji poezji narodowej Hebrajczyków”, iż podobne zadanie należy dotąd całkowicie do przyszłości i stoi przed nami obecnie jako nierozwiązane.

A przecież dla rzetelnego zrozumienia literatury biblijnej takie jedynie stanowisko jest prawdziwem. Święte dokumenty, co przez tysiące lat źródłem były zbawienia i pociechy dla całej ludzkości cywilizowanej, nie tracą nie

na swem wzniosłem pochodzeniu, ani na boskiem znaczeniu, jeśli przypuścimy, że poezja zlała się w nich z historją w ową wielką harmonję, która im właśnie udzieliła tej wysokiej wartości.

Chłop, który w surowych krainach alpejskich notuje w księdze pasterskich dziejów Abrahama główne szczegóły własnego życia—lata i dni urodzeń swej rodziny;—każde dziecię, zaliczające do pierwszych wrażeń młodocianego swego żywota „foljant brunatny” i przechowujące w swej pamięci przedewszystkiem

„Mędrców i bohaterów,
O których w księdze ksiąg
Natchnieni mówią wieszczę;
Oblubienice piękne,
Ich słowy opiewane;

Żywoty patryjarchów,
Zwyczajów ich prostotę,
Jak ich na każdym kroku
Anieli otaczają”...

naród wreszcie cały, co przez stulecia żył z tą tylko księgą i przez nią jedynie,—wszystko to dostateczny stanowi dowód wiecznej, nieznikomej doniosłości wielkiego dzieła, gdzie obok najprostszych opowiadań pasterskich, najnaiwniejszych legend znajdujemy najgłębsze sentencje moralne, najwspanialsze obrazy poetyckie, obok idealnej budowy socjalistycznego państwa przyszłości, najhumanitarniejsze, najczystsze światopoglądy, obok najwznioślejszych dźwięków poezji natury—rozkosne tony liryki erotycznej; najserdeczniejsze, pełne żaru pieśni szczęścia i cierpienia narodowego, ponure głosy rozpaczliwego pesymizmu i radujące się Bogu hymny wzniosłej teodycei zlewają się tu w jedną wspaniałą całość, którą jaknajsluszniej nazwano „księgą ksiąg” i jako taką czczono.

Z tego literacko-historycznego stanowiska najlepiej da się podzielić literaturę biblijną na pisma historyczne,

poetyckie i prorocze. Do ksiąg historycznych zaliczyliśmy Pięcioksiąg, który z kolei dzieli się na pięć części (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium), następnie księgi Jozuego, Sędziów, Samuela, Królów, Ezry, Nehemjasza, oraz Kroniki. Wiążą się z nimi opowiadania poetyczne: Rut, Estera i Jonasz. Księgi poetyckie Biblii obejmują Psalmy, Przypowieści Salomona, jakoteż Treny, Pieśń nad pieśniami i Kaznodzieję; pisma prorocze zawierają mowy Jezajasza, Jeremjasza, Ezechjela i małych proroków: Ozjasza, Joela, Amosa, Obadji, Michy, Nachuma, Habakuka, Cefanjasza, Haggai, Zacharjasza, Malachjasza oraz Daniela.

Najdonioślejszą część literatury biblijnej stanowi naturalnie Pięcioksiąg, — „Zakon”, czyli Tora. Składa się on z pięciu ksiąg Mojżeszowych, z których pierwsza rozpoczyna się historją stworzenia i kończy się wywędrowaniem Izraela do Egiptu, druga opowiada o wyjściu z Egiptu, o zdarzeniach na górze Synaj i zawiera początek prawodawstwa, trzecia mówi przeważnie o prawach, dotyczących lewitów i kapłanów, i o służbie ofiarnej; czwarta zamyka prawodawstwo i historję wędrowki przez pustynię; piąta zawiera powtórzenie prawa i bogobojne napominania ludu. Słowy: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” — niech sobie nauka, jakimi chce, zarzutami obala tę kosmogonję — rozpoczyna się dla nas szereg opowieści, które zawsze odczytujemy z jednakową lubością, z tem samym wciąż wysokim zaciekawieniem, opowieści, wprowadzających nas w wielkie tajemnice potężnego świata prastarego, podniecających swą fantazją nasze zmysły, przejmujących nas owym podniosłym dreszczem, jaki powstaje pod swoistym wpływem biblijnej mowy.

Otwiera się przed nami raj. Śledzimy za prostem, w naiwności swej wzniosłem opowiadaniem, tak przedziwnie dostrajającym się do pierwotnych stosunków pierwszych ludzi. Słyszymy syk węża, słuchamy skarg Kaina, potop z szumem toczy przed nami swe fale, arka Noego wynurza

się zpośród zniszczenia, przyglądamy się zdumieni wieży Babel i z natężeniem przebiegamy dzieje trzech proajców, uchodzących za wzory dla swego plemienia, zarówno jak dla Greków wzorami byli bohaterzy pieśni homerowskich,—wielkodusznego wodza pasterskiego, Abrahama, pełnego prostoty Izaaka, dzielnego Jakóba. Przesuwa się przed nami jedna z najbardziej uroczych powieści—historja Józefa; błogosławieństwem wreszcie konającego ojca pokoleń, Jakóba, zamyka się efektownie pierwsza część owej wielkiej epepei.

Teraz staje przed nami Mojżesz, naprzód jako młodzian, następnie jako mąż, jako „mąż boży”, jak go po mistrzowsku oddało dłuto Michała Anioła. Widzimy go w świetnej jutrzence historii oraz w romantycznym półcieniu poezji, w rozmowie z swym Bogiem, z swym ludem, który wśród cudownych znaków wyzwala z więzów Micraimu i w dziwnych pochodach wiedzie przez pustynię. Ten życiorys sam przez się nową stanowi epepeę, pełną wspańskiego polotu i porywającej barwności! Na Horebie poczyna się posłannictwo jego, na Synaju dosięga ono zenitu, na Nebo dobiega końca. Lecz co za bogactwo treści życia zamyka się między temi trzema górami, zanim Mojżesz, sługa Boży, zmarł na rozkaz Pana w krainie Moabu. „I pochował go On w dolinie, w krainie Moabu, i żaden człowiek nie zna grobu jego po dziś dzień”. W tym obrębie zawarto całe wielkie prawodawstwo, 613 nakazów i zakazów, mających kierować ludem na każdym kroku jego życia i wznieść gmach państwa uspołecznionego, jaki i dla dzisiejszej polityki stanowi ideał odległej przyszłości. W tym też obrębie zamknięto historję błędnych wędrówek wzdłuż i wpoprzek puszczy, mowy, nauki i pieśni Mojżesza, którego postać, wkraczając z dziedziny poezji w sferę historii, przybiera tak olbrzymie rozmiary, że innego podobnego przykładu bodaj czy może dostarczyć historia świata. Bo też księga ta przedstawia nam okres bohaterów.

Czego nie sądzono Mojżeszowi—mowa o podbiciu ziemi obiecanej—tego miał dokonać Jozue: zwalczył on

i zwyciężył Kanaanitów. Historia więc jego, jako uzupełnienie, ściśle się łączy z Pięcioksięgiem. Z nią znów kolejną wiąże się księga Sędziów, obejmująca dzieje od śmierci Mojżesza do śmierci Jozuego, historję nowych walk z Kanaanitami i rozmaite inne epizody. W księdze Samuela, która się pierwotnie z dwu ksiąg składała i dopiero w 16 w. ponownie na dwie części została podzieloną, opowiedziano w dalszym ciągu historję Izraela od czasów proroka Samuela aż do pierwszych lat rządów królewskich. Samuel—postać to szlachetna i imponująca; namaszcza on osobiście dwu bohaterów, Saula i Dawida, na królów Izraela. Księgi Królów zawierają dzieje wszystkich królów, panujących po Dawidzie, do uprowadzenia ludu na wygnanie; rozpoczynają się więc od wstąpienia na tron Salomona i zamykają upadkiem państwa. Z Salomonem poczyna się dla Izraela nowa doba cywilizacyjna, wielkiej doniosłości stosunek ze światem, którego następstwem rozkwit sztuk i wiedzy. Za syna jego Roboama państwo się rozpada: Jerobeam staje na czele Izraela, gdy Roboamowi dochowują wiary tylko pokolenia Judy, Jerozolima, oraz kraj Benjamina. Odtąd dwa państwa, Judzkie i Izraelskie, stają wrogo naprzeciw siebie. Losy ich aż do upadku opowiadają księgi Królów, to z epiczną rozwlekłością i szczegółowością, to znów z zwięzłością kronikarską.

Okresem, następującym po wygnaniu babilońskim, erą wskrzeszenia religijnego ducha, zajmują się ostatnie księgi historyczne Biblii—Kroniki, jakoteż obie księgi Ezry i Nehemjasza, które prawdopodobnie tworzyły pierwotnie jedną całość; powtarzają one raz jeszcze historję od stworzenia i zamykają się odbudowaniem społeczeństwa żydowskiego.

Jako skromni maroderzy, następuje szereg opowieści poetyckich: pierwsza, mała księga Ruty, miłutka sielanka najczystszej wody, malująca w sposób iście idylliczny, jako moabitka Rut, prababka króla Dawida, wraz z swą teściową przybyła do Betlehem i tam zawarła związek małżeński;

druga, księga Jonasza, proroka, który otrzymał od Boga nakaz udania się do wielkiego miasta Niniwy, aby tu nawoływać do pokuty; trzecia, osobiwa, z trudnością dająca się objaśnić księga Estery, treść której pewnie wszystkim dobrze jest znana. Obok historycznych stają poetyckie księgi Biblii. Wspaniałe pieśni, wyborne sentencje, modlitwy poetyczne spotkać można również w utworach historycznych; pierwszy wszakże zbiór mamy w Psalterzu, zawierającym w 5-ciu księgach 150 psalmów. W dziedzinę poezji dydaktycznej wiodą nas Przysłowia Salomona, podczas gdy Pieśń nad Pieśniami stanowi dramatyczną idyllę burzliwej miłości, pełną dziecięcą prostoty i tkiwości uczucia, śmiałych obrazów i namiętnego żaru, szczerego porwy i polotu wyobraźni. Poważnie a ponuro kontrastuje z dramatem tym miłosnej wiosny ów potężny utwór dydaktyczny, znany pod nazwą Hioba i od dawien dawna zaprzętający umysły wszystkich badaczy Biblii. Do tegoż cyklu, do tegoż dydaktyczno-poetycznego kierunku należy też Kaznodzieja Salomona—Kohélet—którego bez wątpienia przypisać wypada późniejszej epoce, głębszemu na świat pogładowi. Na nim dobiega kresu poezja biblijna; echo jej narodowe budzi się jeszcze raz tylko w Trenach, które tradycja przypisuje prorokowi Jeremjaszowi.

Wszystko to, co w naszej „Księdze ksiąg” poznajemy jako *sztukę poetycką Hebrajczyków*, należy do pierwszych objawień geniuszu poezji wszechświatowej.

Uroczą a naiwną poezją ta mieści w sobie przedziwną sztukę, nieopisaną potęgę, głęboką prawdę, szczerą natchnienie, oraz tak pogłębione ujęcie natury, jakie rzadko można znaleźć gdzieindziej w starożytnej poezji.

Rzecz naturalna, iż twórczość poetycka wszędzie niemal przybiera tu szatę religijną. Natchnionymi tony wychwała przedewszystkiem jedność Boga, moc jego i wspaniałość. Lecz i pieśni ludowe o niewątpliwej potędze uczucia, hymny narodowe, poezje patryjotyczne, pieśni, sławiące miłość, wino, rozkosze życia i natury—wywierają

urok nieprzeparty, ilekroć otwieramy świętą księgę, która, podług pięknych słów Goethego, po to tylko daną nam była, „byśmy w niej, jak w innym świecie, mogli nabrać doświadczenia, byśmy w niej błędzili, oświecali się i doskonaliли”.

Okres wielkości narodowej Izraela był zarazem i dołą rozkwitu poezji hebrajskiej. Poezja ludu atoli stanowi nie tylko koronę jego kultury, lecz po większej części również źródło życia duchowego. Do poezji hebrajskiej twierdzenie to stosuje się w całej rozciągłości. Wywędrowała ona wraz z tym ludem na wygnanie i wróciła z nim do ziemi ojczystej. Jest ona zatem poezją narodowo-religijną w istotnem słowa tego znaczeniu, ile że wiara w Boga, władzę świata i kierownika losów Izraela, stanowi jej znamię zasadnicze, a wszystkie jej utwory przenika uczucie bogobojne.

A obok wielkich poetów spotykamy się w Biblii z wzniosłymi prorokami, którzy w całej literaturze starożytnej równych sobie nie mają! Nie są to wróżbici lub jasnowidzący, lecz szlachetni demagodzy, przez Boga natchnieni trybuni, obwieszczający ludowi słowo boże, każący zwyrodniałej epoce o ideach ducha i o moralnej wolności człowieka. Wiara ich w przyszłość ludzkości świętą jest i niezniszczalną. Jędrnemi i energicznemi słowy maluje Jezajasz święty pokój ludów, Ezechjel czyni to z ognistą fantazją, tkliwie i serdecznie—Jeremjasz, z religijnem ciepłem Habakuk i inni prorocy; wszyscy przeniknięci są jednym duchem, wyprzedzają przeto nie tylko swe czasy, lecz i całe stulecia, i, jako pełni bóstwa wieszczce, widzą to, co dopiero ma ziścić przyszłość odległa.

Ostatnim z proroków Izraela jest Malachjasz. Ideałem kapłana jest dlań „mąż, w ustach którego przebywa nauka prawdy, którego wargi nie wydają fałszu, który w pokoju i sprawiedliwości chodzi przed Panem i wielu od błędu odwodzi”. Ostatni z proroków zamyka swe przepowiednie napomnieniem, by przestrzegano prawa boskiego—palla-

djum Izraela: „Pomnijcie na naukę Mojżesza, sługi mojego, którą mu dałem na Horebie, jako ustawę i prawo dla całego Izraela! Otóż pošlę wam proroka Eljasza, zanim nadejdzie dzień Pana, wielki a straszny; nawróci on serca ojców ku dzieciom, a serca dzieci znowu skłoni ku ojcom!” Subtelny to rys poetycki, iż ostatni z proroków zakończy swą działalność wspomnieniem o pierwszym i że literatura profetyczna zamyka się aluzją do ery mesjanicznej, która miała ziścić ideał proroków.

Księga święta, w której zgromadzono czcigodne resztki tej poezji, z łatwością mogła stać się podwaliną wielkiej literatury. Wszystko się w przyszłości musiało podporządkować wyższym jej widnokręgom; została ona kierowniczką życia, zwierciadłem twórczości ludu, którego losy nader ściśle były związane z jej losami. Nie wiadomo, w jaki sposób i kiedy pisma biblijne połączone zostały w jedną całość, w „kanon”. Przypuszczają nie bez pewnej słuszności, iż dokonali tego uczeni, soferim, w okresie 200—150 r. przed Chr. Pierwsze greckie tłumaczenie Biblii, będące jednocześnie pierwszym przekładem w literaturze powszechnej,—zwane *Septuaginta* od 70 czy 72 tłumaczy, jacy podług podania przełożyli Pismo w Aleksandrii za Ptolomeusza Filadelfa,—zawiera już Pięcioksiąg, Proroków i wszystkie inne pisma biblijne.

Tu rozpoczyna się drugi okres literatury żydowskiej, który nazwać można „żydowsko-hellenistycznym”. Język hebrajski przestaje być językiem ludu; jest on odtąd tylko językiem świętym i uczonym. Duch żydowski poraz pierwszy stanął wobec greckiego. Sem z Jafetem albo się sobie po bratersku rzucali w objęcia, albo też wrogo stawali naprzeciw siebie. Gdy atoli nauki Hellady wcisnęły się do podbitej Palestyny, gdy filozofja jej nęciła ku odstępstwu, gdy nawet usiłowano przemocą wprowadzać kult pogański, duch żydowsko-proroczy rozwinął się naraz przed zdumionymi filozofami. Z mieczem i słowem wstąpiono w szranki w obronie judaizmu; język ludowy, wówczas aramejski,

na którym greccyzna w wielu rzeczownikach wycisnąć zdołała swe piętno, nie przyjął żadnego czasownika greckiego, a wreszcie prawda Izraela, pod postacią nauki Chrystusa, podkopała dumny gmach poganizmu. Oto najtrafniejsza charakterystyka owego okresu literatury, który ciągnie się przez trzy mniej więcej wieki, bo do 100 lub 150 r. po Chr., który wszakże na rozwój następczy literatury żydowskiej wybitniejszego nie wywarł wpływu. Na epokę tę przypadają wszystkie *apokryfy*, których, jako przechowanych już tylko w przekładzie greckim, nie wcielono do Kanonu Starego Testamentu. Tu należą: Księga mądrości syna Syracha, Księga mądrości Salomona, Księgi Barucha, Tobjasa, historia bohaterskiej Judyty, trzecia księga Ezry, dodatki do ksiąg Estery i Daniela, cztery wreszcie księgi Machabeuszów. Pod względem estetycznym pisma te należą częścią do poezji dydaktycznej, częścią do literatury historycznej.

Od większości pism tych wieje duch jakiś obcy, już nie ów czysty, biblijny; w szczegółach swych historycznych trącą mocno pierwiastkiem legendowym,—ba, różnicy między celowo zmyśloną historją a prawdziwą, istotną, nie można w bardziej pogładowy uprzytomnić sposób, jak właśnie porównywując apokryfy z biblijnymi księgami historycznymi; a przecież niejedno z piśmiennictwa tego zasługiwałoby mimo to na większą uwagę, już choćby dla religijnego swego charakteru,—a przede wszystkim księga mądrości Jozuego, syna Syracha, której wartość etyczna stawia ją tuż obok Pisma świętego. Księga Judyty jest jednym z najpiękniejszych pomników starej literatury żydowskiej. Bohaterka ta, to żydowska Joanna d'Arc. Uczciła ją nie tylko poezja współplemieńców, lecz i wizerunki artystyczne znacznie późniejszych czasów. Większość pism innych ma za przedmiot oczekiwania mesjaniczne; nad całą literaturą ciąży powiew zaduszny, jak przed zbliżającą się burzą, a jednocześnie duch bolesnej rezygnacji, jaki drgał niewątpliwie w sercach ludzkości w okresie, gdy stare religje chyliły się ku upadkowi, a zpośród ich ruin

nowa się wylaniała wiara, wobec zwycięskiej potęgi której zblednąć musieli i zblaknąć tak niegdyś serdecznie czczeni bogowie.

Słusznie porównano apokryfy do złotego pierścienia, łączącego Nowy Testament z Starem Przymierzem. Ogniskiem życia umysłowego była teraz już nie Palestyna, lecz Aleksandrja w Egipcie, gdzie podówczas przemieszkiwało do 300,000 żydów. Ztąd to literaturę tę nazwano również *żydowsko-aleksandryjską*.

Należą do niej najlepsi nowoplatonicy, a przede wszystkim *Filo*, (ur. około 20 r. przed Chr., zm. około 54 po Chr.), od którego datuje alegoryczny wykład Biblii oraz żydowska filozofja religijna, *Arysteas*, *Pseudophokylides*, następnie beletryści, jak *Ezechjel*, dramaturg, *Jazon*, *Filo starszy*, *Arystobul*, krzewiciel filozofji arystotelicznej, *Eupolemos*, historyk, a wreszcie może i *Sybilla żydowska*, która, pragnąc obwieszczać prawdy Judaizmu, posługuje się wyroczniową formą pogan i widzenia swe apokaliptyczne głosi w obrazach greckich. Frazesami biblijnymi, a z polem proroczym przepowiadała ta Sybilla przyszłość Izraela i ludów, które kiedykolwiek zostawały z nim w stosunkach. Burza dziejowa rozwiała wszystkie niemal te utwory i oszczędziła z całej literatury hellenizmu żydowskiego szczupłe zaledwie szczątki. Lecz i z tych ubogich świadectw dziwnie ruchliwej, wzburzonej epoki poznać możemy wybitnie swoistego ducha, przenikającego żydowsko-hellenistyczną literaturę, która obok wiernego przechowania tradycji religijnej, torowała drogę wyższemu, duchowemu pojmowaniu zakonu i filozoficznemu zgłębieniu słowa biblijnego, która wreszcie usiłowała bronić judaizmu przeciw napaściom pogan.

Najznakomitszą postacią owego czasu jest niewątpliwie żyd *Filo*, w którym hellenizm żydowski ześrodkowuje się ze wszystkimi swemi zaletami i wadami. Teozofję, na którą złożyły się filozofje Grecji i Wschodu, łączy on w jednolity system, a jego wykład alegoryczny Biblii

świadczy o dojrzałości umysłu, zarówno jak i głębokiej wierze. Idea Boga nosi u niego wybitne piętno filozoficzne. Bóg jest stwórcą wszech rzeczy. Atoli jako stwórca świata występuje on z swej jaźni i utożsamia się z „logosem”, stanowiącym ogniwo między dwiema własnościami boskimi—potęgą a dobrocią. Dalszy rozwój tego systemu był prawie niemożliwy na gruncie judaizmu, odbywał się natomiast na innym gruncie; latorośle idei logosu wpływały zapładniająco na filozoficzny światopogląd jeszcze w wiekach średnich.

Że się ten prąd umysłowy rozplynał później w chrystjanizmie, wynikało to prawdopodobnie głównie z winy obcych pierwiastków, którymi zwolna nasiąkał, i które zbyt pohopnie zaszczeptał tradycyjnym swym poglądom.

Niezależnie wszakże od tego w Palestynie zcicha a skutecznie działało słowo biblijne; badanie jego i tłumaczenie stanowi dziedzictwo domu Jakóbowego, który nie dał się usidlić syrenim dźwiękom hellenizmu. Badanie to, *Midrasz* zwane, zwolna rozpada się na *Halachę*, która porządkuje i ustala prawne postanowienia zakonu i *Hagadę*, opracowującą słowo biblijne podług motywów etycznych i historycznych. Oba te kierunki umysłowe prowadzą w dalszym ciągu pracę *Zakonu* i *Proroków*. Halacha zawiera tak tradycyjne, uzupełniające słowo Pisma twierdzenia, które, jako prawo ustne, istniały równoległe obok pisanego, jak i rozprawy, wywołane w akademjach i uczelniach przez dążenie do ostatecznego twierdzeń tych ustalenia. Hagada natomiast mieści podania, legendy, baśnie, gnomy, parabole; jest ona poetyczną, gdy pierwsza prawodawczą częścią literatury *talmudycznej*, w której rozległe kruzganki wstępujemy właśnie, a która w przeciągu lat prawie tysiąca wypełnia pełen doniosłości trzeci okres piśmiennictwa żydowskiego.

Samo się przez się rozumie, iż okresy te w rzeczywistości nie dają się tak dokładnie odgraniczyć, jakby można

było sądzić z szematycznego przedstawienia rzeczy. Na progu np. tej epoki stoi słynny historyk żydowski, Józef Flawjusz (ur. w 37 r. um. po 95 r. po Chr.), żyd zapalony i jednocześnie przyjaciel Rzymian, historję swego ludu spisujący po grecku, postać tak dziwna, jak cała epoka ówczesna, w której to wśród szyderczego śmiechu takiego Lucjana zapadał się stary świat bogów Olimpu, świątynia Jerozolimka ginęła w płomieniach i wylaniała się nowa nauka syna cieśli z Nazarett.

Naprzeciw tej dwuznacznej postaci w pełnym blasku stają koryfeusze literatury talmudycznej, *Hillel* (ur. około 75 przed Chr. um. około 5 po Chr.) i *Szamał*, *Jochanan syn Zakkaja*, *Gamaljel* (um. 88 r. po Chr.), *Jozue syn Chanani*, słynny *Akiba* (um. 135 po Chr.), później *Jehuda* (135—219 po Chr.), ksiązę (nassi), przyjaciel cesarza-filozofa, Marka Aureljusza, redaktor *Miszny*, miarodajnego kodeksu praw, co zpośród wszystkich zbiorów misznowych jeden tylko zdołał zachować moc obowiązującą; następnie *Meir* bajkopisarz, *Szymon syn Jochaja*, któremu niesłusznie przypisywano później wprowadzenie mistyki—*Kabbaty*, dalej jeszcze *Chija*, *Rab*, *Samuel*, równie wybitny jako lekarz, jak i nauczyciel prawa, *Jochanan*, domniemany redaktor talmudu jerozolimskiego, *Asze* i *Abina*. *Asze* był prawdopodobnie redaktorem *talmudu babilońskiego*, który, w przeciwstawieniu do talmudu jerozolimskiego, sam tylko zachował powagę wśród Żydów, jakkolwiek dzieło to nigdy nie doczekało się kanonicznego zamknięcia.

Pod względem wewnętrznego rozwoju, rozpada się okres literatury talmudycznej na cztery wielkie epoki, w ścisłym pozostające związku z rozkwitem studjów nad Zakonom. Pierwszą jest epoka Tanaitów; ciągnie się ona przez dwa wieki, poczynając mniej więcej od upadku państwa żydowskiego i założenia akademji w Jabneh, aż do Jehudy I. Aczkolwiek już i wcześniej nazywano Tanaitami wybitnych nauczycieli prawa, wpływ wywierających na metodyczny rozwój systemu swej nauki,—a to od cza-

sów Szymona Sprawiedliwego,—jeżeli jednak chodzi o słuszność historyczną, sprzęgnąć należy początek tej epoki z imieniem Jochanana syna Zakkaja, wielkiego nauczyciela, który po upadku państwa powołał judaizm do nowego życia. Doba ta obejmuje cztery pokolenia; wyrazem jej i uwieńczeniem—Miszna.

Epoka druga obejmuje czasy Amoraitów, mówiących, a ciągnie się od zakończenia Miszny i założenia wielkich akademij w Babilonie do ukończenia Talmudu, w którym to dziele olbrzymiem zamknęli Amoraici pracę umysłową własną i wszystkich poprzedzających czasów. Epoka ta, na którą się złożyło sześć pokoleń Amoraitów, trwa trzy niemal stulecia.

Po zamknięciu Talmudu badacze i nauczyciele Prawa mianują się już tylko Saboraitami, t. j. mniemającymi. Nauczających zastąpili skromnie mówiący, tych zaś—mniemający. Działalność Saboraitów rozpościera się na półtora wieku.

Po nich następują Gaonowie, nauczyciele Zakonu, duma i ozdoba Izraela w okresie Rozproszenia. Znamieniem charakterystycznym tej epoki jest ożywiona praca na polu gromadzenia i porządkowania materiałów w różnych kierunkach.

A więc do dwudziestu pokoleń pracowało społeczeństwem i bez przerwy nad owym niezmiernym dziełem; nauczyciele i uczniowie, księżęta i rzemieślnicy, żydzi babilońscy i palestyńscy z całym zamięłowaniem, z jednakowem poświęceniem pracowali nad Talmudem.

Talmud! Słowo łatwe do napisania, tak popularne, a jednak tak trudne do wytłomaczenia. Porównywano go z czasopiśmem, z protokołami posiedzeń wielkiej akademji nauk, z wieloma innymi utworami,—a jednak nie dotknięto jądra rzeczy. Bo też w swej osobliwej, dziwnej swoistości Talmud nie może być dokładnie zrozumiałym dla spółczesnego umysłu; wcale się też nie dziwię dominikanowi 16 w., Henrykowi ze Sjeny, który go uważał

za rabina i uczony o nim traktat rozpoczął od słów: „Ut narrat Rabbinus Talmud”.

Zewnętrznie stanowi talmud rezultat sześciowiekowej przeszło gorliwej pracy umysłowej, nieprzerwany komentarz do Miszny, co prawda, ani metodyczny, ani systematyczny, lecz swobodny, niekrępowany, taki właśnie, jakimi były w uczelniach dyskusje o Prawie biblijnem. Zdumiewająca bystrość, drobiazgową subtelność dyskusje te znamionuje. Obok głębokich, doniosłych myśli znaleźć tu można najdziwniejsze przepisy i najosobliwsze mniemania, szczytne światopoglądy kojarzą się z największą drobnostkowością, a wszystko to przeplatają opowieści poetyczne, wdzięczne legendy, drastyczne anekdoty, oraz niezliczone, a pełne polotu sentencje. Najdziwniejszy to pomnik literatury ze względu na swe koleje; żadnej bowiem książki nie nie- nawidzono tyle i nie prześladowano, nie zapoznawano i nie pogardzano, a z drugiej strony żadnej tak nie uwiel- biano i nie czczono—a przedewszystkiem tak mało nie pojmowano, jak nieszczęsny ten Talmud.

Dla Żydów i ich literatury był on niewątpliwie nie- miernej doniosłości. Można powiedzieć śmiało, bez obawy spotkania się z uzasadnionym zarzutem, iż Talmud to właśnie był podpora judaizmu! Prawda to, iż zajmowanie się nim nadmiernie absorbowowało energję umysłową, że na- dało Żydom zbyt jednostronny kierunek myślowy, nie mniej wszakże prawdziwym jest i to, co wypowiedział słusznie jeden z historyków literatury: „Gdziekolwiek wskutek nie- przyjaznych warunków zbywało na ogólnej działalności naukowej, gdziekolwiek wogóle Żyd wyłączonym był od udziału w publicznem, politycznym życiu, tam studja nad Talmudem oświeżały i czyniły zdolnym do pracy ducha żydowskiego; chroniły go one od niebezpieczeństwa pogrą- żenia się w jałowych szperaniach lub apatji umysłowej. Studja talmudyczne po większej części wrogo stawały na- przeciw mistycyzmu; najznamiensci natomiast znawcy Tal- mudu w czasach lepszych niejednej doniosłej dokazali

rzeczy również w dziedzinie nauk. Jeśli się Żydom powiodło najcięższe przeżyć czasy, zachować swą wiarę wobec najsroźszych prześladowań i z podziwu godną sprężystością umysłu przyjąć udział w duchowej pracy swego czasu z pierwszym promieniem światła, jaki przeniknął do za-sklepionego Getto,—zawdzięczają to oni w większej części studjom nad Talmudem.”

W tym to tylekroć zapoznanym Talmudzie, a obok niego i w Midraszu zakwitł kwiat Hagady...

„Gdzie przepiękne stare klechdy,
Rajskie baśni i legendy,
Męczeństw ciche opowieści,
Śpiew solenny, zdania mędrców,
Hyperbole takie dziwne—
Wszystko jednak wiarą tchnące,
Wiarą wrzące... Jak to lśniło,
Jak obficie się pleniło!...

I szlachetne serce chłopca
Zdjęła naraz dzika jakaś,
Osobliwa jakaś słodycz,
Ból przedziwny, a rozkoszny;
Tajemniczym zdjął go dreszczem
Świat ów błogi, niepojęty
Olbrzymiego objawienia,
Co poezji miano nosi”...

Jeśli surową Halachę porównano do żelaznej twierdzy, okalającej Prawo żydowskie, dla jakiego każdy z tego ludu, którego przodkowie stali u stóp Synaju, chętnie i radośnie oddałby ostatnią krwi kroplę,—to uśmiechnięta Hagada wydaje się jako labirynt bujnych a pełnych wonności ogrodów róż, snujący się pośród pierścienia murów Talmudu. Stosunek pierwszej do ostatniej uzmysławia wdzięcznie jedno z opowiadań midraszowych: Zeszło się przypadkowo w pewnym mieście dla głoszenia swych nauk dwóch rabinów, Chija bar Abba i Abbachu, pierwszy



halachista, drugi hagadysta. Dokoła ostatniego cisnęły się tłumy, Chija zaś z swą Halachą był niemal osamotniony. Wówczas Hagadysta pocieszył zmartwionego Rabbi następującą przypowieścią: Przybyło do miasta dwóch kupców i wystawili swe towary na sprzedaż. Jeden miał perły i drogocenne kamienie, drugi pstre ozdoby—łańcuszek, pierścionek, wstążeczkę. Do kogo się też lud cisnął?—Dawniej, gdy troska o życie nie stanowiła jeszcze gorzkiego musu, mogło być dość ochoty do głębokiego słowa nauki, dziś lud szuka rozradowania w błogosławieństwach i poeciach!

W swobodzie, jaką tchnie Hagada, spoczywa istotna przyczyna jej wdzięku. Nie była ona, jak Halacha, skrepowana formą i wyrazami. Była swobodną, jak swobodną być musi wszelka poezja, aby pełnym dźwiękiem rozlegać się mogła. Zawładnęła całą Biblią ze wszystkimi jej tonami i barwami, cała Biblija była dla niej nieskończonym szeregiem tematów do najcudowniejszych, najkapryśniejszych warjacyj. Emanuel Deutsch, doskonały znawca Talmudu i Midraszu w następujący sposób przedstawia czynność Hagady: „Każdy wiersz (Bibliji), każda część wiersza mogła być dla niej ramą nieba i ziemi,—dość było na to jednego wyrazu, byleby ją zastanowił doniosłością swej treści. Zatapiała wzrok swój w Bibliji coraz głębiej i głębiej i, jak z purpurowego dna morza, wzniosła się obfitość zdarzeń, które przeczuwała, o jakich marzyła—cały przebrzmiały przepych Syonu, góra Morja z nieopisanie wspaniałą świątynią, kapłani odprawiający przeświątą swą służbę, tryumfalne chóry lewitów, świetlny orszak wieszczów, królowie z błyszczącymi koronami, blade postacie ojców i matek, święta Jerozolima w ruinach, siedząca samotnie w nocy i tonąca w nieustannym płaczu, Syon wreszcie w Dniu ostatnim, gdy sztandar Jehowy znowu w glorii powiewa z gór jego, gdy wszystkie, wszystkie ludy płyną ku niemu ożywione jedną myślą służenia jedyńemu Bogu,—wszystko to i wiele, wiele innych jeszcze rzeczy. Lecz jako

trwożny chór finałowy coraz to wśród tych obrazów rozbrzmiewało: Nad wodami Babilonu siedzieliśmy i płakaliśmy, harfy nasze zwisały z wierzb żałobnych...”

Wizerunek ten przekonywa nas, iż w tym midraszu—świątynicy starożytnej żydowskiej poezji ludowej—ukrywa się coś w rodzaju literatury zbiorowej, nie mającej nic sobie równego.

W poezji tej wszakże tkwią również załączki naszego *rytuału modlitewnego*. Wszystko, co do tej należy dziedziny, przemawia do nas poważnie i uroczyście. Ceremonjał służby bożej w świątyni wraz z swem skupieniem i zewnętrzna świetnością (Aboda) stanowi punkt wyjścia tej poezji. Poezje sztuczne są wyłączone; nie znajdujemy nigdzie przykładu świadomego opracowania przedmiotu poetyckiego. Pieśni te są jeszcze wolnemi dziećmi natury; są to proste, przezrocze, pozbawione ozdób formuły modlitewne, legendy tradycyjne, opowiadania bajeczne. Zrzadka tylko nieśmiało i wstydliwie wznosi czoło jaki pączek liryczny; utajona przecież poezja Hagady większą ma wartość i głębsze znaczenie, aniżeli lękliwe próby poezji sztucznej. Za tło jej służy stale wspaniałość Syonu; do niego wystosowane są skargi i żale, do niego cała się zwraca nadzieja. Wiersz psalmu: „Jeżeli cię zapomnę, Jerozolimo” jest odtąd zwrotką, która się jak nić czerwona snuje po przez całą tę poezję—czy nazywa ona Izraela winną latoroślą, drzewem oliwnem, albo gołąbką, czy wystawia naukę Syonu jako światło, lub jako różę, czy prawi o radosnej młodości i starości bezsilnej, o błogości życia i o jego znikomości, czy szuka pierwszej pieśni, jaką człowiek ku czci Boga zanucił, lub też pierwszej modlitwy, z którą w strapieniu serdecznem zwróciła się kobieta do Najmiłosierniejszego, czy wyrzuca ludom, że wnoszą hymny radosne, gdy Izrael brnie wśród fal morskich, czy idzie za radą odważnego wieszczca i przez jego usta woła do ludu nieszczęsnego: „Idź i spocznij, aż nadejdzie kres, że powstaniesz w swym udziale na końcu dni; oło bowiem ci, co spali pod ziemią,

przebudzą się, ci, co wiedli wielu do poznania, zajaśnieją, jak światło niebieskie, a ci, co mogą współdziałać w dobrem, zapromieniają, jak świetlne gwiazd orszaki!"

W związku też z poezją, zgromadzoną w *Midraszu*, rozwija się i nadal liturgia Judaizmu; wyrabia się styl wznioślejszy, w prostych formach swych zwrotów bardzo zbliżony do poezji biblijnej, a pod względem porywającego swego działania pośredni między wielkimi tradycjami liryki psalmów a nowotworami poezji modlitwowej, jakie spłodziły potrzeby religijne późniejszych pokoleń. Poezję tę, poczynając od okresu zamknięcia Biblii, nazywają *nowohebrajską*, w przeciwstawieniu do zebranej w Biblii poezji starohebrajskiej.

Bezimienna ta poezja ludowa snuła swój wątek tysiąc lat przeszło, a z płodów jej zestawiono później wiele dzieł obszernych, z dodaniem rozmaitych tytułów: *Midrasz Rabba*, *Pezikta*, *Tanchuma* i t. p. Zbieranie to rozpoczęło się około 700 r., a więc kawał czasu po ukończeniu Talmudu; wprowadza nas ono niepostrzeżenie do czwartego okresu literatury żydowskiej, w jej wielką, złotą erę, trwającą mniej więcej od 9 do 14 w. i noszącą w sobie—zgodnie z prawami wszelkiego ludzkiego czynu i bytu,—zawiązek, kwiat, oraz uwiąd.

Widownią okresu tego jest Azja Zachodnia, Afryka, poczęści Włochy i Francja, przedewszystkiem zaś Hiszpanja, gdzie dzięki Arabom rozwinęło się bujnie życie kulturalne, które nieoceniony wpływ wywarło na całą naszą oświatę. „Poraz już drugi wciągnięci zostali Żydzi do wielkiego ruchu narodowego; w 200 lat po Mahomecie tak w Kairówanie, jak w Bagdadzie, jednym mówili językiem, mianowicie arabskim. I znowu został język pośrednikiem między literaturami żydowską a wszechświatową, i wyższe umysły obu narodów z jego pomocą wzajem na się oddziaływały. Jak niegdyś po grecku, pisali Żydzi dla braci swych obecnie po arabsku; jak wówczas, tak i teraz cywilizacja panująca w naśladowaniach swych i kontrastach wytworzyła po-

dobnąż wśród Żydów cywilizację.” Jakkolwiek ciekawem byłoby dotknąć tu wyników owego niezmiernej doniosłości procesu oddziaływania, możemy wszakże zająć się tylko literaturą żydowską. Na progu okresu tego i tym razem stoi postać znakomita—myśliciel *Saadja* (892—942), pierwszorzędny pisarz i filozof religijny, wielce uzdolniony gramatyk i poeta.

Czasy jego pełne są ustawicznych walk z nowopowstałą sektą żydowską—*karaitami*, którzy od czasu wystąpienia *Anana* (751) rozpoczęli kampanję przeciw zwolennikom Talmudu. Hasło Anana: „Badajcie gorliwie Pismo” żywy znalazło oddźwięk w kołach żydowskich. Aczkolwiek Karaici zaskorupili się później w swych dogmatach, mają oni jednak tę zasługę, iż wysunęli ponownie na plan pierwszy studia biblijne, że oddawali się egzegezie i filozofji religijnej, i że przez swą polemikę zmuszali przedstawicieli Żydostwa rabinicznego do pracy naukowej. W osobie Saadji znaleźli oni potężnego przeciwnika. Zasadę jego w dziedzinie filozofji stanowi pogodzenie i złączenie wrogo wobec siebie stojących idei; dla Karaitów tylko nie zna on litości, przeciwko nim występuje z najostrzejszą bronią polemiki, którą jeśli mniej udolnie, z niemniejszą wszakże odpierali zaciekłością.

Saadja był też między rabinami pierwszym tłumaczem Biblii na język arabski. Z tłumaczenia jego i komentarzy pojedyncze tylko drukowano części. Miłośnik swobody i szczerości w życiu, traktował on również i w swem tłumaczeniu słowo Pisma tak swobodnie i nieprzymuszenie, jak tego—zdaniem jego—wymagał „wdzięk arabskiego języka”; stawia on sobie, jako zasadę naczelną, iż „wszystko, cokolwiek się w Piśmie świętem znajduje, należy rozumieć podług znaczenia naturalnego i prostego słów tłumaczenia”. Nie przeszkadza mu to jednak wielu miejscom odmienne, łagodniejsze nadawać znaczenie. Zasady swe podstawowe w polemice streszcza on krótko a węzłowato w następującem zdaniu: „Oprócz słowa biblijnego, dwa tylko jeszcze

posiadamy źródła poznania: jedno słowo to poprzedza— jestto źródło rozumu, drugie po niem następuje—to źródło tradycji”.

Następuje po nim *Szerira*, któremu zawdzięczamy pierwiastki historii literatury talmudycznej, a za nim długim szeregiem, prócz syna *Hai Gaona* (930—1000), prawowiernego nauczyciela Zakonu, dążą sławni lekarze, nauczyciele prawa, leksykografowie, badacze Talmudu i gramatyki. Koło, jakie literatura żydowska zatacza, nader jest rozległem: mieści ono teologję i filozofję, egzegezę i gramatykę, poezję i prawoznawstwo, a nawet astronomję i chronologję, matematykę i medycynę. A wszystko to podporządkowuje się duchowi judaizmu i z niego bierze natchnienie. Szkic niniejszy wyglądałby jak suchy katalog, gdybyśmy chcieli wymienić bodaj najwybitniejszych tylko uczonych owego czasu. Musimy poprzestać na ogólnikowem naszkicowaniu całego obrazu i wymienimy filary tylko tego okresu, o ile najbardziej przyczyniły się do rozwoju filozofji, teologii lub poezji.

Aczkolwiek Semitom wręcz zaprzeczają udziału *w czysto filozoficznej pracy myślowej*, na to jednak każdy się zgodzi, iż Żydzi to pierwsi wnieśli do Europy filozofję grecką, że ją tam rozpowszechniali i opracowywali, zanim jeszcze kierunki te znalazły wybitnych przedstawicieli wśród Arabów. Usiłując następnie przedewszystkiem pogodzić filozofję z własną religją i bronić jej przeciwko nowopowstałej sekcje Karaitów, nadali oni nauce arystotelesowej piętno zupełnie swoiste, dzięki któremu filozofja ta stała się dla nich niejako narodową. Niezaprzeczenie również dzieła Żydzi z Arabami zasługę zachowania i krzewienia w ciągu całych stuleci wiedzy filozoficznej, oraz wywierania przez długie czasy cywilizacyjnych wpływów na świat europejski.

Że Żydzi nie zbyt gorliwie przykładali się do dziejopisarstwa i historii literatury, nie należy upatrywać w tem zaraz braku zmysłu historycznego. Należałoby raczej objaw ten przypisać cierpieniom i prześladowaniom, na jakie

byli wystawieni. Zanim, ochłonawszy po jednej kłęsce, mogli przystąpić do spisania swych cierpień, nowa nad ich głowami wybuchła burza. Dzieje literatury średnio-wiecznej żydów stanowią jednocześnie własną ich historję, której drogowskazem są tylko krwawe ślady i źródle łez. U źródeł wszakże tych łzawych potoków siedzi, zawodząc żale, genjusz poezji żydowskiej. „Wschód jest na wygnaniu pośród krajów Zachodu; z łez tęsknoty za ojczyzną sączy się poezja żydowska”, wyrzekł pięknie Franciszek Delitzsch, pierwszy, co z zamiłowaniem zwrócił się ku tej poezji.

Trójgwieździe: *Salomon Gabirol*, *Jehuda Halewi*, *Mojżesz ben Ezra*—stanowi koronę tej poezji. Za skromne pierwsze pobożnej twórczości mogą uchodzić poeci *Abitur* i *Adija*, jakoteż poetka *Kasmuna*; pierwszy w języku hebrajskim, dwoje ostatnich—w arabskim opiewali chwałę Boga i cierpienia swego ludu.

Rzecz prosta, że poezja żydowska odznaczała się przeważnie charakterem religijnym. Przeważnie, lecz nie wyłącznie. Gmach tej poezji liturgicznej budowali wielcy myśliciele, mężowie, uzbrojeni w wiedzę filozoficzną, genialni poeci. Treścią jej było wysławianie Pana i żal za Syonem. Nigdy może ból z powodu straconej ojczyzny nie przybierał barw gorętszych, dźwięków głębszych, niż to ma miejsce w tej poezji, która, idąc to za prorokami, to za psalmistą,—dzieli się na *Piut* i *Selicha*. W różnobarwnym szeregu przewijają się pieśni nadziei i rozpaczy, hymny zemsty i pokoju ludów, skargi z powodu pojedynczych prześladowań i żale za zburzonym grodem Syonu; o materiały historyczne, służący za podwalinę wszystkim tym utworom, aż nazbyt gorliwie troszczyli się władcy i kapłani średniowieczni „tak w państwie mahometańskiego króla królów, jak w państwie apostolskiego sługi sług”. Losy więc nadały poezji tej klasyczną, wybitnie narodową cechę. To, co my nazywamy „homerycznem”, historia literatury, mówiąc o pewnych synagogałnych pieśniach, oznacza mianem „kaliryzmu”; miano to pochodzi od mitycznego prawie

M = !
Kobietta

poety Eleazara ha-Kalir (ok. 800), wślad za którym w nieskończonym szeregu—do 16 czy 17 wieku—dążą poeci francuzcy i niemieccy.

W utworach tych treść nieraz przerasta formę i ją przygniata. Podobne są one do owych gigantycznych pomników, sterczących jako świadki szarej przeszłości, do „martwych, wielograniastych kawałów skał, nieregularnych, lecz przedziwnie z sobą spojonych, cementem i wapnem skutych, jakby dłonią olbrzyma, że łączą się wzajem, tajemnicze w swem przeznaczeniu i całej swej postaci.” Kalir więc—jak się rzekło—wzorem stał się dla niemiecko-francuzkiej poezji synagogalnej, podczas gdy rytuał żydów hiszpańskich uchylił się od jego wpływu. W ten sposób dwa powstają prądy w poezji religijnej w różnych krajach, gdzie Żydzi nową znaleźli ojczyznę. Różnica cechująca oba te główne kierunki twórczości polega,—że użyjemy pięknego wyrażenia Rapoporta,—na tem, iż w utworach hiszpańskich dusza przemawia do swego Stwórcy, w piutach zaś francuzkich i niemieckich lud izraelski modli się do swego Boga.

Obok tej religijnej rozkwitła wszakże i świecka poezja; przyswoiła ona sobie rym i prozodję, uprawiała wszelkie gatunki twórczości i do zakresu swego wcieliła wszelki materiał poetycki. Pierwszym jej przedstawicielem jest *Salomon Gabirol*...

„Słowik ów, co pieśczośliwie
Swe miłosne piosnki dzwonił
Pośród cieniów, jakie słała
Sredniowieczna mroczna noc;

Słowik on rozmyślał tylko
O swym boskim oblubieńcu,
Przed nim miłość swoją kwilił,
Jemu chwalby swoje wznosił”...

Salomon Gabirol (1020—1070) jest też pierwszym poetą „weltszmercu!” „Hymny i śpiewy, pieśni pokutnicze i modlitwy, treny oraz pełne nadziei i tęsknoty pienia przyszłości tworzył on w najróżnorodniejszych zwrotach i postaciach

Znamieniem, nawskroś je niemal przenikającym, jest ponura powaga, surowy ascetyzm, wyrzekający się bezwzględnie wszelkiego blasku, wszelkich oślepiających barw życia, tudzież pełne pokory, z głębi świadomości duszy ludzkiej wytryskające oddanie się Bogu.”

Lecz i wybitnym myślicielem jest Gabirol; jego „Źródło życia” przełożył, przy pomocy chrzczonego Żyda, Jana Avendaetha, archidjakon Dominik Gundifalvi w r. 1150 na język łaciński, przekształciwszy imię autora na Avencebrol, z kąd powstało później nazwisko Avicebron. Dzieło to było kamieniem węgielnym filozofji scholastycznej, jakkolwiek żaden ze Skotystów, czy Tomistów, chwalać je, lub zwalczając, nawet się nie domyślał, iż pod mianem Avicebron ukrywa się Żyd. Badaniom dopiero nowszych czasów, do jakich zachęcił S. Munk, sądzono rozwiązać zagadkę i zdjąć z Gabirola cudzą sukienkę. Nie dość wszakże na tem! Podobnież, jak scholastyczni filozofowie Średnich wieków, tak też i pesymistyczny myśliciel czasów nowych nie może z pół pesymistycznego swego płaszcza otrząsnąć nienawistnego żyda. Gabirol bowiem uprzedził Schopenhauera—niech się ten ostatni, ile chce, oburza, i przeciwko temu protestuje—w nauce o woli o lat ośmset z górą.

Co do jego poezji, dotąd za miarodajny uchodzi sąd Chariziego, o którym jeszcze pomówimy: „Salomon Gabirol zwie siebie w swych utworach małym; wszyscy jednak wielcy są wobec niego mali; podobnego mistrza słowa nie znaleźć nikomu. W porównaniu z nim żaden z poetów jego czasu nie posiada treści; ów mały jest pod względem potęgi jedynym księciem. Dosięgnął on najwyższego szczytu sztuki twórczej. Zrodziło go krasomówstwo i wraz z rozumem kołysało na kolanach; powijając go nicią purpurową, zawołało: Naprzód, synu pierworodny, krocź ku zwycięstwom! Pieśń poprzedników nędzną jest wobec jego pieśni, z następców żaden mu dzielnością nie sprostą. Późniejsi piewcy byli uczniami natchnionymi jego wieszczym duchem, on

Rzut oka na literaturę żydowską.

zaś pozostał królem, wzniosłym, wielkim,—pieśń nad pieśniami należy do Salomona.”

Obok Gabirola stoi *Jehuda Halewi* (ur. około 1086), jedyny może poeta żydowski, którego zna i historia literatury powszechnej; losy jego wszystkim są wiadome choćby z poetycznej relacji Henryka Heinego...

„O tak, był on wielkim piewcą,
Czasów swych pochodnią, gwiazdą,
Światłem, słońcem swego ludu;
Był to pieśni słup ognisty,

Przecudowny słup olbrzymi,
Co w pustyni rozproszenia
Bolejącym karawanom
Izraela drogę świecił.

Czystą, szczerą, niesplamioną
Była jego pieśń i dusza;—
Gdy tę duszę tworzył Stwórca,
Dziełu swemu uradowan,

Ucałował piękną duszę,
I całunku słodkie echo
W każdej drga poety pieśni,
Laską ową uświęconej...”

W utworach jego „odzwierciedla się niebo południowe, lecz też i maty zielone, rzeki lazurowe, burzliwe morze.” Obrazy natury są u niego wzniosłe i barwne, pieśni miłosne skromne i tkliwe. Wychwala on wino i młodość, szczęście i kochankę, przedewszystkiem wszakże lud swój i Syon. Perłą jego pieśni jest...

„Owa rozślawiona skarga,
Jaką lud Jakóba nuci
W swych namiotach rozproszonych...

Tak, to owa pieśń Syonu,
Którą Juda ben Halewi

Umierając już wyśpiewał
Na ruinach Jeruzalem..”

„A wszystka poezja religijna, nie wyłączając Milтона i Klopstocka, nie może się poszczycić utworem, któryby wyżej można było postawić nad tę syonową⁷ elegję”, — mówi jeden z nowszych, nieżydowskich historyków literatury.

W dziele „Kuzari” przedstawił się Jehuda Halewi również jako wybitny myśliciel.

Trzeci z wielkiego trójliścia wieszczów, *Mojżesz ben Ezra* (zm. 1138), jest z nich najbardziej świeckim. Wysławia on w swych wymownych, lecz tu i owdzie pozbawionych dźwięczności pieśniach wysokich swych protektorów, wino, niewierną kochankę, „rozkoszne życie pod baldachimami z liści i przy śpiewie ptaków”; skarży się na rozłąkę z ukochaną i braćmi, biada na krótkość życia doczesnego, na zbliżanie się starości. Muza jego wszakże nie ma tego wzniesłego nastroju, jaki widnieje u jego towarzyszków-pieśniarzy; nie ma go tam nawet, gdzie uderza w struny liry na cześć i chwałę swego ludu.

Epokę epigonów poezji żydowskiej w początku 13 w. otwiera *Jehuda Charisi* (1170—1230). Poeta — włóczęga, błądzi po wszystkich krajach, opiewając tych, co mu hojnie nagród udzielali, z igrającą łatwością wiersza. W jego „Tachkemoni,” naśladowującym Makamy Harirego, pstrym szeregiem następują po sobie nuty poważne i żartobliwe, radość i cierpienie, wzniosłość i poziomość. Dziś opiewa on język hebrajski, jutro ukąszenie pchły; dopiero był w nastroju uroczystym, religijnym, za chwilę szydzi już i wydrwiwa wszystkich, co mu na drodze z Hiszpanji do Egiptu odmówili wsparcia.

Język wszakże, tak oporny zazwyczaj, jest dlań instrumentem, w władaniu którym niema sobie równego. Rzecz to wogóle zdumiewająca, jak się z językiem tym obchodzili poeci i filozofowie żydowscy. Tysiące pieśni, hymnów, trenów, psalmów pokutnych, napominań oraz refleksyj napisano mową psalmistów — a język w budowie swojej

jednakże został niezmiennym. Rozwój jego, przekształcenie w nowohebreizm, był dla jednego z znakomitszych etnografów słusznem stwierdzeniem „w dziedzinie językowej zdolności cywilizacyjnych, bystrości pojęcia, uniwersalnego zmysłu i wirtuozowstwa plemienia żydowskiego, które zdołało pomnożyć i zbożać ubogi względnie zasób wyrazów za pomocą dowcipnych kombinacyj, wyzyskania rozporządzalnego materiału językowego i wcielenia obcych lub pokrewnych pierwiastków”.

A obok tego uniwersalizmu, jakiego przedstawicielką Hagada, zdradza szczególnie ten lud w literackim swym rozwoju wybitną podmiotowość, jaka z kolei znamionuje Halachę.

„Nie pogrąża się on w zewnętrznych zjawiskach, nie oddaje się im bez szczególnych powodów, wszystko raczej do siebie odnosi i podporządkowuje swojej energicznej jaźni; nie jest on też zrodzony do rozwiązywania zawikłanych zagadnień filozoficznych, do szperań i dociekań metafizycznych; ztąd więc Żydzi żaden to naród filozofów; wzięli oni współdział w literaturze filozoficznej świata wówczas dopiero, gdy się zetknęli z grekami.” Tyle Jellinek, który wszakże natychmiast podnosi z kolei rys uniwersalizmu literatury żydowskiej: arabska bowiem filozofja nowy ferment wprowadza w łono plemienia żydowskiego, a ten—zważmy, iż dzieje się to w wieku 12—daje pohop do rozwoju filozoficznego światopoglądu, który punktu swego kulminacyjnego dosięga w następnem zdaniu, wypowiedzianem przez dwu najwybitniejszych myślicieli: „Chryścjanizm i mahometanizm to zwiastuny przyszłej religji świata, to przesłanki wielkiej, wszystkie ludy ogarniającej syntezy religijnej.”

Dwaj filozofowie, którzy się odważyli wypowiedzieć owo nader rozległej doniosłości zdanie—to Jehuda Halewi i Mojżesz Majmonides.

Okres okwitania poezji żydowskiej wydaje romanse erotyczne, utwory satyryczne, bombastyczne hymny i epepee

humorystyczne; tak iż w istocie trudno pojąć, jak można było literaturze żydowskiej nadawać miano teologicznej. *Salomon ben Sakbel* tworzy w makamowych kształtach romans satyryczny, bohater którego, Aszer ben Jehuda,—drugi don Kiszot,—dąży do celu swego wśród najdziwniejszych przygód; *Berachja Hanakdan* hebraizuje baśnie Ezopa i Lokmana;—niejedno oden zapożyczył Lafontaine; *Ibrahim ibn Sahal* pisze pieśni miłosne, a za każdą skąpi Arabowie placili po dziesięć sztuk złota; *Santob de Carrion* głośnym był trubadurem hiszpańskim; wolno mu było mówić prawdę nawet królowi; *Józef ibn Sabara* napisał romans komiczny, *Jehuda Sabbatai*—epos satyryczny o „Sporze między bogactwem a mądrością,” oraz „Dar nieprzyjaciela kobiet”. Inny tworzył „Wojnę Prawdy,” trzeci „Chwalcę kobiet”.

Niepospolitym satyrykiem jest prowansalczyk *Kalonymos*, którego uciészny „Kamień probierczy” przełożono też na język niemiecki, zarówno jak i książkę makamową „Książę i derwisz” *Abrahama ibn Chisdai*, hebrajskie opracowanie powszechnie znanego romansu „Barlaam i Jozafat.” Po krainie szwabskiej wędruje minezenger żydowski *Süsskind von Trimberg*, w Strassburgu żyd *Samson Pine* pomaga poetom niemieckim kontynuować „Parsifala”, a później, we Włoszech, *Mojżesz Rieti* tworzy w tereynach hebrajski „Raj”.

Objawem rozkładu, następującego po każdym rozkwicie aryzmu, jest działalność *Imanuela ben Salomo, Manoella*, jak go zwali Włosi, poprzednika Boccaccia i przyjaciela Danta, poety płochego lecz wysoce utalentowanego. Sparodjował on w języku hebrajskim Boską Komedję, pisał pierwsze hebrajskie sonety i nowelle. Zbyt wiele mu wszakże wyświadczają zaszczytu ci, co go nazywają Heinem „średnich wieków” lub nawet „żydowskim Wolterem”. Swywołność i brak wiary nie czynią jeszcze Heinego, ani Woltera,—trzeba tu czegoś więcej, i właśnie tego, na czem lekkomyślnemu Manoellowi zbywało.

Zdroidem dowcipu w poezji nowohebrajskiej jest tak zwany *styl mozaikowy*; poetyczną tę technikę wyżywy-

mienieni epigonowie doprowadzili do szczytu doskonałości artystycznej.

Styl mozaikowy dziwnie stanowi zjawisko w poezji hebrajskiej; wyszukuje on ukrytą w Biblii skarbnicę myśli wraz z ich szatą zewnętrzną, bądź w ich pierwotnem, bądź też przenośnem znaczeniu. W tym ostatnim wypadku otrzymujemy pod postacią dawno znanych słów myśl zupełnie nową, co poetycznemu temu językowi samo przez się nadaje pewne piętno humoru.

Styl ten czerpie z artystyczną swobodą przedewszystkiem z Biblii, lecz również i z późniejszego piśmiennictwa; stare wyrazy i zdania wciela on w zakres własnych idei, nadając im sens nowy. Im więcej się rozwija technika, tem śmielszą jest i swawolniejszą gra słów i przekształcanie myśli. W nową a doniosłą fazę wchodzi styl mozaikowy pod piórem późniejszych poetów, dzięki kontrastowi z pierwotnem znaczeniem słów źródła. Poezja na tem niewiele zyskała, albowiem pod brzemieniem epoki źródło jej już wyschło: lodowe tchnienie racjonalizmu i grobowe mroki Kabaly spłoszyły twórczość poetycką.

Towarzyszyliśmy poezji żydowskiej aż do krańców złotego jej okresu; pozostaje nam jeszcze do nadmienienia, iż okres ten i w dalszym swym przebiegu posiadał znakomitych filozofów, nauczycieli prawa, moralistów i badaczy Biblii. Na ich czele stoi *Mojżesz Majmonides* (1135—1204), wielki systematyk nauki żydowskiej, znakomity pośrednik między arystoteliczną filozofją grecko-arabską a filozofją scholastyczną wieków średnich. Jest to może najpotężniejszy umysł w żydowskiej literaturze średniowiecznej; dzieła jego niezmierny wpływ wywarły na życie i naukę Żydów. Jego „Przewodnik błędzących“ jest ciekawym systemem religijno-filozoficznym na tle arystotelesowskiem.

Kim był Majmonides?—pytała przed laty cała uczona Francja, gdy akademja za temat do nagrody ogłosiła opracowanie filozoficznych jego zasad. Mojżesz Majmuni, w kołach żydowskich, z inicjałów hebrajskiego nazwiska

(Rabi Mosze ben Majmon) znany i czczony jako *Rambam*, był to wybitny myśliciel, umysł pełen głębi i polotu, badacz łagodny i skromny. Uporządkował on i usystematyzował zagmatwane masy literatury talmudycznej, wykreślił drogę i cel studjom religijno-naukowym, zaprowadził wreszcie, o ile się dało, pewną harmonję między Judaizmem a filozofją i ułożył w ten sposób wieki mające przetrwać warunki zasadnicze, dzięki którym filozoficzne dociekania mogły się rozwijać obok wiary religijnej bez zwalczania się wzajemnego.

Już pisma młodzieńcze zdradzały plan podstawowy działalności całego jego życia, przedstawiającej się potomnym jako jednolity obraz ogólny. Systematyczność metody myślenia i pracy przebija się przedewszystkiem w napisanym po arabsku komentarzu do Miszny, który świadczy, że trzydziestoletni podówczas mąż stanął już u szczytu swej potęgi twórczej. Doniosłą też próbą jest wyszczególnienie głównych zasad czyli artykułów wiary religji żydowskiej. Artykułów tych ustanowił Maimuni *trzynaście*; dotyczą one, rzecz prosta, przedewszystkiem istoty Boga, a mianowicie: 1) bytu, 2) jedności, 3) duchowości, 4) wieczności, 5) wyłącznego prawa czci, gdyż wszystko, co jest, jemu swój byt zawdzięcza; następnie mówią o objawieniach: 6) o objawieniu przez proroków wogóle, 7) o wielkiem objawieniu przez Mojżesza w szczególe, 8) o boskiem pochodzeniu zakonu, 9) o jego doskonałości i wieczystej trwałości; głoszą wreszcie rządy Boga nad światem, a to: 10) opatrzność boską, 11) nagrodę i karę na tym i tamtym świecie za czyny ludzkie, 12) przyjście obiecanego Mesjasza, 13) zmartwychwstanie. Ta próba Majmuniego wywołała wprawdzie żywe protesty, zasadnicze przecież twierdzenia jego zjednały sobie wielką powagę, a nawet przeszły w części do liturgji; obowiązującego wszakże ogół znaczenia nie udało się im pozyskać.

Drugiem głównem dziełem Majmuniego, a jednocześnie jedynem, jakie napisał w języku hebrajskim — jest

Kodeks całego prawodawstwa żydowskiego, ułożony systematycznie i logicznie przeprowadzony. Pracował on niezmordowanie przez dziesięć lat nad dziełem tem, jakie nie ma nic podobnego sobie nawet w literaturze talmudycznej; już sama ta księga winna by była zapewnić mu nieispożytą sławę. Rzeczą wszakże najwyższej wagi pozostaje zawsze filozoficzny jego światopogląd. Jego „Przewodnik błędzących” przetłomaczono na język łaciński w niespełna lat 50 po jego śmierci. „Rabbi Mojżesz z Egiptu” — tak nazywali go średniowieczni myśliciele chrześcijańscy, którzy takie w nim pokładali zaufanie, iż w wszelkiej donioślejszej kwestji uciekali się do powagi jego dzieła. Był on pierwszym arystotelikiem, co z wielkiem powodzeniem podważył dowody Arystotelesa, że świat nie został stworzony. Wywarł on zresztą wielki wpływ nie tylko na scholastykę; wielu czytało go i korzystało zeń i później, jak np. Leibniz i inni; nawet Hegel uważa pracę jego za dzieło prawdziwej metafizyki.

Całą twórczość wzniosłego tego myśliciela scharakteryzować można w myśl własnego jego oświadczenia, jakie przeciwstawił wszelkim zarzutom, które budziło religijno-filozoficzne jego dzieło: „Taka to już moja natura; kiedy mię myśl jaka prze, a mogę ją tylko w ten sposób oddać, że na dziesięć tysięcy jednego tylko myślącego zadowolni i pouczy, gdy całej masie wyda się może niejasną, — muszę otwarcie i śmiało wypowiedzieć słowo, które rozumnego ma oświecić, choćbym się miał narazić na naganę ciemnego tłumu”. Wprawdzie jeszcze przed Majmunim *Bechai ibn Pakuda* i *Józef ibn Cadyk* (zm. 1049) przedsiębrali badania teozoficzne, w których usiłowali skojarzyć filozofje arabską i grecką, Majmuniemu wszakże tylko przeznaczonem było uwieńczyć piękne to dzieło. Wszystkie promienie zachodzącej złotej epoki hiszpańsko-arabskiej raz jeszcze zlały się w nim w harmonijny a świetny obraz.

Z tegoż okresu należy wymienić jeszcze zdumiewająco wolnomyślnego *Abrahama ibn Daud* (1110 — 1180), który

w swej „Najwyższej wierze” również odważa się na próbę pogodzenia religii z filozofją, i *Abrahama ibn Ezra* (ok. 1093 — 1167), polemistę bystrego, lecz bezładnego, który dał początek racjonalistycznej egzegezie biblijnej. Ten Ibn-Ezra jest jedną z najoryginalniejszych postaci Średnich wieków. Pióro jego odznacza się jędrnością i tryskającym dowcipem. Rozdwojenie między myśleniem a wiarą uwydatnia się w nim wyraziście. Zbывa mu przeto na owej zgodności z samym sobą, która u Majmuniego tak błogo oddziaływa. Dziś jest głęboko wierzącym, jutro już wolnomyślnym, dziś poetą — jutro krytykiem. Tu jest poważnym, nawet skruszonym, tam dowcipnym i szyderezym. To go pociąga w swe objęcia poezja religijna, to znów pochłaniają ważne problemy matematyczne i gramatyczne kwestje. Dociekaniom atoli biblijnym bez ustanku poświęca swe siły. Literacki to ptak wędrowny, co połowę swego życia spędza na podróżach. Jako poeta, więcej jest dowcipnym, niż głębokim. Wogóle pierwszy to dowcipny pisarz w literaturze żydowskiej, a ruch, który zapoczątkował, trwał jeszcze długo po nim; oddziałał on nawet zapładniająco na Spinozę i w wir swój wciągnął wiele innych ruchliwych umysłów.

Na długo przedtem prawowierne badanie biblijne wybitnych znalazło pracowników w *Raszim* (*Salomon ben Iechak* 1039 — 1105) i *Samuelu ben Meir*; obaj działali w Francji.

Żydzi we *Francji* i *Niemczech* byli, rzecz prosta, zupełnie odmienni od hiszpańskich i wschodnich. Pod panowaniem krzyża nie działało im się tak dobrze, jak pod półksiężycem. Przez cały czas trwania okresu średnio-wiecznego bez przerwy tu ich prześladowano i przepędzano z miejsca na miejsce. W takich warunkach nie mogło być mowy o zbawiennym rozwoju duchowym. Cały ruch umysłowy, cała twórczość krąży naokół Talmudu i wskutek tego pograża się w pewnej martwocie. Dopiero w wieku X ukazują się w Niemczech i Francji nieśmiałe ślady

działalności naukowej. Na schyłku wieku rozbrzmiewa tu sława *Gerszoma ben Jehuda* (960 — 1028) jako „światła wygnania”. Znaczenie jego polega na przepisach, za pomocą których uregulował byt społeczny swych współwierców. Można go słusznie uważać za jednego z pionierów cywilizacji wśród niemieckich i francuzkich żydów.

We Francji północnej cała praca umysłowa ześrodkowuje się głównie w wykładaniu Pisma. Pierwszym w tej dziedzinie autorem jest wyżej wymieniony *Raszi*. Obok Majmuniego najwplywowsza to postać w historii średnio-wiecznej literatury żydowskiej. Ogarniał on cały obszar żydowskiej wiedzy religijnej, a dążnością pracy jego było uprzystępnienie i spopularyzowanie za pomocą komentarzy rozległej tej dziedziny. Z naiwną swobodą podejmuje on swe olbrzymie zadanie i rozwiązuje je umiejętnie i subtelnie. Komentarz jego do Biblii ułatwił Żydom naturalne, proste i jasne rozumienie słów Pisma, a sobie zjednał popularność, jaką niewiele cieszy się dzieł tego odłamu literatury. Była to pierwsza hebrajska książka, jaka się ukazała w druku; służyła ona aż do połowy bieżącego stulecia za podręcznik szkolny, otwierający młodzieży drogę do słowa biblijnego, a jednocześnie za dzieło naukowe, zapoznające z niem starszych, dla wszystkich zaś za wiernego przyjaciela, zaufanego doradcę, miłego towarzysza w wędrówce po biblijnej i talmudycznej literaturze.

Jeden z najznacniejszych egzegetów chrześcijańskich, Mikołaj de Lyra, studjował i skwapliwie korzystał z *Raszi*'ego. Mnich ten franciszkański wpłynął z swej strony potężnie, co do pojmovania Biblii, na Marcina Lutra; wpływ więc egzegezy i ślady, jakie pozostawiła po sobie ożywcza praca naszego *Raszi*'ego, dają się stwierdzić nawet na jędrnym przekładzie Biblii Lutra.

Przykład takiego męża musiał oddziaływać potężnie na uczniów i następców. To też uczniowie mistrza, zwani później *Tossafistami* (glossatorami), dwa niemal stulecia pracowali wzorem i w duchu wielkiego swego nauczyciela

nad krzewieniem studjów talmudycznych i dokładnem tłumaczeniem tego dzieła.

Wnuk wszakże Raszi'ego, *Samuel ben Meir* (ur. ok. 1085, zm. ok. 1158), jako komentator Pisma, jest bezspornie umysłem samodzielnym, nie obawiającym się zstąpić ze ścieżki znakomitego przewodnika i nowych szukać dróg. I jego celem jest wykład Biblii podług reguł możliwie najprostszej egzegezy; działalność jego stanowi zenit rozwoju szkoły egzegetycznej północno-francuzkiej, jakiego później nigdy już nie dosięga.

Najmłodszy brat Samuela, *Jakób ben Meir*, zwany *Rabbenu Tam* (ur. ok. 1100 — zm. 1171) znanym był więcej z talmudycznej swej uczoneści. Na *Józefie Bechor Szorze* zamyka się godnie działalność tej szkoły egzegetów.

Dwa wielkie prądy, które napozór niezależnie płyną przez życie żydów podczas wieków średnich, zlewają się wzajem tylko we Francji południowej, w pięknej Prowancji. W ten więc sposób Prowancja staje się ogniwem między cywilizacją żydów hiszpańskich a religijnemi studjami żydów Francji północnej i Niemiec. Jako przewodnik w dziedzinie studjów talmudycznych, występuje tam *Abraham ben Dawid* (1125 — 1199) z Posquières. Mąż to surowy, nakazujący szacunek, umysł wojowniczy, którego krytyka rzuciła w wir epoki potężne zarzewie. Przedewszystkiem napada on namiętnie na Majmuniego, a słowa jego taki wpływ wywarły, iż przeszło sto lat spór nad wyraz zacięty dzielił cały świat żydowski na dwa wrogie obozy: strona jedna broniła Majmuniego i prawa wolnego badania, druga z równą stanowczością walczyła pod sztandarem Abrahama ben Dawid w imię bezwzględnej prawowierności.

Wynik walki łatwym był do przewidzenia. Filozofja nie była dość potężną, by przemódz religijny pierwiastek plemienny żydów. Miał on też poparcie w sile zewnętrznych okoliczności, tak fatalnych dla przyszłego ukształtowania się życia umysłowego. Już za życia musiał się Majmonides bronić przeciw niejednokrotnym napaściom.

Natychmiast po jego śmierci zwrócił się Meir ben Todros Halewi Abulafia do uczonych Prowancji, z wyrazem swych skrupułów co do majmonidesowej nauki o nieśmiertelności. Sztuka poetycka musiała również zaciągnąć się w szeregi walczącej teologii, „lube dziecię miłującej pokój Muzy, w pancierz się i przyłbicę przyodziawszy, miecza dobyło”. Wartość estetyczna tych pieśni bojowych jest oczywiście małą, znamionując one wszakże usposobienie epoki, która je wydała, a przenikający je nastrój wojowniczy rozległ się oddźwiękiem entuzjastycznym w wierzących sercach. Gdy przeto trzech rabinów francuzkich: Salomon ben Abraham, Jonasz ben Abraham Gerundi i Dawid ben Saul, wystąpiło otwarcie, jako matadorowie poniekąd kierunku talmudycznego, przeciw Majmuniemu i zagroziło wielką klątwą (1232) każdemu, kto by czytał części filozoficzne pism jego, lub też wogóle zajmował się jakąkolwiek nauką po za Biblią i Talmudem, a tembardziej temu, kto by usiłował wbrew tradycji nadawać odmienne znaczenie słowom Pisma i wyklądać je według własnego poglądu — to krok ten posłużył za hasło do jawnej wojny. Większość rabinów francuzkich podała dłoń owym przewódcom, podczas gdy inteligentne gminy Prowancji powstały przeciw temu protestowi i nawzajem wykleły trzech prowodyrów ortodoksji. Płomień walki objął wszystkie niemal gminy Hiszpanji i Francji. Stronnicy owych trzech rabinów nie poprzestali na turnieju naukowym. Po raz to pierwszy w historii literatury żydowskiej ucieknięto się do obcej pomocy. Zwrócono się mianowicie z denuncjacją do mnichów bosych i dominikanów, którzy podówczas sprawowali sądy inkwizycyjne przeciw kacerskim Albigenom, — prosząc, by zwalczali też herezję w łonie judaizmu. Mnisi aż nazbyt chętnymi się okazali do podania pomocnej dłoni nabożnym rabinom. Pisma Majmuniego spalono publicznie w Montpellier i Paryżu.

Zajście to przecież oprzytomniło gminy; oburzenie wywołane zachowaniem się przeciwników zwróciło się

przedewszystkiem na chorążych ruchu. Oskarżycielom udowodniono potwarz, poczem, według straszliwych obyczajów owego czasu, poddano ich okrutnej karze: urznięto im języki. Jednego wszakże z trzech przewodców tknęły gorzkie wyrzuty sumienia, co skłoniło go do poddania się publicznej pokucie; zapragnął on odprawić pielgrzymkę do grobu Majmuniego, aby tam w siedmiodniowych modłach wyżebrać jego przebaczenie, umarł jednak podczas wędrówki w Toledo. Śmierć jego ułagodziła do pewnego stopnia rozgoryczone umysły, zwłaszcza, iż nadciągająca zewnątrz burza prześladowań, a przedewszystkiem spalanie Talmudu w Paryżu, stłumiły już same wewnętrzną niezgodę, a przynajmniej skłoniły do chwilowego zawarcia pokoju w obliczu niebezpieczeństwa.

Zaważył wówczas na szali szczególnie głos jednego z rozjemców, imię którego i po za szrankami owego sporu, dzięki twórczym pracom na polu badań biblijnych, szeroki rozgłos zyskało. Był nim *Mojżesz ben Nachman*, zwany Ramban (1194 — 1272).

Wpływ jego na piśmiennictwo żydowskie rozpościerał się szeroko aż do zeszłego wieku. W przeciwieństwie do Majmuniego, który, zapatrując się ze stanowiska filozofji, judaizm z tą ostatnią pogodzić pragnął, — Ramban stoi na gruncie surowego wierzenia i ztąd dopiero poddaje filozofję ścisłemu badaniu, te tylko jej wyniki uznając, które ani na jotę nie krzyżują się z tradycją. Egzegeza jego biblijna łączy ostrożny racjonalizm z poglądami etycznymi i pełnymi uczucia; umiał on nawet powabną opiąć zasłoną mistyczne wyroczenie, ku którym chętnie się skłaniał.

Był on zatem w walce owej naturalnym pośrednikiem. W cyrkularzu do gmin hiszpańskich usiłuje przedewszystkiem nakłonić do pokoju, poczem rzuca dziwną propozycję, aby zdjęć klątwę z teologicznych dzieł Majmuniego, utrzymać zaś ją w mocy odnośnie do filozoficznych. Pojednawcza ta propozycja nie zyskała wszakże posłuchu.

Prawdziwa to ironja, że między owymi czterdziestu cenzorami, co w Paryżu skazali Talmud na spalenie, znajdował się także słynny Albertus Magnus, który pchnął na nowe tory filozofję scholastyczną, lecz przytem częstokroć wiadomości swe czerpał w dziełach i przekładach żydów, których prześladował.

Uplynęło lat pięćdziesiąt z górą, gdy poraz drugi obóz żydowski spór podzielił na dwa wielkie wrogie stronnictwa; lecz w przeciągu tych pięćdziesięciu lat w stosunkach wzajemnych obu partyj widoczna zaszła zmiana, odtąd bowiem już i zwolennicy tradycji znajdują się pod wpływem idei Majmonidesa, a przeto nie śmia przeciw wzrastającemu jego autorytetowi tej samej użyć broni, co ich poprzednicy. To też walka skierowaną jest raczej przeciw wybrykom stronników filozofji, raczej przeciw uczniom, aniżeli przeciw mistrzowi.

Tymczasem przecież i tajemnicza nauka mistyki zdążyła wielkie uczynić postępy.

Już u Abrahama ben Dawid, uczonego a wojowniczego rabina z Nimes, daje się wyraźnie dostrzedz pewna skłonność do mistycyzmu. Mistycyzm ten żywo kontrastuje z poziomym racjonalizmem następców Majmonidesa, którzy postaci biblijne pragnęli rozwiać w szematy filozoficzne i czeze abstrakcje. Wśród żydów zwłaszcza niemieckich, surowość religijna których stała się przysłowiową, znalazł mistycyzm grunt podatny do rozwoju. W okresie tym spotykamy się naprzód z Rabbi *Jehudą Pobożnym* (Hachasyd, ok. 1200); mistyczny wszakże kierunek jego nie wynikał bynajmniej z opozycji przeciw filozofji, gdyż ta obcą prawie była żydom niemieckim, — był on następstwem bólu życiowego, cierpień epoki. Światopogląd jego ma coś z kochania się w Bogu mistyki chrześcijańskiej, która podówczas poczęła rozwijać swe skrzydła. Przypisują mu tak zwaną „księgę pobożnych”, w której obok najtkliwszych nut czystej miłości i szlachetnego humanizmu rozlegają się ponure dźwięki najdziwaczniejszego przesądu oraz pełnej zwątpienia

o świecie mistyki. Etyczny tylko światopogląd tych ludzi stanowi jedyne dzwono, jakie łączy jeszcze dwa te o całe niebo oddalone od siebie kierunki. Jehuda, jak i uczeń jego *Eleazar ben Jehuda*, od słynnego swego dzieła zwany *Rokeach*, oraz wszyscy inni niemieccy nauczyciele Zakonu i tłumacze Talmudu — są nie tylko mistykami i badaczami prawa, lecz też i *nauczycielami moralności*.

Zaznaczenie tego szczegółu w dziejach prześladowanego plemienia jest ważnem. „Jak potężne i czyste były ich przekonania obyczajowe, świadczy zarówno poezja religijna, jak i praktyczna wiedza prawna; półideały, odczuwane w pierwszej, w tej ostatniej stają się namacalnym, istotnym faktem; to, co wypowiadają natchnione utwory *Samuela Pobożnego* i innych hymnologów, — w czyn się obleka i nabiera życia w responsach Jehudy ibn Cohen, Salomona ben Izaak i Jakóba ben Meir, w wyrokach Izaaka ben Abraham, Eliezera ha-Lewi, Izaaka ben Moses, Meira ben Baruch, oraz ich następców, w kodeksach Eliezera z Metz i Mojżesza z Coucy”. Przed stu mniej więcej laty pewien profesor niemiecki, przejrzawszy kilka prac tego rodzaju, zawołał z protekcyjnym uznaniem: „Podobnych nauk moralnych, jakie żyd ten przepisuje i przekazuje swym współwiercom, niktby się w owych czasach nawet po chrześcijanach nie mógł spodziewać”

Rzecz prosta, że w tym, jak i w następnym okresie, większą część literatury żydowskiej wypełniają responsa, oraz liczące się na setki komentarze do Talmudu. Bez celu wszakże byłoby wymienić tu choćby tylko najgłośniejszych autorów; działalność ich należy przeważnie do historii wiedzy, na genetyczny zaś rozwój literatury nader rzadko wybitniejszy wpływ wywierała.

Pierwszą powagą rabiniczną tego czasu jest niewątpliwie *Rabbi Meir b. Baruch* (1225 — 1293) z Rothenburga na Tauberze, wsławiony także niezwykłymi kolejami żywota. On, co, jak utrzymują, miał być „pierwszym nadrabinem

państwa niemieckiego”, padł ofiarą chuci łupieskiej ówczesnych mocarzy i zmarł jako więzień w Ensisheim. Wielka cześć, jaką znakomity ten mąż już za życia się cieszył, wznowiła się jeszcze dzięki jego losom. Niektóre z jego poezyj synagogalnych zajęły trwałe miejsce w służbie Bożej, zwłaszcza jego pieśń Syonu, która namiętne słowa oplakuje spalenie Tory.

Zresztą źródło poezji wyszło tak w Niemczech, jak w Hiszpanji, a i w nauce pojawiają się tylko maruderzy, mianowicie *tłomacze* i komentatorowie, których znaczenia nie należy, co prawda, lekceważyć, ich to bowiem komentarze posłużyły zachodowi za klucz do zrozumienia filozofji greckiej i arabskiej. Dokonano również przekładu najcenniejszych dzieł przyrodniczych, astronomicznych i matematycznych. Żadnej chyba gałęzi wiedzy ludzkiej nie pominięto w tym okresie tłumaczeń; zdumienie ogarnia nas przy szperaniu w odnośnych katalogach. Nawet podręcznik leczenia koni, hippiatrikę, uważano za godny przekładu, niemniej też traktat o sztuce krajania potraw i zastawiania stołów monarszych.

Musimy też pominąć milczeniem licznych lekarzy żydowskich i pisarzy medycznych, jakkolwiek i oni należą do historii literatury żydowskiej. Jest to właśnie charakterystyczną cechą tego piśmiennictwa, że na jego pierwsiastkowych utworach szczerp żydowski budował cały swój następny rozwój. „Czego doświadczył na wędrowniach swoich, co zebrał, zdobył, filozofje grecką i arabską, wyniki scholastyki łacińskiej, wszystko to układa się w warstwy na fundamencie biblijnym. Nadaje to najważniejszej części późniejszego piśmiennictwa żydowskiego znamię swoiste i wyodrębnia je w dziejach literatury powszechnej”.

Podróżników tylko wspomnimy tu jeszcze, którzy przeważnie w interesie współplemienników spostrzeżenia swoje kreślili. Szereg ich otwiera już w dziewiątym wieku *Eldad* bajecznym opisem podróży na kształt Odyssei.

Na większe zaufanie zasługują *Benjamin z Tudeli* (ok. 1175) i *Petachja z Regensburga*. I Charisi przyczynił się do zbogacenia piśmiennictwa podróżniczego. Zresztą do literatury tej zaliczyć można większość pisarzy żydowskich, gdyż — według Steinschneidera — ciężka dola ubóstwa była zdawien dawna dla literata żydowskiego wihrem, co po wszystkich krajach zasiew wiedzy roznosił, podczas gdy z drugiej strony uczoność, jak szata honorowa, okrywała i ochraniała wędrownego autora — żebraka. Nadto rozprzestrzenienie żydów, ich handel i stosunki, zachowanie akademij wzmagaly chęć i potrzebę podróżowania. Te tylko okoliczności objaśniają zdumiewająco szybkie i potężne rozkrzewienie literatury żydowskiej w wiekach średnich. Rabin, który dziś nauczał i pisał w Kanadzie, niebawem zaś w Rzymie, a następnego roku w Pradze lub w Krakowie, nie stanowi bynajmniej rzadkiego wyjątku w dziejach tych uczonych. A tak i piśmiennictwo żydowskie jest żydem wiecznym tułaczem w literaturze powszechnej...

Przerażającym akordem kończy się okres czwarty, świetny okres tego piśmiennictwa: — wypędzeniem żydów z Hiszpanji, która stała się dla nich drugą ojczyzną, gdzie z łona swego wydali ministrów i książąt, profesorów i poetów. W dniu, w którym 300,000 żydów opuścić musiało Hiszpanję, wyruszył Krzysztof Kolumb w pierwszą swą podróż dla odkrycia krajów nieznanych. Igraszka to dziejów świata, przejawiająca się zazwyczaj wyraźniej w takim przypadkowym zbiegu okoliczności, niż w doniosłych naukach moralnych, którym narody przecież posłuchu nie dają.

Teraz zachodzi zmiana w widowni tego piśmiennictwa. Francja i Włochy, zwłaszcza zaś wschód słowiański wstępują na plan pierwszy — zmiana bynajmniej nie zbaWienna dla rozwoju literatury, jak o tem świadczą trzy blisko wieki upadku i zastoju. Znamienną dla tego okresu jest już sama nazwa, którą mu nadano: *literatura rabiniczna*, albowiem głównym przedmiotem jego był rozwój i ustalenie rabinizmu.

Wpierw jednak działają wprawdzie jeszcze pojedyncze okoliczności, które obraz ten uzupełniają. Żydzi hiszpańscy przenoszą swoją kulturę na wschód i do krajów europejskich które ich gościnnie przyjęły, zwłaszcza do Holandji. Rozchodzi się sztuka drukarska; — pierwsze jej prasy we Włoszech drukują księgi żydowskie. Wreszcie wschodzi słońce humanizmu i reformacji i pojedyncze swe promienie rzuca również na skromną pracę umysłową żydów.

Filozofja arystotelesowska nie zadawałniała już umysłów. Tęskniły one za nowemi objawieniami i pogrążyły się przeto z lubością w mistyce, która odtąd zakwita bogatą literaturą. Ukazuje się „Sohar”, biblja mistycyzmu, przypisywana jednemu ze starożytnych rabinów, jakkolwiek istotny jej autor żył prawdopodobnie w owych czasach i nazywał się *Mose de Leon* (1300). Po stronie wolnomyślniej spotykamy dwie rodziny literackie, *Tibbonidów* i *Kimchidów*, których przedstawiciele rozwijają pożyteczną działalność jako tłumacze i gramatycy; dotyczy to zwłaszcza *Dawida Kimchi* (1160 — 1232) i *Judy Ibn Tibbona* (1167), w którego testamencie — że zauważymy to mimochodem — znajduje się już, rzecz dziwna, dość jasno wypowiedziane zdanie: „własność jest kradzieżą”; dla Proudhona byłby to w każdym razie nowy dowód (?) prawdziwości jego tezy. Prąd liberalny podtrzymują następnie: *Jakób ben Abamari Anatoli* (1232), który żył w Neapolu za Fryderyka II; przyjaciel monarchy i Michała Scotusa, w swym komentarzu do Pisma św. przytacza jednego z cesarzów niemieckich, jako krytyka biblijnego, dalej *Lewi ben Abraham* (1258), mąż niezwykle wolnomyślny, *Szemtob Palquera* (1264), jeden z najuczestniejszych żydów tego wieku, *Jedaja Penini* (1305), filozof i poeta pesymistyczny, którego „Rozmyślanie o świecie” Mendelsohn tłumaczył, a Lessing i Gete chwalebnie wzmiankowali, i w. i. Silniejszym i więcej wpływem jest wszakże stronnictwo przeciwne, do którego skłania się ostatecznie i talmudysta *Salomon b. Aderet* (1234 — 1310).

Salomon b. Aderet zajmuje w swym czasie toż samo miarodajne stanowisko, jakie niegdyś zajmował Majmuni. Trzyma się on w statecznej odległości od Kabały, której nie przyznaje żadnego wpływu na teorię i postępowanie. Z drugiej znowu strony sądzi również, że „badanie, o ile zagraża podwalinom wiary, w karby ująć należy”. Wnosząc z dokumentów, w tej drugiej fazie walki spór się toczył przeważnie o „kazanie racjonalistyczne” i o „wykład Pisma alegoryczny”. Odważny i uczony mąż, *Aba Mari b. Mose* z Prowancji, rozdmuchał spór ten znowu i zawezwał Adereta, aby stanął na czele prawowiernych i ponownie podjął walkę przeciw filozofji. Za rozprawami poszły wnet czyny. Rabini wezwali do uroczystego oświadczenia, że nikomu przed trzydziestym rokiem życia nie wolno czytać ksiąg filozoficznych. Przedstawiciele tradycji pozyskali z Niemiec, które dotąd stały na uboczu, dzielnego sprzymierzeńca w osobie znakomitej powagi talmudycznej, *Aszera ben Jechiel* (prac. 1306 — 1327). Był to aljant nader pożądanym dla pobożnych, którzy z coraz większą energją występowali. Wreszcie pewnej soboty roku 1305 w synagodze Barcelońskiej rzucono klątwę na tych, coby się studjom filozoficznym przed dwudziestym piątym rokiem życia oddawali.

Nagle wśród walczące stronnictwa uderzyło zzewnątrz jak piorun zdarzenie, które wewnętrznym waśniom rychło kres położyło: Filip IV wypędził żydów z Francji. O powrocie nadal mowy być nie mogło.

Kierunek talmudyczny odniósł wogóle zwycięstwo.

Wśród tych wszystkich walk wielką też grają rolę w literaturze współczesnej *dysputy* z duchownymi chrześcijańskimi o talmudzie. Już Nachmanidesa zmagali do takiej dysputy generał dominikanów, Rajmund z Penjaforte, i król Jayme Arragoński; bronił on swego przekonania z godnością i stanowczością, tak iż sam król musiał przyznać, że nigdy jeszcze „nie słyszał, aby złej sprawy broniono z taką bystrością umysłu”. Lecz wyniki tej, jak i wszystkich następnych dysput, były jednak dla żydów

fatalne. Ważną zwłaszcza była wielka dysputa w Paryżu, której rezultat już znamy.

Ladunek dwudziestu czterech wozów z egzemplarzami talmudu zabrano i oddano na pastwę płomieni na jednym z placów Paryża. Tylko serca pobożne, niezwykła wytrwałość w wierze mogły znieść z poddaniem i bez nienawiści owe cierpienia, które wślad za spaleniem talmudu nawiedziły Izraela. Lecz cierpienia te utorowały drogę prądowi, co z wyżyn myśli do głębin uczucia prowadził — mistryce.

O *Kabale* tej, której związek ze starszą literaturą teozoficzną jest oczywisty, wypowiada swe zdanie doskonały znawca literatury i w następujący sposób streszcza nauki zasadnicze systemu kabalistycznego. Wszystek byt pochodzi od Boga, źródła światła wiekuistego, sam on jest poznawalny tylko w swych przejawach. Jest przedwiecznym, najtajniejszym z tajemnych, lub też Niczem, gdyż całe stworzenie z niczego powstało. To Nic jest jednolite, niepodzielne i nieskończone — *en sof*. — Bóg wypełnił przestrzeń, sam on jest przestrzenią; aby się przejawiać, by tworzyć t. j. by się przez wypływ (emanację) rozwijać, skupił się w sobie celem opróżnienia przestrzeni. Tak przejawiało się *en sof* po raz pierwszy w prototypie stworzenia, makrokosmie, zwanym „synem bożym”, człowieku pierwotnym, jak ta postać ludzka ukazuje się na wozie tronowym Ezechjela. Z tego pracłowika wypływa stworzenie w czterech stopniach: Azilah, Beriah, Jezirah, Asijah. Azilah (emanacja) reprezentuje czynne własności pracłowika; są to moce czyli inteligencje, które zeń wypływają i zarazem są jego istotnymi własnościami i narzędziami, którymi pracuje. Własności tych jest dziesięć; tworzą one świętą dekadę sefirot, pojęcie, które z pierwotnego, liczbowego, zwolna przeszło w pojęcie sfery. Trzy najwyższe sefirot są inteligencjami, siedem innych atrybutami. Zazwyczaj przestrzegany bywa następujący porządek sefirot: 1) *Keter* (korona), 2) *Chochma* (mądrość),

3) *Bina* (poznanie), 4) *Chesed* (łaska) lub *Gedulla* (dobroć), 5) *Geburah* (dostojeństwo), 6) *Tiferet* (wspaniałość), 7) *Nezah* (zwycięstwo), 8) *Hod* (sława), 9) *Jesod* (podstawa), 10) *Malchut* (panowanie). Z tego pierwszego świata Azili emanują trzy inne światy, z których Asijah najniższy szczebel zajmuje. W tych trzech światach bierze udział człowiek, który jako mikrokosmos tem jest w rzeczywistości, czem praczłowiek w idei; mianowicie w Asijah przez swój pierwiastek życiowy (nefes), w Jezirah przez rozsądek (ruach), w Berial przez rozum (neszama); ten ostatni jest pierwiastkiem nieśmiertelnym w człowieku i częścią Bóstwa.

Podobne teorie musiały oczywiście w naturalnym swym biegu wyprowadzić swych zwolenników po za granice Judaizmu bądź do nauki o trójjedności, bądź też do panteizmu. Lecz w rzadkich tylko wypadkach zdawali sobie z tego sprawę kabaliści. Nadmiar smutne okoliczności ówczesne nadzwyczaj sprzyjały krzewieniu ich nauki, która po rugach hiszpańskich — trzeciem wygnaniu — bujne puściła pędy.

Jeżeli wymienimy jeszcze ostatnich badaczy filozoficznych: *Levi'ego ben Gerson* (1288—1344), znanego światu chrześcijańskiemu również pod imieniem magistra Leona z Bagnolu, którego prace astronomiczne przełożono dla papieża Klemensa VI na język łaciński, którego jeszcze Kepler pilnie studjował, a którego nowsi badacze przekładają jako logika nad Maimuniego, *Józefa Kaspi*, *Mojżesza Narboni* w Francji południowej, która zdawna była siedliskiem nauki żydowskiej, jakoteż *Józefa b. Szemtob*, *Chasdai Crescas* (1377), którego „Światło Boże” wywarło wielki wpływ na Spinozę i jego filozofję, następnie rodzinę *Duran*, z której zwłaszcza *Profiat Duran* (1444) odznaczył się jako apologeta Judaizmu przeciw odszczepieńcom i chrześcijanom, wreszcie *Józefa Albo*, który w głównym swem dziele „Ikarim” cały Judaizm sprowadza do trzech prawd zasadniczych: do wiary w istność Boga, w objawienie i wiary w nagrodę i karę, — to żegnamy się z ostatnimi promieniami okresu

złotego i możemy się zwrócić całkowicie ku nowemu perjodowi, u bram którego spotykamy znowu niezwykle zjawisko, *Izaaka Abarbanela*, (1437—1508), jednego z najlepszych i najpopularniejszych komentatorów Biblii. Był on ministrem katolickiego króla, później wędrownym literatem, na wygnaniu, które dzielili z nim synowie. Jeden z nich, Jehuda, znany jest jako autor „Dialoghi di amore”. Należy też uczynić tu wzmiankę o *Abrahamie Zacuto*, niegdyś profesorze astronomji w Salamance, znakomitym historyku literatury hebrajskiej, który po wypędzeniu żydów z Portugalji udaje się z wygnańcami na Wschód. Tam też wywędrowali uczeni jego ludu: *Józef ibn Verga*, *Amatus Lusitanus*, który niemal odkrył krążenie krwi, *Izrael Nagara*, najtalentowańszy poeta swego wieku, którego hymny cieszą się powszechnem uznaniem, a który był ogniskiem grona epigonów poetyckich na Wschodzie, później *Józef Karo* (1488—1575), najbardziej wpływowa osobistość wieku szesnastego, który w swym „Szulchan Aruch” zamknął kodyfikację nauki żydowskiej, i wielu innych. W Salonikach kwitnie już wówczas wielka gmina żydowska, gdzie *Jakób ibn Chabib*, pierwszy, co zebrał Hagadę talmudyczną, a później *Dawid Conforte*, (zm. 1680), poważany historyk, żyją i nauczają. W Jerozolimie działa *Obadja z Bertinoro* (1488), słynny komentator Miszny, obok wielu nauczycieli oddanych Kabale, z których wymienimy tu tylko *Salomona Alkabez*, autora powszechnie znanej pieśni sabatowej „Lecho daudi”. Wędrówka do Jerozolimy była w tym okresie rozkwitu Kabaly i fałszywych Mesjaszów, rzecz prosta, bardzo ożywioną — lecz dla literatury żadnych nie wydała owoców, chyba że za owoc taki uważać będziemy dzieło *Jeżazasza Hurwitza* (zm. 1626), „Dwie tablice przymierza”, które po dziś dzień cieszy się wielkiem uznaniem i stanowi rodzaj encyklopedji wiedzy żydowskiej, lecz na podstawie mistycznej.

Przyjaźniejszym okazało się położenie żydów we Włoszech, również ze względu na ich literaturę. Odrodzenie nauk i im też korzyść przyniosło, a powołane do nowego

życia studja klasyczne nie omieszkały wywrzeć wpływu na ich twórczość umysłową. Po raz to trzeci duch żydowski zetknął się z greckim. — Nauka święciła swoje zmartwychwstanie i, o ile pozwalała na to klęska narodowa, nie pozostali w tyle i żydzi. Niedola ich wprawdzie nie zmniejszyła się nawet w czasach, w których, według Erazma, żyć było rozkoszą. Przeciwnie, przyjmowała coraz okropniejsze rozmiary. Jakkolwiek studja hebrajskie ściągają na siebie uwagę, która zresztą dotyczyła tylko słowa, nie zaś ludu Bożego, jakkolwiek Pico da Mirandola zatapia się w Kabale, a gramatyk żydowski *Eliasz Lewita* (1472 — 1549) zostaje nauczycielem kardynała Egidio de Viterbo, później zaś Pawła Fagiusa i Sebastjana Münsterera, który dzieła jego przekłada na łacinę; chociaż papieże i sultanowie z upodobaniem wybierają na swych lekarzy przybocznych żydów, którzy też odznaczają się w literaturze swej specjalności; jakkolwiek żydzi przekładają z hebrajskiego i arabskiego na łaciński zwłaszcza pisma filozoficzne; chociaż, co większa, Eljasz del Medigo otrzymuje zaproszenie, jako uczony rozejmca, w sporze uniwersytetu padewskiego, — niemniej wszakże wszystko to nie może powstrzymać upadku, i żyda wraz z jego talmudem palą na stosach, pomimo energicznych protestów Jana Reuchlina.

Jan Reuchlin (1455 — 1522), „feniks Germanji”, był pierwszym spośród humanistów niemieckich, którego gorące pragnienie wiedzy zaprowadziło do źródeł piśmiennictwa żydowskiego. Ale w kołach obskurantów, którzy w dziełach i dążności humanizmu widzieli niebezpieczeństwo dla chrześcijaństwa, krzywem okiem patrzono zwłaszcza na studja hebrajskie. Wietrzono w nich sprzyjanie judaizmowi, i wnet też dla walki przeciw tym dążnościom znaleziono posłuszne narzędzie w osobie chrzczonego żyda, Jana Pfefferkorna. W tym samym czasie, gdy Reuchlin pracował nad wielkim swem dziełem o „Sztuce Kabały”, Pfefferkorn ogłosił cztery jadowite pamflety przeciw żydom: „Zwierciadło żydowskie”, „Spowiedź żydowską”, „Księgę

wielkanocną” i „Nieprzyjaciela żydów”, poczem go cesarz upoważnił do skonfiskowania wszystkich ksiąg żydowskich. Rozkazowi temu nie chciał się wszakże poddać arcybiskup moguncki; nastąpił nowy mandat cesarski, aby dla narady zawezwano siedmiu profesorów uniwersytetów: mogunckiego, kolońskiego, erfurckiego i heidelbergkiego, nadto Reuchlina, Wiktora v. Carben i Jakóba v. Hochstraten. Z nich wszystkich sprzyjał żydom jeden tylko Reuchlin; Hochstraten był „mistrzem kacerskim” w Kolonji, gdzie z koła dominikanów cały ten ruch wyszedł. Przedstawiciele uniwersytetów zbył mało znali się na rzeczy. Opinie ich były ostrą napaścią na żydów i na talmud. Reuchlin tylko usiłował zgłębić kwestję. Opinia jego jest ważnym dokumentem dla historii literatury żydowskiej. Przeciw tej opinii powstał teraz Pfefferkorn z grubjańską zaciekłością. W sporze Reuchlina z obskurantami był więc talmud i literatura żydowska głównym szyboletem, jakkolwiek oczywiście głębszej przyczyny szukać należy w walce między teologją a nauką o prawo swobodnego myślenia wobec inkwizycji wszędzie wietrzącej kacerstwo.

I ta walka nie miała dodatnich rezultatów, raczej ujemne, bo gdy ostatecznie odwołano się do sądu papieża, to z tego samego Rzymu, w którym tak ceniono język hebrajski i literaturę, gdzie humanizm i renesans podały sobie ręce, wyszedł edykt, potępiający religję żydowską, ogłaszający literaturę hebrajską za spaczoną, atakujący humanizm i skazujący Reuchlina.

W tych ponurych czasach pisze Portugalczyk *Samuel Usque* (1551) swe dzieło „*Consolacion as Tribulacoes de Ysrael*”, a *Józef Cohen* (1496—1575) swą kronikę „*Dolina żałoby*”, najznakomitsze dzieło historyczne żydowskie od czasów *Józefa Flawjusza*. Bo też plemię to odznacza się niespożytą wytrzymałością i z bohaterską siłą znosi cierpienia. Nawet kobiety biorą coraz częściej w tym czasie żywy udział w pracy umysłowej swego narodu; tak *Deborah Ascarelli*, tak utalentowana poetka *Sara Copia Sullam* i inne,

które wszakże szeregu pisarek żydowskich bynajmniej jeszcze nie zamykają.

Jednym z najznakomitszych umysłów swego czasu jest w tym okresie śmiały krytyk i badacz, *Asarjah de Rossi* (1511—1578), który studjami swemi położył podwalinę historii literatury żydowskiej; prace jego dziś jeszcze mają wartość i powagą się cieszą.

Rossi przewyższa nietylko swą epokę, lecz całe średnie wieki żydowskie aż do dni wielkich myślicieli, którym wprawdzie zbywało na krytyce historycznej, lecz którzy tę krytykę zastąpić umieli filozoficzną. Schodzi on zarówno z szerokiej drogi dawnych nauczycieli Zakonu, jak i estetycznych uprawiaczy literatury pięknej, oraz niewybrednych kronikarzy, i kroczy własnymi torami. Wyprowadza czytelników ze swego czasu, a nawet z wieków średnich do owych dni, w których źródło piśmiennictwa wydaje się niemal zasypałym. Okazuje im tam świeżo wykopane skarby i uczy ich stosowania krytyki historycznej w odróżnianiu prawdy od baśni i w porównywaniu różnych dzieł literatury.

Sekundują mu *Abraham de Portaleone* (ur. 1542), wytrawny starożytnik, który żydom przypisuje pierwsze zastosowanie lecznicze złota, *Dawid de Pomis*, autor znanej apologii lekarzy żydowskich, dalej dziwna i wewnętrzny rozterkiem trawiona postać *Leona de Modena*, rabina weneckiego, którego duch borykał się nieustannie między wiarą a niewiarą, i który pisał dzieła przeciw kabale, a nawet przeciw tradycji rabinicznej, jakkolwiek sam był kabalistą i rabinem. Podobne stanowisko zajmuje w literaturze *Józef del Medigo* (ur. 1591), literat wędrowny, który kabałę to zwalcza, to wysławia.

Wyżej stoją *Izaak Aboab* (ok. 1625), którego „Nomologja” usiłuje bronić tradycji żydowskiej przed wszelkimi napaściami, *Samuel Aboab* (1610—1694), znakomity znawca Zakonu, *Asarjah Figo*, słynny kaznodzieja, zwłaszcza zaś zmarły w młodocianym wieku *Mojżesz Chaim Luzzatto* (zm. 1747), pierwszy dramatopisarz żydowski, jeżeli po-

miniemy dawniejsze bezwartościowe próby. Lecz i on daje się uwikłać w sidła kabały i pada tragiczną jej ofiarą. Dramaty jego świadczą o talencie poetyckim i niezwykłym opanowaniu języka hebrajskiego, który ludowi żydowskiemu wiernie towarzyszył we wszystkich jego przygodach.

Rozterk między wstrząsającymi te czasy żywiołami a genjuszem poetyckim, który je opiewać musi, nie sprzyjał powstawaniu poetów, a tam, gdzie się pojawiali, skazywał ich na przedwczesną zagładę.

Umysłem i wiedzą przewyższają znacznie żydzi *włoscy* tego okresu swych współwierców w innych krajach, lecz pod względem charakteru i czystości obyczajów o wiele niżej od nich stoją. Na pierwszy plan znaczenia literackiego występują odtąd żydzi *polscy*. Literatura rabiniczna znajduje tam swych najgorliwszych i najuczeńszych przedstawicieli, i liczne akademje krzewią studja talmudyczne w nowej, *Jakóbowi Pollakowi* przypisywanej formie *pilpulu*, sofistycznego traktowania przedmiotów talmudycznych. Za najznakomitszych uchodzą *Salomon Luria* (zm. 1573), *Mojżesz Isserles*, *Joel Sirkes* (zm. 1639), *Sabbatai Cohen*, który pozostawił też dzieła historyczne i poetyczne; piszący niniejsze słowa poczytywałyby sobie za zaszczyt, że ród swój odeń wywodzi, gdyby w Rzeczypospolitej naukowej istnieć mogła дума rodowa; dalej *Samuel Edels* (zm. 1631) i wielu innych, z których wymienimy jeszcze tylko wolnomysłnego Eljasza Wilna (1720—1797), gdyż był on zaciętym przeciwnikiem kabały i wyszłego z jej łona chasydyzmu, który okazał się jednako wrogim i zgubnym tak dla judaizmu, jak dla nauki żydowskiej.

Co się tyczy wzmiankowanej powyżej metody studjum talmudycznego — *pilpulu*, jest on prawdopodobnie swoistym, z wszelkich praw etnologji szydzącym płodem połączenia ducha żydowskiego z słowiańskim. Skojarzyły się tu w sposób dziwnie oryginalny wyobrażenia, bystrość umysłu i dowcip żydów z burzącym się, żywym, szybko zapalnym, lecz też również szybko gasnącym temperamentem słowian,

i wpływ skojarzenia tego wycisnął swe piętno charakterystyczne na studjach talmudycznych owego okresu. Nauce prawa religijnego poświęcono zdumiewające zasoby dowcipu i drobiazgową uczoność. Nowa wszakże metoda odnosiła się więcej do przedmiotu, niż jego formy. Nie bez słuszności nadano jej miano „pilpul” t. j. „pieprzenie”, ile że właściwym jej żywiołem była ustawiczna gra słów, współubieganie się o lepsze w dowcipie, turniej kazuistyki. Z fatalną jednostronnością coraz to bardziej kierunek ten doskonalono kosztem wszystkich innych. Niestychane powodzenie, jakie w krótkim stosunkowo czasie zdobyła metoda pilpulowa, wyparło wszystkie inne dążenia. Niezmierną energję umysłową w ciągu wieków ześrodkowywano w dziedzinie Talmudu. Rozum i dowcip, przenikliwość i pomysłowość miały tu obfite żniwo w postaci zagadnień, kwestyj, zdań sprzecznych, kunsztownych węzłów i niemniej kunsztownych rozwickłań.

I takim to studjom poświęciły się umysły przodujące. Niewielu tylko zdołało uniknąć zakłętego koła kabaly i wkroczyć na ścieżkę, którą niegdyś torowali dla nich praojce. Jednym z tych niewielu był właśnie *Eljasz Wilna* (1720—1797), którego współczesni uczyli mianem Gaona. On to pierwszy odważył się zerwać z utartym kierunkiem i nakłaniać do metodycznego traktowania studjów talmudycznych, on pierwszy zawiódł swych uczniów ponownie do Biblii i nauczał ich zdawna zaniedbanej gramatyki hebrajskiej. On też ośmielił się wystąpić z stanowczym protestem przeciw szalowi kabalistycznemu, przeciw orgjom świeżo rozkwitłego *chasydyzmu*.

Dotychczas nie odkryto źródła, z którego początek wzięły prądy chasydystyczne. Ze starożytnymi chasydami czyli esieńczykami nie mieli oni nic więcej wspólnego nad miano; co dziwniejsza, usłyszano o nich wtedy dopiero, gdy sekta ogarnęła już szerokie obszary i jako potęga występować zaczęła. Zarówno jak początek sekty, tajemniczą jest biografia jej założyciela. Był nim, według ogólnego zdania, *Izrael z Międzyborza*, zwany zazwyczaj *Baal-Szem*.

W mrocznych, bezdrożnych rozpadlinach skał, na ustronnych brzegach wielkich rzek objawionemi mu były wrzeczono wszystkie tajemnice natury i życia ludzkiego. Nie miał on atoli żadnego chyba zamiaru utworzenia nowej sekty; odczuwał tylko, jakby instynktownie, konieczność zaspokojenia tych potrzeb duszy, jakie nie znajdowały karmi w doprowadzonej do przesady dialektyce pilpulowej. Ruch chasydystyczny począł się krystalizować dopiero za następców Izraela. Ci głoszą już widzenia prorocze i opowiadają o czynach cudownych; teorię o „cadyku”, tj. mężu prawdziwie pobożnym, tak wyszrubowano, iż go niemal otoczono aureolą świętości. Cadyk jest wcieleniem całego żywota tej sekty. Twierdzą, iż zostaje on w ścisłych stosunkach z Bogiem, który oznajmia mu wszystkie tajnie świata i ludzi; każde dotknięcie się jego osoby rodzi błogosławieństwo i zbawienie dla czcicieli tego świętego. Nie warto wchodzić w szczegóły zasad tego światopoglądu mistycznego; jeżeli zawierał jakie piękne i moralne idee filozoficzne, to zawdzięczał je temu właśnie judaizmowi talmudycznemu, przeciw któremu powstawał; samodzielne zaś jego pierwiastki nie dorównywały nawet starej kabale — nie w nich nie było prócz egzaltacji i szafu, lub też prostego oszustwa. Idee zasadnicze światopoglądu chasydycznego mają naturalnie swe własne piśmiennictwo, które wszakże trudno poddać jakiegokolwiek krytycznej ocenie. Są to kazania i dzieła moralne, cudowne opowieści i legendy nie należące już właściwie do literatury i częstokroć w odpisach tylko rozpowszechniane między zwolennikami tego lub owego cadyka. Głębszego rozwoju duchowego nie doczekał się chasydyzm. Stosunek jego do talmudyzmu, a szczególnie do rabinicznego prawa obrzędowego, zupełnie był dowolny. Zpośród wszystkich zбочeń, o jakich zachowały pamięć dzieje religii żydowskiej, to było najszkodliwsze, sekciarze bowiem pozostali w łonie gminy, by w niej, przynajmniej na wschodzie słowiańskim, głębokie wywołać skażenie i wprawić ją w stan, którego kresu

dotychczas niepodobna przewidzieć. Jak przed wiekiem, tak i dziś chasydyzm jest krainą ciemnoty i przesądu.

Radośniejszy już przedstawiają obraz *żydzi holenderscy*. Ogólne wykształcenie zlewa się tam z tradycją w pewną harmonję, a prześladowanemu plemieniu przyświeca słońce tolerancji. Promienie jego przenikają również w uczelnie Amsterdamu i w serce młodzieńca, który porzuca foljały Talmudu i występuje, aby zdumionej ludzkości zwiastować ewangelję nowej filozofji. Imię jego — *Baruch Spinoza* (1632 — 1677).

Tam też żyli *Manasse ben Izrael*, który w języku hebrajskim i łacińskim walczył za emancypację swego ludu i jego literackie znaczenie, *Dawid Neto*, dzielny pracownik na polu filozofji, *Benjamin Mussafia*, *Orobio de Castro*, *Dawid Abenator Melo*, tłumacz Psalmów na język hiszpański, *Daniel de Barrios*, płodny poeta i krytyk, i inni, którzy już w języku krajowym bronią swego ludu.

O wiele już wcześniej, w Niemczech, mieszanina języka niemieckiego z hebrajskim, t. z. żargon żydowsko-niemiecki, zrodził bogatą *literaturę ludową*, która przed Lutrem jeszcze wydała na świat dwa wielkie przekłady Biblii i mnóstwo pism etycznej, poetycznej i historycznej treści, a nawet w zakres swej działalności włączyła najciekawsze cykle niemieckich baśni średniowiecznych.

Początek tego wtórorzędnego prądu literackiego gubi się w zaraniu wieków średnich, albowiem już w glossach i responsach z 11, 12 i 13 stuleci spotykamy się z wyrazami i przysłowiami niemieckimi. Na granicy między okresami minezengerów i majsterzengerów stoi osobliwa „Księga Samuela” w której strofą Nibelungów wyśpiewała żywot Dawida żydówka — *Litta* z Regensburga.

Późniejsza literatura *żydowsko-niemiecka* ma na oku przedewszystkiem pleć żeńską, oraz wiek młodzieńczy. Najciekawszymi jej utworami są t. zw. „Księga Maase” (opowiadań) i „Zeena—Ureena”. Oba te dzieła służą ku zbudowaniu dla świata kobiecego; postylle to domowe,

mieszczące pstrą mieszaninę bajek, klechd i opowiadań o celu moralnym.

Nie brak nawet pieśni ludowych, ani ballad. W sto lat po niemieckiej literaturze ludowej, posiadała i żydowsko-niemiecka własne książki ludowe, poczynając od „Dworu króla Artusa”, do Sowizdrzała i Mieszczan z Szyldy; nie brak i komedyj, choć, co prawda, były to wyłącznie prawie farsy karnawałowe, przeznaczone na święto Purymu. Zakres piśmiennictwa tego małym jest i szczupłym, lecz za to obejmuje on główne kierunki literatury powszechnej, to też i w tych utworach znać tęsknotę ducha ludzkiego, wydzierającego się naprzód ku poznaniu najwyższych tajemnic.

Jednocześnie *studja nad Talmudem* wstępują w swe naturalne prawa; dopiero z wiekiem oświaty poczyna się i tu nowe życie.

Jeżeli wymienimy historyka *Dawida Gansa*, badacza Talmudu *Abigedora Kara*, uczonego *Jakóba Jozuego Falka*, *Jakóba Emdena*, *Jonatana Eibenschütza*, *Jaira Chaima Bacharacha*, oddającego się również wiedzy ogólnej, *Cewi Hirsza Aszkenaziego*, *Jomtob Lipmanna Hellera*, zjawisko niepospolite w tem kole, autora słynnego komentarza do Miszny, „*Tossafot Jomtob*”, *Chiskię de Silva*, rycerza w walce o Sabatjanizm — sektę mistyczną, założoną przez fałszywego Mesjasza, *Sabattaja Cewi* — *Ezechjela Landau*, a wreszcie bibliografa *Bassistę* — to możemy na tem poprzestać. Nic więcej nad imiona nie moglibyśmy przytoczyć o owych harcownikach talmudyzmu, a i one zresztą prędko ulotniłyby się z pamięci.

Pocieszające wrażenie sprawiają w tym okresie uczeni chrześcijańscy, którzy zwracają wreszcie pilną uwagę na tak długo zaniedbywaną przez się literaturę żydowską, jak obaj *Buxtorfowie*, *Bartolucci*, *Wolff*, *Surrenhuys*, *de Rossi* i inni. Zainteresowanie się tą literaturą ze strony nieżydowskiej bierze początek, lecz też wkrótce i koniec wraz z wymienionymi uczonymi; rzecz to pożałowania godna, iż nawet najznacniejsi teologowie naszego czasu, ze szkodą własnych

prac, zadawalniają się mętnymi źródłami pomocniczymi, miast czerpać z właściwych źródeł tej literatury.

Przystępujemy do szóstego i ostatniego okresu naszej literatury, sięgającego do terażniejszości, a więc jeszcze niezamkniętego. Moznaby mu nadać miano okresu odrodzenia literatury żydowskiej. Przekształcają się w nim charakter, treść, postać i język tej literatury, w nim to Niemcy po raz pierwszy obejmują przewodnictwo. Na progu epoki, jako zjawisko najbardziej uderzające, stoi *Mendelsohn* (1729—1786); daje on żydom wraz z swymi uczniami, „biurystami” *Wessely’em*, *Dubno*, *Homborgiem*, *Euchelem*, *Friedländerem*, i inn. Biblię niemiecką.

Po głębokim upadku wielkie następuje wzniesienie; wzniesieniu temu sprzyja zzewnątrz duch czasu, a podnoszące wszędy czoło idee humanizmu i wolności potężnie nań oddziaływują. Atoli Mojżeszowi Mendelsohnowi przeznaczonem było emancypować żydów w państwie ducha; był on germanizatorem żydostwa niemieckiego i odnowicielem powszechnego. Dał żydom niemieckim Biblię, czyniąc w ten sposób dla współwyznawców swych to samo, co Luter uczynił dla ludu niemieckiego. Jak iskra piorunu, dzieło to wzniciło pożar i oświeciło młodzież, która w radosnem uniesieniu podążyła ku wzniosłemu celowi, co pojętnie wabił ją zdala. O tak, przekład Biblii Mendelsohna nie był zwykłą książką, — był to czyn, wielki, doniosły czyn w dziedzinie ducha.

Niezmierny przewrót, jakiego to dzieło było zawiązkiem, przejawił się naturalnie naprzód w reformie nauczania młodzieży. Założono szkoły, w których uczono Biblii podług przekładu Mendelsohna; wychowańcy tych szkół odmienne, rzecz prosta, od swych przodków obierali zawody, rzucając się zarówno do rzemiosła, jak do sztuk i nauk. Lecz też i na umysły dorosłych usiłował Mendelsohn wyrzeć wpływ bezpośredni.

Działalność jego różne wśród żydów wywołała sądy. Starzy, nie umiejąc zrozumieć dostatecznie jej ducha, odwracali się odeń z stanowczą niechęcią. Młodzi zaś niebawem wyszli po za obręb idei Mendelsohna i nie mogli się już pogodzić z jego pojmowaniem Zakonu. On wszakże niewzruszenie podążał swą drogą. Współwierców swych pouczał: „Kochajcie, a będziecie kochani”. Do wszystkich zaś współczesnych zwracał się z hasłem całego swego żywota i pracy: „Oświata!”

Wyżwymienieni uczniowie Mendelsohna, zwani też z powodu pisma, w którym pierwotnie utwory swe umieszczali, *Measfm*, — dali się po większej części poznać już za życia swego mistrza rozmaitemi pracami; połączył się z nimi cały szereg pisarzy, ciągnący się aż do pierwszej ćwierci bieżącego stulecia, a zwany ogólnie szkołą Mendelsohna.

Szkoła ta miała naturalnie na pierwszym planie też cele, co i sam mistrz. I ona walczyła w imię oświaty, i ona usiłowała uprzystępnić ogółowi rozumienie Biblii, i ona popierała pracę nad językiem hebrajskim; popieranie to można jej nawet poczytać za główną zasługę. Niewielu wszakże pozostało na religijnem stanowisku mistrza, — większość podążyła w kierunku zupełnie obcym Mendelsohnowi, drogą, którąby ten niewątpliwie zganił. Zbywało im na zmyśle historycznym. Prawo rozwoju historycznego nie weszło jeszcze dla nich, działalność ich przeto była przedewszystkiem rozkładową, rozprzegającą. Wyniki przecież ich usiłowań tę miały dobrą stronę, iż jednym dodały bodźca do pracy naukowej, innych zaś nauczyły cenić język hebrajski i zachęciły do studjów nad nim.

Po szkole tej dopiero — zpośród wszystkich prądów minionej epoki wyosobnił się nowy, będący wyrazem odrodzenia wiedzy judaistycznej; nie zamknął on jeszcze wszystkich swych dążeń, pracy swej nie ukończył, wpływ jego atoli na samych żydów okazał się już nader dobroczynnym. Wspaniałe to odrodzenie, do którego zastosować

można słowa poety: „Swit rumieni się na wschodzie — oto stary czas młodnieje!”

Lecz co to za wiedza? — mogliby się wówczas pytać żydzi i chrześcijanie. Na to dał *Leopold Zunz* (1794—1886) wyczerpującą odpowiedź.

Wiedza ta była od wieków pustą, nieuprawianą krainą. Kto przez tę pustynię chciał sobie drogę utorować, musiał być człowiekiem energicznym, pełnym wiedzy i świadomym swego celu. A takim właśnie był Zunz; określił on z dziwną jasnością a wszechstronnie zadania tej wiedzy, przeprowadził granice między nią a sąsiednimi dziedzinami, ocenił posiadane przez nią skarby. Orłem spojrzeniem objął Zunz cały jej obszar, podniósł pojedyncze, rozproszone na wsze strony szczątki studjów i prac do godności literatury, słuszne dziś roszczącej prawo do zajęcia poczesnego miejsca obok literatur narodowych innych ludów. Jest on twórcą stylu naukowego w literaturze żydowskiej. Co więcej, przywiódł on swych współwierców do samopoznania i nauczył ich szanować samych siebie. Mąż ten zapoczątkował dobę potężnego rozwoju, którego następstwem był zupełny przewrót w pojęciach o Judaizmie i jego życiu duchowem.

Szczęśliwem zrządzeniem losu, jednocześnie prawie i gdzieindziej młodociany ten rozkwit znalazł poparcie. Pośpieszono z pomocą nawet z kraju, na który krzywo patrzono zazwyczaj, odkąd prąd chasydyczny dosięgnął w nim niezmiernej przewagi. Obok Zunza bowiem za twórcę nowszej wiedzy żydowskiej uważać należy *Salomona Jude Rappoport*a ze Lwowa; on to pierwszy potrafił uczynić pożyteczną dla wiedzy tej bogatą skarbnicę uczoności talmudycznej. Z wielką umiejętnością zastosował on nowszą metodę historyczną do dziejów literatury żydowskiej. W tem to szczęśliwem połączeniu wiedzy talmudycznej i ogólnej, subtelnych kombinacyj i krytyki historycznej tkwi wpływ, jaki Rappoport w ciągu całego życia wywierał na współczesnych.

Trzeci z badaczy, torujących drogi nowej umiejętności, pochodzi z Włoch — z kraju, gdzie tradycje przeszłości klasycznej zcicha wciąż jeszcze działają, — oraz z rodziny, która literaturze żydowskiej niejednego już dała wybitnego poetę i myśliciela. Mówimy o *Samuelu Dawidzie Luzzatto* (1800—1865). Sferą jego było badanie Biblii i dzieje literatury. Było w nim coś z ducha dawnego Odrodzenia; był on jednocześnie wolnomyślnym i pobożnym, a prócz tego posiadał rzadki dar ścisłego i jasnego ujęcia przedmiotu. Dzięki pomysłnemu zrządzeniu losu, który opiekował się i piśmiennymi utworami żydów na ich tułactwie, większość ich, i to najważniejszych, znalazła się we Włoszech. Miał więc Luzzatto dogodną a pożądaną sposobność czerpania z skarbnicy duchowej zamierzechłej doby rozkwitu i wszechstronnego jej oświecenia. Trójliść takich badaczy, jak Zunz, Rappoport i Luzzatto, potrafił wskrzesić zamarłe już niemal zamięłowanie Judaizmu i odkopać dla chętnie się garnących uczniów zasypane ścieżki wiedzy.

Organem, służącym za drogowskaz i podwalinę tej wiedzy, są „Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden” Zunza, które się ukazały w 1832 r. Wślad za nimi poszły inne dzieła tegoż autora, a następnie badania *Zacharjasza Frankla* (1801—1875), *J. M. Josta* (1793—1860), *M. Sachsa* (1808—1864), *J. S. Reggio* (1784—1855), *S. Munka* (1805—1867), *A. Geigera* (1810—1873), *L. Herzfelda* (1810—1884), *II. Grätza* (1817—1891), *J. Fürsta* (1805—1873), *L. Dukesa* (1810—1891), *M. Steinschneidera* (ur. 1816), *D. Cassela* (1818—1893), *S. Holdheima* (1806—1860), *J. Derenbourg*a (ur. 1811), i mnóstwa innych badaczy i nauczycieli, którzy budzili naukę i literaturę z jej snu zakłętogo. Odtąd rozpoczyna się bogaty i ożywiony ruch umysłowy, wywierający na rozwój samego żydowstwa wpływ jaknajbawienniejszy. Ozdobą tej nowowskrzeszonej literatury są słynni kaznodzieje, przede wszystkim *Ad. Jellinek* (1821—1893), następnie *G. Salomon*, *E. Kley*, *J. N. Mannheimer* i in., bystrzy myśliciele, jak *Steinheim*, *Hirsch* (1808—1888), *Krochmal*,

wybitni uczeni, jak *M. Lazarus* (ur. 1824), *II. Steinthal* (ur. 1823), wyborni publicyści, jak *Gabryel Riesser* (1806—1863) i *Ludwik Philippsohn* (ur. 1811).

Gabryel Riesser był odważnym szermierzem w imię wolności obywatelskiej żydów, a słowa jego zapalał budziły wśród młodzieży i współczesnych. Dzięki entuzjizmowi dla sprawy żydów, patryjotycznym uczuciom, nie mniej zaś dzięki potężde słowa i wiejącemu z nich duchowi prawdy, pisma Riessera są tuż obok klasycznych prac Ludwika Börnego (1786—1837) najznakomitszym pomnikiem bogatej, aczkolwiek pod względem literackim mało ciekawej literatury emancypacyjnej.

Donioślejsze ma tu znaczenie prąd trzeci, źródłem którego walka pomiędzy reformą a tradycją. Najwybitniejszymi przedstawicielami tych kierunków byli *Abraham Geiger* i *Samson Rafael Hirsch*. Wystąpienie ich było objawem zbudzenia się życia religijnego, ożywczem poruszeniem umysłów po smutnej epoce zastoju, ogólnego zbiegowstwa z pod sztandaru, jednostronnej negacji i ślepego naśladowania wzorów obcych.

W tem odrodzeniu miała swój udział i poezja. Pierwszym żydowskim poetą, piszącym po niemiecku, był *M. E. Kuh* (1731—1790), tragiczne losy którego tak porywająco opisał *Berthold Auerbach* w „Poecie i kupcu”. Celem tej poezji oczywiście musiało być wysławianie wiary i poświęcenia, jakie utrzymywały plemię judzkie za minionych ponurych czasów. Poeci, jak *S. L. Steinheim*, *L. Wihl* (1807—1882), *L. A. Frankl* (1810—1893), *M. Beer* (1800—1833), *K. Beck* (1817—1879), *Th. Creizenach* (1818—1877), *M. Hartmann* (1821—1872), *S. M. Mosenthal* (1821—1877), *Henrjeta Ottenheimer*, *Moryc Rappaport* (1808—1880), *L. Stein* (1810—1882), wyśpiewują w pieśniach niemieckich melodję Syonu. A czemuż nie miały tu być wymienionym *Heine* (1799—1856), który w swem „Romanzero” przejmującemi strofy tak poetycznie oddał wyraz zastarzałych cierpień żydowskich?

Pieśń Syonu również rozlega się ponownie w dźwiękach starego języka. Wśród Żydów wschodniej Europy nowa poezja hebrajska zrzuciła więzy, jakimi ją skula szkoła Mendelsohna przez narzucenie obcego materiału, i udała się w kierunku, formą swą i treścią wielki znamienującym postęp — względnie do 5 wieków, jakie pozostawił za sobą, — usiłując stanąć obok utworów okresu klasycznego. Pisarze, władający z zadziwiającą swobodą mową hebrajską, szerzą za jej pomocą wiedzę ogólną i spożytkowują postępy kultury w interesie swego ludu. Z pisarzy tego szeregu należy wymienić *P. Smoleńskiego, A. Gottlobera, Ch. Stonimskiego, K. Szulmana, S. J. Fina, J. Reifmana, N. Sokołowa*, z poetów wschodu *A. Lebensohna* i przedwcześnie zgasłego syna jego *Miche, M. Letterisa, A. Mapu*, a przedewszystkiem *Leona Gordona*. Umieli oni tętnąć nowe życie w język, jakim ongi śpiewano Psalmi, i prorocy w potężnych a karcących przemowach zwracali się do Izraela; w języku tym rozbrzmiewa obecnie po długich, pełnych trwogi tysiącoleciach pieśń tryumfalna nowej ery, hymn społecznego światopoglądu.

Cały ten rozwój bieżący mogę tu oczywiście pobieżnie tylko zaznaczyć, — opis jego nie do mnie już należy. Pracę tę podjęła historia literatury niemieckiej; wyrzekła już ona w sprawie liryki żydowskiej w języku niemieckim słowo obrony i bezstronnej oceny. Toż samo tyczy się pracy literackiej, jaka za zadanie sobie wzięła malowanie życia żydów w czasach dawnych, ich stosunków rodzinnych i starć z współczesnymi ideami; zbogaciła ona literaturę niemiecką nowym gatunkiem powieści — sielanką żydowską. Mistrzem na polu opowiadań z getto jest *Leopold Kompert* (1822—1886); z uczniów jego — tak bowiem zwać należy jego następców — opisywali z zamiłowaniem i znajomością rzeczy żydów poznańskich — *A. Bernstein* (1812—1884), polskich — *K. E. Franzos* (1848—1895) i *Herzberg-Fränkeli* (ur. 1827), morawskich — *E. Kulke* (ur. 1831), holenderskich — *M. Goldschmied*, heskich — *Mosen-*

thal (p. w.), południowo niemieckich—*M. Lehmann* (ur. 1827), czeskich—*S. Kohn* (ur. 1825). Nie należy tu naturalnie pominąć imienia *Bertolda Auerbacha* (1812—1882), który literaturze tej pierwszą wskazał ścieżkę, a i *Henryk Heine* znów nam staje na drodze, gdyż jego „Rabin z Bacharach” był pierwszym dla pisarzy powyższych wzorem.

Tak więc Judaizm i literatura jego w nową wchodzą fazę, która może w rozwoju obojga stanowić będzie punkt zwrotny. Ma-ż się ta literatura ku końcowi, czy też poezja żydowska nowego doczeka się zmartwychwstania? Któż to przewidzieć w stanie? Wszakże cała historia plemienia tego wielką stanowi zagadkę, a literatura wiecznym jest znakiem zapytania; wszakże plemię to tysiąc przeszło lat borykało się, jak jego pradziad, z bogami i ludźmi, i wyszło z walki tej zwycięzko. Co do mnie, niewzruszoną żywią wiarę w przyszłość umysłowego jego żywota. Mniemam, żem przedstawił łaskawemu czytelnikowi obraz pełnej doniosłości ewolucji literatury, co, poczynając w zamierzchłej starożytności od opowieści biblijnych, przejmowała kolejną i przerabiała organicznie to idee religijne Persów, mądrość Greków i prawo Rzymian, to poezję i filozofję Arabów, to wreszcie cały obszar wiedzy europejskiej,— która brała udział w wszystkich niemal prądach pracy umysłowej świata,— w skarbnicy której, nie dość jeszcze dokładnie zbadanej i ocenionej, kryją się klejnoty poezji i filozofji, bogactwo wiedzy oraz doświadczenie wszystkich wieków.

Wszystkie rzeki dążą ku morzu, morze jednakże, jak pięknie mówi psalmista—dalekiem jest jeszcze od przepelnienia. Tak też i wszystkie prądy umysłowe znajdują ujście w literaturze wszechświatowej, która nie zna końca, nie zna granic, i wszystkie je do siebie radośnie przygarnia. Najwyższy jej rozkwit wówczas się dopiero rozpocznie, gdy—że zakończymy słowami proroka—poznanie prawdy tak przepelni ziemię, jak wody wypełniają dno mórz!”



INSTYTUT
BADAŃ LINGWISTYCZNYCH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 70
Tel. 26-68-63

F

22.101