





==== Wydawnictwa ====

TOWARZYSTWA KRZEWIENIA NAUK JUDAISTYCZNYCH

==== w POLSCE ====

Seria popularno - naukowa

1

EDMUND STEIN

IDEAŁY  
JUDAIZMU

Warszawa — 1939

Skład główny: Księgarnia Powszechna  
Kraków — Warszawa



chr. inw. 2645

Składano w drukarni A. Wajtrauba Warszawa, Gęsia 20  
Odbito „Grafia” Warszawa, Nowolipki 7.

## P R Z E D M O W A

Gdy lat temu dziesięć Towarzystwo Krzewienia Nauk Judaistycznych w Polsce założyło Instytut Nauk Judaistycznych (dnia 19 lutego 1928 r.), jako jedyną placówkę wiedzy judaistycznej stopnia akademickiego w naszym kraju, postawiło ono sobie podwójny cel: pracę intensywną i ekstensywną. Pierwszy cel polega na pogłębianiu i rozbudowaniu różnorodnych dyscyplin judaistycznych w ścisłym związku z pochodem tych nauk w odnośnych ośrodkach zagranicznych. Ten cel został osiągnięty w znacznej mierze dzięki twórczej i owocnej pracy naukowej Instytutu Nauk Judaistycznych, który może się obecnie wykazać poważnym dorobkiem naukowym w postaci dziewięciu tomów ogłoszonych nakładem naszego Towarzystwa, oraz prac docentów Instytutu ogłaszanych w innych wydawnictwach naukowych.

Wkraczając w drugie dziesięciolecie swojego istnienia, uważa Zarząd Towarzystwa, że nadszedł czas do realizowania drugiego, ekstensywnego celu Towarzystwa. W czasach, kiedy Żydostwo stało się przedmiotem gorących dyskusji, wszczynanych przez ludzi powołanych i — co częściej bywa — niepowołanych, chce Zarząd Towarzystwa dostarczać zdrowej i popularnej lektury naukowej tym, którzy pragną poznać judaizm z czystego źródła nauki, nie zmaconego namiętą walką dnia bieżącego. Zarząd chce w ten sposób przyczynić

się do rozprószenia mroków zalegających jeszcze u nas naukę o żydostwie, tym bardziej, że coraz częściej odzywają się głosy ludzi światłych, również spośród polskiego społeczeństwa, domagające się rzetelnych i sumiennych publikacji z tej dziedziny.

Wszystkie te okoliczności mając na względzie, postanowił Zarząd Towarzystwa przystąpić do wydania s e r i i p i s m p o p u l a r n o - n a u k o w y c h, traktujących o najistotniejszych zagadnieniach historycznego i aktualnego żydostwa.

Szereg tych pism rozpoczyna praca dr. Edmunda Steina, docenta Instytutu Nauk Judaistycznych, pt. „Ideały Judaizmu”. Chodziło Zarządowi o to, aby zapoczątkować nową swoją działalność publikacją ogólniejszej treści, mogącą zarazem służyć jako hasło i drogowskaz przyszłej pracy wydawniczej. O jej natężeniu zadecyduje ustosunkowanie się inteligencji do naszej inicjatywy. Tuszymy, iż z należytyim zrozumieniem spotkają się nasze wysiłki, zmierzające do przedstawienia walorów judaizmu w pełnym świetle naukowej prawdy, celem zapewnienia przyszłości świetlanej naszej przeszłości.

Za Zarząd Towarzystwa Krzewienia  
Nauk Judaistycznych w Polsce

**KAROL SACHS**

Prezes

Warszawa, w październiku 1938 r.

## T R E Ś Ć

|     |                                                           |         |
|-----|-----------------------------------------------------------|---------|
| I   | STWÓRCA i STWORZENIE                                      | 7—129   |
| 1.  | Idealy narodowe i ogólnoludzkie w<br>modlitwie żydowskiej | 9—28    |
| 2.  | Godność człowieka w świetle<br>judaizmu                   | 29—38   |
| 3.  | Idea pracy w żydostwie                                    | 38—60   |
| 4.  | Opieka społeczna w epoce Drugiego<br>Państwa Żydowskiego  | 61—73   |
| 5.  | Higiena społeczna w okresie Talmudu                       | 74—91   |
| 6.  | Świat zwierzęcy w Biblii i Talmudzie                      | 92—112  |
| 7.  | Królestwo roślin w poezji<br>i życiu żydowskim            | 113—129 |
| II  | SYNAJ i OLIMP                                             | 131—182 |
| 8.  | Hellenizm a Judaizm                                       | 133—148 |
| 9.  | Grecka Biblia                                             | 149—153 |
| 10. | Żydowski Eurypides                                        | 154—157 |
| 11. | Antyczny romans biblijny                                  | 158—162 |
| 12. | „Od Jahwy do Mesjasza”                                    | 163—172 |
| 13. | Naród Mesjasza i Mesjasz narodów                          | 173—177 |
| 14. | Moment palestyński w naszym<br>wychowaniu ogólnym         | 178—182 |
| III | WYMOWA WIEKÓW                                             | 183—284 |
| 15. | Żydowscy potentaci finansowi w<br>starożył                | 185—197 |
| 16. | Filosemityzm w epoce grecko-<br>rzymskiej                 | 197—206 |
| 17. | „Rzym i Narody”                                           | 206—210 |

|                                                             |         |
|-------------------------------------------------------------|---------|
| 18. Trylogia historyczna z czasów<br>Drugiej Świątyni       | 211–251 |
| 19. Czego uczą nas synagogalne wyko-<br>paliska w Galilei ? | 252–266 |
| 20. Syjonista na tronie Cezarów                             | 266–273 |
| 21. Wizja Trzeciego Państwa Żydow-<br>skiego                | 273–279 |
| 22. Syjonizm Spinozy                                        | 280–284 |



# **STWÓRCA i STWORZENIE**



## STWÓRCA i STWORZENIE

**1. Ideały narodowe i ogólnoludzkie  
w modlitwie żydowskiej**

Ohne den Kompass des jüdischen Gebetes  
kann man die ganze Geschichte der Juden nicht  
verstehen.

Hermann Cohen

Modlitwa jako najprostszy i najnaturalniejszy objaw świadomości religijnej zasadza się na podwójnym objawieniu: Bóg objawia się człowiekowi, a człowiek objawia się Bogu. Hebrajczyk określając modlitwę jako rozmowę (שִׁיחַ, שִׁיחָה) z bóstwem, chciał przez to właśnie wyrazić ów wzajemny stosunek, w którym śmiertelnik odsłania tajniki swojego serca i „wylewa swoją duszę” przed Stwórcą; na to zaś odzywa się „głos z wysokości”, kształtując dramatyczny, rzecz można, charakter modlitwy. Ten charakter dramatyczny jest stałym rysem modlitwy żydowskiej wszystkich czasów, zarówno okresu pierwotnej naiwności, jak i późniejszego racjonalizmu. Modlitwa żydowska była zawsze i pozostała dialogiem na tle religijnego przeżycia.

Z tego liturgicznego dialogu zajmuje nas obecnie jedna „osoba”, tj. psyche żydowska, odsłaniająca się w tym fenomenie życia religijnego. A więc przedmiotem naszych rozważań będzie nie zagadnienie, w jakiej formie Bóg objawia się rozmodlonej duszy żydowskiej, lecz odwrotnie: o ile psyche żydowska objawia się bóstwu, a pośrednio i nam, spowiadając się ze swoich życzeń i marzeń. Zagadnienie tak postawione zmierza do odtworzenia wewnętrznej historii psychiki żydowskiej, zmieniającej się w miarę duchowego postępu.

Talmud nazywa modlitwę służbą (scil. bożą) serca (עבודה בלב Sifre do 5. ks. Mojż. 11,4 ed. Friedmann 80a). Historia służby bożej traktowana z punktu widzenia nie formy, jak to ma miejsce np. w podstawowym dziele I. Elbogen<sup>1)</sup>, lecz wyrażających się w modlitwie pobudek i ideałów, będzie zarazem niejako historią serca narodu żydowskiego<sup>2)</sup>. Taka historia dotychczas nie istnieje i na długo pewnie pozostanie pium desiderium. W następujących wywodach postaramy się dać ogólne zarysy tej historii. A jeżeli ta rozprawka wykaże nikłość naszych wywodów wobec wielkości zadania, to—ona swój cel osiągnęła.

\*

Początki modlitwy żydowskiej toną w mrokach starożytności. To, co czytamy o modlitwie Anny, matki Samuela: „A Anna mówiła w swoim sercu, tylko wargi jej drgały, lecz głosu niepodobna było słyszeć” (I Sam. 1,13), można z pewnymi zmia-

nami odnieść do stanu naszej tradycji liturgicznej. Najstarsze modlitwy, jakie posiadamy, nie zachowały nam się dosłownie w pierwotnym ich brzmieniu, lecz przeszły do nas już w literackim opracowaniu. Głosu starożytnych Hebrajczyków nie słyszymy z tych modlitw ze stenograficzną, czy fonograficzną ścisłością, ale w wielu z nich drgają jeszcze żywo struny serca, wprowadzone w ruch przed tysiącami lat.

Źródłem tych modlitw jest Biblia. Obok modlitw skromnych, przyziemnych znajdujemy tu modlitwy wzniosłe, które zawierają zarodki późniejszej modlitwy proroczej. Wielką szczerością i prostotą iście patriarchalną odznacza się prośba Jakuba o „chleb do spożywania i szaty do wdziwania“ (1. ks. M. 28,20). Ten sam patriarcha nie wstydzi się przyznać do strachu, jaki odczuwa przed wrogim bratem Esawem, i prosi Boga o wybawienie (tamże 32,12). Wszystko to takie proste i takie ludzkie. Bo czego się wstydzić, wszak człowiek modli się „sam jeden do samego jednego“, jak się wyraża filozof Plotin, twórca neoplatonizmu<sup>4</sup>).

Obok tych modlitw, mających charakter czysto utylitarystyczny, spotykamy już w czasach patriarchalnych modlitwy o wielkim napięciu etycznym. Świadczy o tym dobitnie modlitwa Abrahama w związku ze zburzeniem Sodomy. Patriarcha myśli, że w tym grzesznym mieście znajduje się także pewna liczba ludzi cnotliwych. Czyżby mieli oni zginąć razem z przewrotnymi mieszkańcami tego miasta? Główny problem teodiceji, który niepokoił zawsze ludzi wierzących, został tu poruszony po raz pierwszy: „Czyż sędzia

całego świata nie uczyni sprawiedliwości”? (1. ks. M. 18,25). Hebrajska *sicha*, *הי'ש*, modlitwa jako rozmowa z Bogiem, przybiera tu polemiczny charakter tefili, *הי'פן*, w pierwotnym znaczeniu tego słowa<sup>4</sup>). Mamy tu prawzór modlitwy proroczej, którą jeszcze niżej dokładniej poznamy.

Modlitwa prorocza została pogłębiona przez Mojżesza, twórcę dramatycznego realizmu w tym liturgicznym obcowaniu człowieka z bóstwem, według słów Heilera<sup>5</sup>), największego znawcy tego przedmiotu. Na wzorze zaś ojca proroków opiera się później Jozue, Samuel, Eliasz i Amos, wstawiając się za swoim ludem. To wstawiennictwo jest zupełnie bezinteresowne, gdyż modlący się ma na oku jedynie dobro ogółu<sup>6</sup>). Porównując Abrahama z Mojżeszem możemy stwierdzić wielki postęp. Abraham modli się tylko za grzeszną Sodomę, Mojżesz jest gotów cierpieć za grzechy Izraela: „Jeśli nie wybaczysz ludowi, to wymaż imię moje z Twojej księgi” (2. ks. M. 32,32). Mojżesz stał się po wsze czasy wzorem liturga cierpiącego za miliony<sup>7</sup>). On to wprowadził pierwiastek prawieże tragiczny do modlitwy proroczej. Mistrz mój, profesor Leo Baeck zwykł podkreślać głębię tragizmu, zawartego w owym stale powtarzającym się u proroków słowie: „dla czego”, *lama* (*למה*). Mojżesz pierwszy nadał swojej modlitwie tę cechę tragicznego niepokoju i świętego uniesienia, wyrażającego się w tym wnikliwym pytaniu. „Dla czego, o Boże, zesłałeś zło na ten lud?” (2. ks. M. 5,22). „Dla czego zwraca się gniew twój przeciwko Twemu ludowi?... Dla czego mają mówić Egipcjanie, żeś wywiódł

(synów Izraela) ku ich zagładzie?“ (2. ks. M. 32, 11-12). „Dlaczego mają mówić narody...“—te słowa stały się później stałą nutą psalmistów, którzy przyjęli ethos modlitwy ojca proroków. Bezwzględny altruizm i tragiczne pathos to najznamienitsze cechy modlitwy Mojżesza.

Wspomnieliśmy już o szczerzej i pełnej prostoty modlitwie patriarchy Jakuba o dobra materialne. Jest to modlitwa o charakterze utylitarystycznym. Otóż mamy w Biblii inną modlitwę, która oznacza podobny postępek wobec patriarchy Jakuba, jak stanowisko Mojżesza przewyższa znaczeniem stanowisko patriarchy Abrahama. Gdy starohebrajski chłop odwiedzał Przybytek Boga, wypowiadał on po wywiązaniu się z różnych zobowiązań wobec kapłanów i lewitów, następujące słowa modlitwy: „Spójrz ze świętej Swojej siedziby, z nieba, i pobłogosław naród swój, Izrael, i ziemię...“ (5. ks. M. 26,15). Pierwiastek społeczny, którego nie ma jeszcze w prośbie Jakuba, występuje tu w najszlachetniejszej formie. Modlący się chłop hebrajski czuje się częścią całego narodu, a własne szczęście wyobraża on sobie tylko w łączności z narodem i z Matką-Ziemią.

Dla uzupełnienia obrazu najstarszej epoki biblijnej należy jeszcze przytoczyć modlitwę, trzymaną w dziwnej formie ostrego, a nawet szorstkiego imperatywu. Pochodzi ona z czasów wędrówki po pustyni synajskiej i brzmi tak, jakby jej towarzyszył ostry szum wichrów pustynnych. Gdy po skończonym postoju arka przymierza miała ruszać z miejsca, modlił się Hebrajczyk w słowach jędrnych, pełnych tężyzny męskiej:

„Wstańże, Wiekuisty, a rozprószą się wrogi Twe, a pierzchną nieprzyjaciele Twoi sprzed oblicza Twojego“ (4. ks. M. 10,35). Ta modlitwa włożona w usta Mojżeszowi robi raczej wrażenie modlitwy mężnego wojaka, wzywającego Boga na pomoc przeciw wrogom przed wyprawą wojenną. Ale wyprawa przeciw jakim wrogom? „Rozprószą się wrogi Twe... nieprzyjaciele Twoi“. A zatem przeciw wrogom Boga. To jest rozstrzygające. Modlitwie proroka, chłopca i wojaka hebrajskiego wspólne jest wyeliminowanie pierwiastka czysto egoistycznego i zastąpienie go ogólnym ideałem. Tym ideałem jest Bóg, naród lub ziemia ojczysta.

Po okresie patriarchalnym i bohaterskim następuje w dziejach żydowskich epoka królewska. W miarę ustalania się form kulturalnego życia i stykania się z różnymi narodami o wyższej cywilizacji, rozszerza się także widnokrąg Hebrajczyków. Do wymienionych wyżej ideałów przyłącza się już uniwersalizm, nie znający różnic między krajami i narodami. Uniwersalizm był w zarodku zawarty już w Biblii, o czym świadczy choćby znany zwrot biblijny: wszystkie narody ziemi (כל עממי הארץ), ale to pojęcie zaczyna się krystalizować dopiero na początku epoki królewskiej, a przyobleka się w jasną formę w etyce proroków. Zwiastunem tego zwrotu w poglądach Hebrajczyków jest słynna modlitwa liturga na tronie królewskim, Salomona. W najuroczystszej chwili poświęcenia Świątyni na górze Moria wypowiedział on te górne słowa, które wrażają się w pamięć każdego, kto je czyta:



„Także cudzoziemiec, nie należący do Twego narodu Izraela, jeśli przybędzie z dalekiej krainy gwoli imienia Twego... i pomodli się w tym domu Ty usłyszysz z nieba, Przybytku Twego, i uczynisz wedle wszelkiej prośby cudzoziemca...” (I ks. Król. 8,41—43). Podwaliny pod uniwersalizm monoteistyczny zostały tu położone, a słowa ostatniego z proroków Maleachi’ego „czyż nie jesteśmy wszyscy dziećmi jednego ojca, czyż nie jeden Bóg nas stworzył?” (2,10) są naturalną konsekwencją modlitwy króla Salomona. To samo można powiedzieć i o innych prorokach, którym przyświecał szczytny ideał królewskiego liturga.

Połączenie tragicznego i etycznego patosu z tendencjami uniwersalistycznymi znajdujemy u proroka Jeremiasza, którego Cornill<sup>9)</sup> nazywa ojcem modlitwy. Walka wewnętrzna dochodzi u tego wieszczka do najwyższego napięcia. Jest to walka wiary o swoją prawdę, jak się wyraża Smend<sup>9)</sup>, czyli walka z Bogiem o Boga. Znowu pojawia się owo tragiczne „dlaczego“ (Jer. 15,18). Tragizm zostaje spotęgowany wątpliwościami, które nawiedzają proroka, jak później Hioba: „dla czego się szczęści droga złoczyńcom?” (Jer. 12,1). Ten ogólnoludzki problem opanowuje całe jestestwo, całą jaźń proroka. U Mojżesza jest modlące się ja przedmiotem dobrowolnej i cichej ofiary; u Jeremiasza jest ono ogniskiem wielkiego cierpienia duszy, borykającej się z wątpliwościami. U Mojżesza niknie niejako jaźń wobec ogólnego nieszczęścia; u Jeremiasza jaźń potęguje się w miarę cierpienia, przez co cierpienie przybiera charakter wybitnie podmiotowy. Przeto stanowi Jeremiasz

przejsie do poezji psalmowej i jest zarazem źródłem tej poezji, w której modlące się ja podobną odgrywa rolę.

Psalmy to księga, z której ludzkość nauczyła się modlić. Centralne miejsce zajmuje ja modlące się psalmisty. Czy to ja indywidualne, czy też kolektywne? Oto pytanie, które wywołało już całą literaturę. W samej rzeczy jest to jedno i drugie ja. Indywidualne życie psalmistów nie gubi się w życiu zbiorowym, lecz przeciwnie, ono obejmuje i zamyka w sobie to życie zbiorowe. Można tu zastosować znane powiedzenie Hillela: „Jeżeli ja tu, wszystko tu“. Nie ma to nic wspólnego ze samolubnym wynoszeniem własnego ja, z egoizmem w pierwotnym, etymologicznym znaczeniu. Jaźń psalmisty jest jak ta kropla wody, w której odbija się cały strop nieba. Modlitwa jego jest dlatego równocześnie indywidualną i kolektywną, gdyż życzenia ogółu znajdują dobitny wyraz w wynurzeniach psalmisty.

Psalmy powstawały w ciągu kilku wieków, z nich to przemawia tęsknota i radość, cierpienia i nadzieje różnych pokoleń. Szczególnie zajmują nas psalmy, zawierające opisy natury. Na dnie tych opisów leży przekonanie, że Bóg objawia się w pięknie przyrody i harmonii wszechświata. Mamy tu nowy motyw liturgiczny: jest to moment kontemplacyjny. Przedmiotem kontemplacji jest ład i celowość panująca w universum: „Niebiosą głoszą chwałę Wiekuistego, a dzieła rąk Jego opiewa firmament“ (Ps. 19,1). Znany jest też psalm 104, który jest wzniosłym hymnem na cześć Stwórcy „radującego się z dzieł Swoich”<sup>10)</sup>,

Z tego psalmu czerpali później natchnienie mędracy Talmudu, którzy uczyli, że wszelkie istoty żyjące, zwierzęta i rośliny, opiewają sławę Stwórcy<sup>1)</sup>).

Ale psalmista nie poprzestaje na podziwianiu harmonii świata. Harmonia kosmiczna wiąże się z harmonią etyczną. Dlatego właśnie przechodzi psalmista od zachwyty kontemplatywnego do modlitwy o zagładę złych, względnie złości, według interpretacji uczonej Berurii (Talmud bab. Berachoth 6a.) Jest to znamienne dla istoty judaizmu. Pouczające byłoby porównanie z podobnymi kontemplacyjnymi modłami myślicieli greckich. Wzruszające są np. wynurzenia filozofa Epikteta (I, 16), rozplywającego się w słowach dziękczynnych, że mu danym jest brać udział w „uroczystych igrzyskach życiowych“, i że może podziwiać rządy bóstwa w świecie i panującą w nim harmonię. Z tego jednak nie wynika konieczność modlitwy, jak słusznie zauważył Heller (str. 208). Inaczej rzecz się ma u hebrajskiego piewcy psalmowego. Modlitwa jest dlań niezbędna jak chleb codzienny, gdyż kontemplacja nie jest dla niego następstwem czysto estetycznego przeżycia. Piękno estetyczne zlewa się w jedność z „pięknem“ etycznym, a złość ludzka mąci także harmonię kosmosu. Modlitwa hebrajskiego psalmisty jest tym głębszą od modlitwy greckiego filozofa, o ile idea piękna, połączona z ideą dobra, silniej działa na naszą duszę, niż chwilowe zachwyty estetyczne.

Na dnie modlitwy psalmisty leży nadto silne uczucie tęsknoty. To uczucie wyładowuje się w najrozmaitszych obrazach. „Jak jeleń łaknący



potoków wody, tak dusza ma łaknie Ciebie, Wiekuisty. Dusza moja jest spragniona Boga, Boga żywego\* (Ps. 42,2—3). Takich obrazowych zwrotów mamy dużo. Ta głęboka tęsknota do pojednania się i połączenia z Bogiem nadaje licznym modlitwom charakter mistyczny. W modlitwie kontemplatywnej zaznacza się życzenie sprowadzenia nieba na ziemię; w modlitwie mistycznej dominuje pragnienie podniesienia ziemi do nieba.

Inny zgoła nastrój panuje w najmłodszych psalmach, których powstanie przypada na pierwsze czasy makabejskie. Rozpacz wskutek nieludzkich prześladowań tyrana syryjskiego i radość po odniesionym zwycięstwie są głównymi nutami tych ostatnich psalmów, nacechowanych duchem narodowo-religijnym. Gdy świątynia na Morii została zbezczeszczona przez barbarzyńskiego Antiocha, wyrwał się ze zbolełej piersi psalmisty krzyk rozpacz w znanej nam interrogatywnej formie: *l a m a*. „Dlaczegoś, O Boże, opuścił swój lud?“ i „jak długo będziesz wróg znieważał święty Przybytek Twój?“ (Ps. 74). Miejsce cichej tęsknoty zajmuje w tych makabejskich psalmach głośna skarga, a miejsce pasywnej kontemplacji zajęła czynna wola, gotowa do ofiar na ołtarzu religijnej i narodowej swobody. Gdybyśmy szukali charakterystyki makabejskich bojowników wolności, znaleźlibyśmy ją łatwo w psalmach. Byli to mężowie, którzy mieli „chwałę bożą w ustach, a zarazem miecze obosieczne w dłoniach“ (Ps. 149,6). Toteż męska tężyzna, idąca w parze z głęboką religijnością nadaje cechę tym ostatnim psalmom, rozbrzmiewającym radością z powodu

uzyskania wolności religijnej i politycznej.

Dalsze odgłosy marzeń i nadziei tej świetlanej w naszych dziejach epok! znajdziemy w innym zbiorze liturgicznym, z którego również słyszymy modły różnych pokoleń. Jest on znany pod nazwą *Szemone Esre*. Jak w czasach biblijnych, mamy tu prośbę chłopca żydowskiego o dobre urodzaje. Ta prośba o ziemskie dobra nosi znamię uniwersalistyczne: „...ześlij błogosławieństwo na powierzchnię ziemi“. Nie ma w tym ani cienia egoizmu osobistego czy narodowego. Prośba materialistyczna jest poprzedzona innymi prośbami, których treść stanowią ideały etyczno-religijne: zdrowy rozsądek, pojednanie się z Bogiem i nauka Zakonu. Postępująca idealizacja Tory w epoce drugiej Świątyni sprawiła, że poznanie Tory staje się coraz to częściej przedmiotem gorących życzeń, a pierwsza prośba modlitwy porannej (הערב) zawiera szlachetne pragnienie poznania Tory dla samej Tory (תורה לשמה). Wśród prośb wspomnianego zbioru liturgicznego *Szemone Esre* wyróżnia się modlitwa iście makabejska o wolność (חרות). Pęd ku wolności narodowej by właściwy bohaterskiemu pokoleniu Hasmonejczyków; w tych czasach, jak to wiemy z monet hebrajskich, powstał również piękny wyraz hebrajski *cheruth*, oznaczający swobodę. Duchem wolności tchnie modlitwa: „Zadmij w wielką surmę ku swobodzie (*cheruth*) naszej i podnieś proporzec gwoli zebrania wygnańców naszych“. Nie trzeba zbyt wielkiej wyobraźni, aby wysłyszeć z tych słów łopot makabejskich sztandarów wolności.

Obok ideału wolności i Tory występuje w tych czasach po raz pierwszy pierwiastek eschatologiczny. Zmartwychwstanie (חיים המתים) i królestwo boże (מלכות שדי) są tymi nowymi motywami liturgicznymi. W miarę pogarszania się stosunków i tracenia ostatnich pozorów wolności politycznej w następnej epoce rzymskiej, zyskiwały te eschatologiczne motywy coraz bardziej na znaczeniu. A gdy sprawiedliwość była poniewierana przez Herodejczyków i Rzymian, powstała modlitwa o przywrócenie sprawiedliwości i o panowanie boże na ziemi<sup>12</sup>). O silnych tendencjach eschatologicznych świadczy nadto całe ówczesne piśmiennictwo apokryficzne, a zwłaszcza apokaliptyczne. Te tendencje doszły do punktu kulminacyjnego podczas wielkiej wojny z Rzymianami, której następstwem było zburzenie Jerozolimy i Świątyni na górze Moria.

Po chwilowej rozpaczcy nastąpiło pogodzenie się z losem. Wzniosła modlitwa r. Eliezera: „uczynić wolę Twoją w niebiesiech“ (Talm. bab. Berachoth 29b) była nie tylko wzorem dla podobnej modlitwy ewangelicznej, lecz także wyrazem pobożnej ufności, która napełniała serca wszystkich mędrców talmudycznych, żyjących po zburzeniu grodu Syjonu. Wielka katastrofa narodowa nie zdołała zachwiać wiarą w Opatrzność i rządy boże—według słusznych słów Bousseta<sup>13</sup>). Tak było istotnie. Apokaliptycy chcieli „przemocą“ sprowadzić królestwo niebieskie na ziemię. Wszystkim przoduje autor apokryficznej księgi, zwanej Ezra IV. Apokaliptyk uderza w tej księdze w silne akcenty godne Jeremiasza. Nie może on się pogodzić z nieszczę-

ściem narodu i wzywa Boga na walkę słowną. Uczeni Talmudu nie wstąpili w ślady tego pobi-  
blijnego Hioba. Zamiast zburzonej Świątyni budo-  
wali synagogi, a modły miały zastąpić ofiary.

Im smutniejsza była terażniejszość, im bar-  
dziej rozbitkom Syjonu grunt usuwał się spod  
nóg, tym bardziej kierował się wzrok ku niebu  
i przyszłości. Naturalnym następstwem tego stanu  
rzeczy było wzmaganie się mesjanizmu. Me-  
sjanizm znalazł podniosły wyraz w modłach, które  
powstały w tym okresie tułaczki i niepewności  
jutra. Ani śladu burzliwej i burzycielskiej escha-  
tologii apokaliptyków. Nad tymi modłami unosi się  
duch humanizmu, ogarniający cały świat i ludzkość  
całą. Geniusz judaizmu wzbija się w tych modłach  
ku niebotycznym wyżynom, z których obejmuje  
się jednym spojrzeniem szczepy i narody. Nie ma  
tu miejsca dla jakiegś mściwości wobec Romy,  
„grzesznicy narodów”, jak w apokaliptyce. Nato-  
miast odzywa się kojące słowo przebaczenia i po-  
jednania. „Niech się wszyscy złączą w jeden  
związek, aby wypełniać wolę Twoją całym sercem”.  
Nie o upadek przewrotnych panów świata  
się prosi, lecz o wyplenienie przewrotności  
z ludzkiej duszy. „Wszelka złość jako dym znik-  
nie, gdy zgładzisz z ziemi panowanie przewrot-  
ności”. Celem ostatecznym jest królestwo boże,  
theokratia w najszlachetniejszym tego słowa zna-  
czeniu: „Panuj nad całym światem w majestacie  
Swoim“. To królestwo obejmie wszystkie istoty  
żyjące. „Każde stworzenie zrozumie, żeś Ty je  
stworzył“. W apokalipsie Ezry IV słyszymy odgłosy  
„prawującego się“ z Bogiem Jeremiasza, z modlitw

mędrców Talmudu przemawia do nas duch Jezajasza.

Na wyżynie potężnych wizji Jezajasza utrzymał się geniusz żydowski tylko w epoce talmudycznej. W następującej epoce Gaonów możemy stwierdzić stopniowy zanik ideałów liturgicznych. Inne prądy znalazły ujście w hebrajskiej modlitwie. W epoce talmudycznej zauważyliśmy zwrot ku przyszłości, w czasach Gaonów dokonywa się zwrot ku niebu. Stoi to w związku z ową dziwną, a często dziwaczną dążnością do zbadania tajników nieba. Ta tendencja panuje w całej ówczesnej mistycznej literaturze, znanej pod nazwą „Mechaloth“ (היכלות, Pałace). Wniebowstąpienie i wędrówka po niebeskich pałacach jest treścią tej literatury. Rabbi Ismael, ulubiona postać piśmiennictwa hechalicznego, wyprawia się w kręgi nadziemskie, aby poznać przyczyny cierpienia Izraela. Przy tej sposobności czytamy opisy pałaców, rydwanu (מרכבה), świętych kół (אופנים) i zwierząt (חיות) rydwanu. To wszystko oznacza symbolicznie majestat i atrybuty boże. Obrazy wizji hechalicznych skrzą się jasnymi płomieniami, a aniołowie ogniści (Serafim, שרפים) odgrywają tu dominującą rolę. Modlitwa żydowska zarośliła się w tej epoce od tych ognistych postaci, a święty rydwan, koła i zwierzęta wprawiały w ruch — fantazję ludu żydowskiego. Wtedy to powstały hymny na cześć Ofanim, Chajoth i Serafim. Prawdą, że to ma sens symboliczny, ale prosty lud zawsze to brał dosłownie, i do dziś dnia nic się pod tym względem nie zmieniło. Należy przypuścić, że u niejednego ze świątłych Gaonów budziła się wątpliwość, czy



godzi się pieścić fantazję ludu obrazami niebardzo zgodnymi z absolutnym monoteizmem żydowskim, ale w końcu turkot świętych kół, świętego rydwanu i „wielka wrzawa” (רעש גדול), wzbudzona przez ogniste postacie, zagłuszyły wszelkie wątpliwości...

Mistycyzm<sup>n</sup> wybujałość czasów gaońskich ustąpiła miejsce prądowi klasycyzmu, powstałemu w słońcu kultury żydowsko-arabskiej, głównie w Hiszpanii. Odżył bogaty i jędrny język proroków, a z nim ideały proroków. Z odrodzeniem klasycznego języka hebrajskiego wzmaga się również tęsknota za Syjonem, kolebką tego języka. Ta tęsknota za starą ojczyzną zrodziła słynne pieśni syjońskie, tzw. syjonidy Jehudy Halewi'ego, króla wieszczów hebrajskich w średnich wiekach. Temu zaś piewcy z bożej łaski wtórował chór większych i mniejszych talentów. Wszystkich cechuje klasyczna jasność formy i myśli. Najcelniejsze twory tej epoki, jak np. wspomniane syjonidy, zostały przyjęte między modlitwy hebrajskie. Modlitwa hebrajska wystąpiła znowu z całą swoją głębią i świętym, prawdziwie proroczym patosem.

Ale ci piewcy żydowsko-arabskiej epoki byli nie tylko naśladowcami proroków. Z nimi pojawia się nieznany dotychczas pierwiastek metafizyczny. Pod wpływem głębokich systemów filozoficznych Gabirola i Majmonidesa zaczął się Żyd modlić formułami metafizycznymi, że użyję wyrażenia Heinego. Nie są to jednak suche formuły, gdyż ze zwrotów metafizycznych bije często gorąca wiara i entuzjazm religijny. Potężne wra-

zenie robią takie słowa, jak: „jest on pierwszy, a prabyt jego jest bez początku“ (ראשון ואין ראשית) (ראשית<sup>14</sup>), lub głoszenie chwały Tego, który „był, jest i będzie“ i którego „jedność przewyższa wszelkie pojęcie jedności“. Inaczej niż u Kanta, metafizyka filozofów żydowskich nie tylko nie podcina racji modlitwy, lecz odwrotnie, nadaje jej nieznaną polotę, a sama zostaje owiana ciepłem religijnego przeżycia.

Przeciwnieństwem głębi i jasności liturgów hiszpańskich jest przeważnie poezja synagogałna, zw. pijut (פיוט), która powstała w krajach wschodnich. Tę poezję, czy rymotwórstwo, cechuje styl ciemny, lubowanie się w zagadkowych zwrotach i zawiłych aluzjach. Jest w tym wszystkim więcej sztuczności, aniżeli sztuki, a prawdziwe przebliski poetyckie giną w mrokach mglistej formy. Ten stan rzeczy pogorszył się po upadku żydostwa hiszpańskiego, kiedy zabrakło lepszych wzorów klasycznej poezji. Zanik smaku i jałowość myśli uwydatnia się w niezliczonych elegiach, kinoth (קינות), które towarzyszyły okrutnym prześladowaniom podczas wypraw krzyżowych i inkwizycji. Szczere bez wątpienia uczucie, leżące na dnie tych lamentów, zostało zmrożone sztucznym stylem i kulawą stopą metryczną. Modlitwa, mająca być wylewem duszy, przerodziła się w zbiór mglistych zdań, których zrozumienie wymaga wielkich zdolności egzegetycznych. Z jednej strony wzrusza nas bezgraniczna ufność w Boga i głęboka, niczym niezachwiana wiara w mesjaniczne zbawienie, z drugiej strony prócz dziwnej formy odstręcza

nużąca jednostajność i brak nowych myśli i ideałów.

Zmieniło się to z nastaniem ruchu kaba-  
listycznego. Nowe ideały zagrzewały serca  
i dały treść różnym modlitwom. Dużo zwłaszcza  
uczyniła dla ożywienia modlitwy hebrajskiej szkoła  
mystyków palestyńskich z miasta Safed (Luria,  
Vital, Alkabec). Szechina (שכינה, majestat boży)  
staje się centralnym celem wszystkich modłów.  
Szechina jest związana nierozzerwalnie z narodem  
żydowskim. Z wygnanym i poniewieranym Izra-  
elem przebywa Szechina na wygnaniu. Głównym  
zadaniem modlitwy jest wyzwolenie Majestatu Bo-  
żego i połączenie (יחוד) go z absolutem (אינסוף)  
jako źródłem Szechiny. Takie idee podsycaly wy-  
obraźnię i przyczyniały się w najwyższym stopniu  
do koncentracji myśli (כוונה) podczas modlitwy.  
I należy uznać, że nigdzie nie modlono się tak  
szczerze i tak nabożnie jak w kołach mistyków  
safedzkich. Ale ten prąd mistyczny miał także  
swoje ujemne strony. Do modlitwy żydowskiej  
wdarły się całe zastępy dobrych i złych  
duchów. Każdej czynności religijnej, a zwłaszcza  
liturgicznej, uczepili się różnorodni demoni, rze-  
komo jako „ustanowieni” (ממונים) nad odnośnymi  
funkcjami religijnymi. Ta niesamowita gonitwa  
za duchami przypominała żywo religię starorzym-  
ską, która znała falangi demonów dla różnych,  
choćby najdrobniejszych czynności życia codzien-  
nego. Zabobony demonologiczne zaciemniały  
światło prawdziwej wiary. Ten stan rzeczy miał  
się jeszcze pogorszyć z nastaniem chasydyzmu,  
który dziwnym sposobem, choć z chwalebnyymi

wyjątkami, lgnął raczej do wybryków, aniżeli do wzniosłych nauk kabalistycznych. To zaś odbiło się fatalnie na hebrajskiej modlitwie, która przez szereg pokoleń nie wykazuje żadnych nowych cech religijnego natchnienia. Z nielicznymi, chlubnymi wyjątkami, jak wspominałem, panuje w krajach wschodnich to wyjałowienie myśli i brak nowych ideałów liturgicznych aż do doby obecnej.

Inaczej na zachodzie. Z nastaniem nowej ery wolności i oświaty, zapoczątkowanej wielką rewolucją francuską, zbudziły się tendencje postępowe wśród Żydów zachodnich. Zaczęto się ustosunkowywać krytycznie do tradycji religijnej. Jeżeli religia żydowska miała zachować swój autorytet i pozostać czynnikiem twórczym w duchowym życiu Żydów, należało jej przywrócić godną formę. Wystąpił wtedy szereg świątłych mężów, którzy przypomnieli starą zasadę talmudyczną, że modlitwa ma być służbą serca, i że ona musi wypływać z przekonań i uczuć modlącego się. Wobec tej zasady nie mogły się ostać różne modlitwy, formą lub treścią rażące uczucie postępowego Żyda. Pojawiły się nowe zbiory liturgiczne, które miały odpowiadać nowym wymaganiom. Jednakże popełniono wiele błędów, jak to zwykle w takich razach bywa. Względy polityczne rozstrzygały często o usunięciu lub zatrzymaniu jakiejś modlitwy. W szczególności chciano przekreślić nadzieje narodu żydowskiego, uważając błędnie, że prośba o odbudowę Syjonu nie daje się pogodzić z patriotyzmem obywatelskim danego kraju. Wynikiem tych przesadnych skrupułów było to, że modlitwa żydowska odpowiadała wprawdzie zmie-

nionemu smakowi, ale ulotnił się z niej duch żydowski. W najnowszych czarach zaznacza się na zachodzie kierunku umiarkowany, godzący nadzieje Izraela z ideałami wszechludzkiemi. Ta orientacja występuje w szeregu nowych modlitw, tchnących duchem starych proroków Syjonu. Gigantyczne wizje mesjańskie natchnionego Jezajasza i marzenia uczonych mędrców Talmudu znowu zapalają serca i uskrzydłają duszę.

Krąg ideałów w modlitwie żydowskiej zamyka się.

---

1) Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* 2. wyd. Frankfurt n/M. 1924.

2) Możliwość rekonstrukcji historii żydowskiej za pomocą modlitwy przeczuwał Leopold Zunz. Por. jego: *Synagogale Poesie der Juden*, str. 7 n. Znamienne są też słowa W. Jawitza, *Die Liturgie des Siddur und ihre Entwicklung*, str. 100: „...die grosse religiöse und nationale Schöpfung des Siddur, der nicht allein den Charakter eines Gebetbuches, sondern auch die Bedeutung eines Geisteschatzes von höchstem Werte für unsere Nation hat.“ Podobnie wyraża się I. Lévi, *Revue des Études Juives* 32, 161.

3) Plotin, *Enneades* V 1,6: monos pros monon.

4) מִשְׁפָּט, czasownik: שָׁפַט i שָׁפַט (Ps. 106,30), znaczy: sądzić, sądzić się, rozprawiać się, według przyjętej etymologii. Por. Felix Perles: *Jüdische Skizzen* str. 129, który daje inne objaśnienie tego wyrazu.

5) Friedrich Heiler, *Das Gebet*, 5. wyd. Monachium 1923 str. 237.

6) J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* str. 217.

Por. moją rozprawę: „Judaizm a Hellenizm” (Kraków-Warszawa 1929), str. 45. Do wyrażonej tam myśli o idei postępu etycznego, ucieleśnionej w biblijnych postaciach, można porównać Midrasz Deuteronomium rabba XI,3, gdzie znajduje się podobny pogląd.

8) Cornill, *Israelitische Volksreligion und die Propheten*, str. 21.

9) Rudolf Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, str. 256.

10) Por. E. Stein, *Judaizm a Hellenizm*, str. 29.

11) Por. Perek Szira w zbiorze małych midraszów *Ocar Midraszim*, editio Eisenstein, str. 523.

12) Józef Flawiusz stworzył w tym celu nowy termin *heokratia* = hebr. מלכות שדי.

13) Bousset—Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, str. 364.

14) Nic dziwnego, że uległa czarowi tych zwrotów Nahida Remy (*Kulturstudien über das Judentum*), str. 2.

## 2. Godność człowieka w świetle judaizmu

Homo sacra res homini.

Seneca, Epist. 95,33.

Dwie zasadnicze idee leżą u podstaw nauki judaizmu o wartości i godności człowieka. Pierwsza to myśl o podobieństwie człowieka do Boga, na obraz którego został stworzony. Druga idea zasadza się na tym, że człowiek jest koroną i celem stworzenia. Jest to pogląd antropocentryczny, który stoi w ścisłym związku z pierwszą nauką o podobieństwie człowieka do Boga, w której to nauce zachowały się ślady pierwotnego antropomorfizmu, wyobrażającego bóstwo według ludzkiego podobieństwa. Lecz podczas gdy prymitywny antropomorfizm został sublimowany drogą zastąpienia podobieństwa fizycznego przez duchowe, to antropocentryzm jako światopogląd nie podlegał istotnym zmianom w ciągu wieków. Jeżeli według Talmudu został człowiek stworzony na sam ostatek, aby wszystko było dla niego przygotowane, gdy z nicości chaosu wyłoni się na widownię bytu ; lub jeżeli żydowski arystotelik Majmonides odstąpił od nauki Stagiryty, przyznając człowiekowi specjalną Opatrzność boską, to działa w tym pogląd antropocentryczny mający swe źródło w Biblii. Człowiek do Boga podobny

i człowiek cel stworzenia to zarazem dwie główne podwaliny żydowskiego humanizmu, którego duszą niejako jest przekonanie o wyjątkowym stanowisku człowieka w wszechświecie i — co się z tym łączy — o godności człowieka, jako uzasadnieniu tego osobistego wyróżnienia człowieka spośród innych boskich tworów.

\* \* \*

W następujących rozważaniach zajmiemy się tedy potrójnym zagadnieniem. Jest nim:

1) Podobieństwo człowieka do Boga.

2) Miejsce człowieka w universum jako źródło ludzkiej godności.

Z tych teoretycznych założeń wypływają

3) praktyczne postulaty odnoszące się do szanowania i poważania czci bliźniego.

W czasach deprecjacji ducha i poniżania godności ludzkiej, kiedy zwierzę w człowieku stało się miarą wszechrzeczy (bestia mensura), specjalne traktowanie naszego tematu nie wymaga dalszego uzasadnienia.

## I

### N A P O D O B I E Ń S T W O B O G A

„Istota honoru wypływa bezpośrednio z duchowej natury człowieka” — powiada twórca systemu etyki żydostwa<sup>1)</sup>. To zdanie pokrywa się z talmudycznym poglądem, wedle którego ludzka



godność opiera się z jednej strony na podobieństwie człowieka do Boga, a z drugiej strony jest to podobieństwo pojęte w znaczeniu czysto duchowym. „Jak Bóg wypełnia cały świat, tak dusza wypełnia całe ciało; jak Bóg widzi, sam będąc niewidzialnym, tak dusza... jak Bóg jest czysty, tak dusza itd.” (Talmud bab. Berachoth 10a). Duchowe niewątpliwie podobieństwo <sup>2)</sup> mają na myśli mędracy Talmudu, głosząc świętość ludzkiego honoru na zasadzie tego podobieństwa. „Rabi Akiba uczy: czymś wzniosłym jest człowiek, że stworzony jest na podobiznę Boga” (Miszna Aboth III, 14). Albo jeszcze plastyczniej: „heroldowie (aniołowie) głoszą przed człowiekiem: róbcie miejsce dla podobizny (ikonin) Boga” (Midrasz Deut. rabba IV,4).

A zatem godność człowieka zakotwiczona jest w bóstwie jako najwyższej instancji moralnej i doskonałości duchowej. Pod tym względem zachodzi zasadnicza różnica między stanowiskiem żydostwa a poglądem europejskim na istotę honoru. Ten ostatni bowiem pogląd z wytworzonym przez niego rycerskim kodeksem honorowym jest spuścizną grecko-rzymskiego świata pogańskiego, który zasadza pojęcie honoru wyłącznie na stosunku uznawania i poważania człowieka przez człowieka. W judaizmie zaś ten stosunek uważany jest za wtórny, akcydentalny, choć konieczny objaw odnośnej idei, zaś w swojej istocie wywodzi się idea czci ludzkiej od partycypacji człowieka w boskiej, duchowej i moralnej, doskonałości. „W Talmudzie uważany jest honor za szczytne, osobliwe i osobiste dobro człowieka. Każdy człowiek jako

taki posiada według Talmudu honor swój, dlatego że jest powołany do moralności, dlatego że jest stworzony na obraz Boga“<sup>3</sup>.

Można zatem stwierdzić, że godność człowieka zawiera się w myśl nauki judaizmu w jego moralnej godziwości. Ta zaś przejawia się w stosunku do bliźniego, czyli że im lepszym kto okazuje się człowiekiem, tym bardziej ugruntowuje on swoją godność osobistą i tym więcej jest on do Boga podobny. Urodzenie się człowiekiem jest tylko zadatkiem ludzkiej godności, dopiero stanie się człowiekiem jest właściwą racją i ostateczną, rzec można, boską motywacją tej godności.

## II

### CZŁOWIEK CELEM STWORZENIA

Człowiek jest według Biblii powołany do władztwa nad stworzeniem (1. ks. Mojż. 1,26). To powołanie jest nowym tytułem uzasadniającym godność człowieka jako pana stworzenia. „Uczy-  
niłeś go (człowieka) mało co mniejszym od aniołów, godnością i dostojenstwem uwieńczyłeś go. I ustanowiłeś go nad dziełami rąk Twoich: wszystko podałeś pod nogi jego“ (Psalmy 8, 6—7). A więc zarówno jego podobieństwo do Boga czy do aniołów, jak i jego władcza rola w świecie stanowią o jego godności (kabod, כבוד) i dostojenstwie (hadar, הדר).

Jeszcze jeden krok a pan stworzenia

stanie się celem stworzenia<sup>4)</sup>. Antropocentryczna teleologia, dopatrująca się w człowieku celu (telos) świata, leży na dnie różnych talmudycznych wypowiedzi, z których przytoczę najbardziej znamienne: „Jeden człowiek tyle „waży” co całe dzieło Stworzenia“ (Aboth de r. Nathan XXXI). Dlategoż: „Kto ocala jedną duszę ludzką, liczy to mu Pismo tak, jakby ocalił cały świat“ (Miszna Sanhedrin IV, 5). Miszna dodaje: ... przeto powinien każdy sobie mówić: dla mnie świat został stworzony“ (tamże).

Atoliż tu narzuca się pytanie: czy takie wywyższanie człowieka, stawiające go w centrum stworzenia nie może doprowadzić człowieka do bezgranicznej pychy i zarozumiałości? A jak to pogodzić z postulatem skromności i pokory stworzenia wobec Stwórcy?

Otóż zdaje mi się, że ostatnie przytoczone zdanie zawiera odpowiedź na to pytanie. „Każdy powinien sobie mówić: dla mnie świat stworzony“ Na czymże polega ta powinność? Wszak pojęcie człowiek - telos (cel)—można by sądzić—mieści w sobie przywilej, a nie obowiązek! Lecz tu właśnie mamy klucz do rozwiązania kwestii: nie ma przywileju bez obowiązku. Antropocentryczne wyróżnienie nakłada na człowieka tym większą odpowiedzialność i tym większe zobowiązania wobec Boga, który udzielił mu tego wyjątkowego stanowiska, a następnie wobec siebie samego i wobec bliźniego, gdyż i bliźni powinien siebie uważać za cel świata.

Tak pojęte wybraństwo człowieka dalekie jest od wszelkiej pychy. Przeciwnie, świadomość,

że został on wybrany przez Stwórcę i powołany do wielkich zadań, a przede wszystkim do realizowania wzniosłych ideałów etycznych, ta świadomość budzi uczucie pokory, gdy się zważy, jaki to ogromny dystans między tym co zostało osiągnięte, a tym co pozostaje do osiągnięcia.

Jednym słowem, dostojęństwo człowieka jako celu stworzenia należy do tego rodzaju godności co obowiązuje — noblesse oblige — i obarcza odpowiedzialnością za los własny i za los bliźniego 5).

Niektórymi z obowiązków, wypływających z tej odpowiedzialności, mianowicie tymi, co odnoszą się do zachowania czci bliźniego, zajmiemy się w ostatniej, trzeciej części naszych wywodów.

### III

#### ŚWIĘTOŚĆ LUDZKIEJ GODNOŚCI

Logicznym następstwem pojęciowych założeń odnoszących się do źródeł ludzkiej godności są różne zasady, zmierzające do szanowania tej godności. Nasamprzód należy podkreślić ogólnoludzki charakter idei świętości czci bliźniego, gdyż wszyscy ludzie na obraz Boga są stworzeni. Jakoż zakaz obrażania i oczerniania bliźniego obejmuje wszystkich ludzi 6).

Wobec nieludzkiego traktowania niewolników w świecie antycznym godzi się zaznaczyć, że żydostwo w wyraźnym przeciwieństwie do swego pogańskiego otoczenia broniło czci tego tak poniewieranego stanu. Grecko — żydowski autor

I w. przed zwykłą rachubą czasu Pseudo — Phokylides zakazuje piętnowania niewolnika znamieniem hańbiącej niewoli<sup>7)</sup>. A Talmud wraża w pamięć nieludzkim panom, że „niewolnik jest do pracy, a nie do poniżenia“ (lebusza, לבושה. Nidda 47a). Racją godności nie jest bowiem ani religia, ani stan człowieka, lecz samo jego człowieczeństwo. „Ben Azaj powiada: słowa „ „ oto księga pokoleń człowieka ” ” (1. ks. Mojż. 5,1) — jest podstawową zasadą Tory“ (Midrasz Gen. rabba XXIV, 7). Stąd nakaz: „poważaj każdego człowieka“ (Derech eret zuta II). Jeszcze dobitniej: „kochaj ludzi i poważaj“ (tamże I). Hebrajski tekst mówi tu o miłości i czci dla ludzi jako twórców bożych<sup>8)</sup>. W tym właśnie zawiera się religijny charakter żydowskiego humanizmu.

W najrozmaitszych zwrotach wyrażają mędracy Talmudu nienaruszalność czci bliźniego. „Niechaj cześć bliźniego będzie ci tak droga jak twoja własna“ (tamże II). Sam Bóg zwraca się z prośbą do ludzi: „o nic innego ja was nie proszę.. jak tylko o to, abyście kochali się i szanowali nawzajem“ (Tanna debe Eliahu rabba XXVIII).

Ublizanie czyjejsz czci jest grzechem przeciw niebu i ziemi (Kohleth rabba do Kohleth 9,12). Zawstydzanie bliźniego zaliczane jest do grzechów kardynalnych (Arachin 16b); dlategoż powoduje ten grzech utratę udziału w przyszłym życiu (Pirke de rabbi Eliezer III, 53).

W myśl naszych wywodów nietrudno wytłumaczyć zwrotu: „jeśli kto zawstydzia bliźniego publicznie, jest to tak, jak gdyby krew przelewał”

(Baba Mecia 58b ; por. również tamże 59a). Albowiem naruszenie czci bliźniego ma dużo wspólnego z przelewem krwi. I tak określa Talmud zabójstwo jako czyn świętokradczy, gdyż przez to „zostaje umniejszona podobizna (demuth) Boga w świecie” (Mechilta Jithro, Par. 8). Podobnie umniejszeniem Bożego obrazu jest podkopanie czyjejs godności osobistej. Jest to obraza boskiego obrazu, jakim jest człowiek. Zresztą czytamy wyraźnie w Midraszu: „Rabbi Tanchuma powiada: jeśliś znieważał bliźniego, wiedz komu wyrządziłeś zniewagę— „na obraz Boga uczynił go“ “ (1 ks. Mojż. 5,1)“ (Gen. rabba XXIV,7).

Wreszcie prawo do czci i honoru posiadają również społeczności i narody, jako że składają się z jednostek, mających swoją osobistą godność). A jest to wielkie moralne dobro, skoro Żyd modli się w najuroczystsze święta: „Boże użyczaj czci Twojemu narodowi“, a cechą Hamana wroga Izraela jest właśnie fałsz i oszczerstwo, godzące w dobre imię narodu żydowskiego jako całości (Megilla 12b). Oszczerstwo rzucone na społeczeństwo to zarzewie wojny (Psalmy Salomona XII, 1—3). Co więcej, „kto złorzeczy ogółowi, nie pojedynczej osobie, ten nie ma możliwości poprawy“ (Majmonides, Hilchoth Theszuba“ IV,3).

Jednakże istnieje Nemesis dziejowa, która w otchłań nicości wtrąca Hamanów szargających dobre imię i godność społeczeństw i narodów, A jeżeli respekt przed godnością człowieka ma być warunkiem makrobiotyki, tj. długiego żywota (Megilla 28 a, por. także Baba Kama 92a), to żyć należy nadzieję, że owe systemy polityczne,

które opierają się na prawie bezprawia i na szkalowaniu czci kulturalnych ludzi i ludów, skazane będą na mikrobiotykę, na żywot krótki i bezsławny. O piratach ludzkiej czci powiada Bóg: „nie ma dla nas razem miejsca w świecie“ (Arachin 15b). Jest to zrozumiałe, skoro uwłaczanie czci bliźniego jest znieważaniem obrazu boskiego w człowieku.

Przytoczone zdanie talmudyczne o walce między pierwiastkiem boskim a oszczerstwem o miejsce w świecie, ma w naszych czasach znaczenie sądu historycznego: ustąpić musi w końcu fałsz przed prawdą i oszczerstwo plamiące godność narodów— przed Bogiem, „Królem Godności“<sup>10)</sup>.

---

1) Moritz Lazarus, *Die Ethik des Judentums II*, str. 218.

2) Że podobieństwo człowieka do Boga należy pojąć duchowo, uczy potem Majmonides, *More Nebuchim I*, 1. Tak już u Filona i w stoicyzmie. Por. moją hebrajską monografię o Filonie (Warszawa 1937), str. 267. Do związku między Berachoth 10a i stoicyzmem (Philodem de pietate ed. Gomperz 82) zob. Bergmann w *Księdze Jubileuszowej ku czci Klausnera* (Tel Aviv 1937), 148.

3) Max Joseph, *Zur Sittenlehre des Judentums*, str. 39

4) Wprawdzie Majmonides odrzuca teleologię (celowość; telos = cel) antropocentryczną, lecz tu właśnie rabenu Mosze (Mojżesz ben Majmon - Majmonides) oddala się od Mosze rabenu (Mojżesza zakonodawcy), aby użyć wyrażenia Don Izaka Abravanela.

5) Podobnie rozumie Raszi przytoczone miejsce. Zob. komentarz Rasziego Sanhedrin 37a.

6) Pcr. np. *Exod. rabba I*, 30.

7) Ps. Phokylides, Nouthetikon wiersz 212.

8) הוֹי אוֹהֵב אֵת הַבְּרִיּוֹת וְהַכְּבוֹד. Słowo בריות ludzie jako boskie stworzenia.

9) Por. M. Lazarus j. w. Zdanie Sołowiowa o świętości czci kolektywów u Dubnowa w Listach o starym i nowym żydostwie, wyd. hebr. (Tel·Aviv 1936), str. 45.

10) מִלֶּךְ הַכְּבוֹד Ps. 24, 7—10.

### 3. Idea pracy w żydostwie

Das Judentum tritt mit dem Gedanken auf,  
dass jeder Mensch berufen sei zur Arbeit.

A. G e i g e r

Żydowska religia jest może jedyną religią na świecie, która nie zna mistycznych, sakralnych aktów, mających cudowną moc zbawienia. Cudowność bowiem mieści w sobie pierwiastek przypadkowości, wobec której rola człowieka jest bierna, zaś w stosunku człowieka do Boga nie ma nic przypadkowego. Dlatego też nikt nie jest według nauki judaizmu ani zbawiony, ani potępiony na mocy samego faktu urodzenia się lub nieurodzenia się Żydem. Uzależnienie bowiem zbawienia od urodzenia znaczyłoby, że los człowieka jest zależny od przypadku, a to byłoby sprzeczne z założeniami religii żydowskiej. Wystarczy wskazać na fakt, że żydostwo wytworzyło pojęcie „cnotliwego poganina“, a właściwie „pogańskiego chasyda” (חַסִּידֵי אֹמוֹת הַבָּאִים), który ma udział w przyszłym życiu (עוֹלָם הַבָּא)<sup>1)</sup>. Miejsce sakralnego misterium w innych religiach, gdzie człowiek jest „naczyniem” cudownej łaski, zajmuje w ży-



dostwie osobista zasługa. Nikt, właściwie mówiąc, nie rodzi się Żydem, lecz staje się Żydem, a to dzięki własnym zasługom, dzięki własnej pracy. Żydostwo bowiem, będąc głównie religią określonych przykazań, których wypełnienie wymaga czynnej woli człowieka, jest zarazem religią pracy.

W żydostwie, w którym konkretny imperatyw (מצוה) odgrywa decydującą rolę, a które uważa życie raczej za coś, co jest człowiekowi z a d a n y m, aniżeli d a n y m, nie ma miejsca dla gnuśnej inercji. „Pobożni nie znają spoczynku“ \*). Działać i pracować jest zadaniem człowieka na ziemi.

Postulat działania wychodzi poza ramy życia religijnego, obejmując sferę życia codziennego. Jeszcze krok dalej, a samo pracowite życie powszednie zostanie wciągnięte w krąg idei religijnych. Ten pogląd należy jednak do późniejszego rozwoju. W następujących rozważaniach będziemy śledzić różne sposoby oceny pracy w żydostwie, od czasów najdawniejszych aż do doby obecnej. Zmienność idei pracy stoi w ścisłym związku ze stopniem kultury narodu żydowskiego w danym okresie. Stosunek różnych wieków do zagadnienia pracy będzie zatem wykładnikiem wyżyn czy nizin kulturalnych tychże wieków. Gdyż prawda religijna o znaczeniu pracy nie wszystkim pokoleniom z równą przyświecała jasnością. Czasem nawet zdawała się całkiem przygasać, ale jakby po to tylko, aby później tym większym zajaśnić blaskiem.

\*

Już na pierwszych kartach Biblii znajdujemy objaw wielce charakterystyczny. Mam na myśli wspólny narodom starożytnym mit o pierwotnym raju i o złotym wieku. Nie jest naszym zadaniem badać genezę tego mitu, ale faktem jest, że znajduje się on również w mitologii babilońskiej i grecko-rzymskiej. Jednakże są w biblijnym opowiadaniu pewne odchylenia, zdaniem moim, bardzo znamienne. Znany jest zapewne czytelnikom opis złotego wieku u Owidiusza. Punktem kulminacyjnym pierwotnej szczęśliwości było:

...per se dabat omnia tellus.

A więc zupełnie próżniactwo było udziałem owych pierwszych szczęśliwych ludzi. Żywili się miodem, mlekiem, nektarem, nic zgoła nie robiąc. Gdy czytamy opis tych błogich czasów u wspomnianego poety rzymskiego, lub sięgniemy wstecz do starego Hezjoda, bywa, że nawiedza nas wątpliwość, czy ci szczęśliwcy nie odczuwali czasem przy niebiańskim nektarze — nudy? Biblia temu zapobiegła: „I wziął Wiekuisty Bóg człowieka i umieścił w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i strzegł” (1. ks. M. 2,15). A więc dla bezczynności nawet w raju, czy właśnie w raju, miejsca nie było <sup>3)</sup>.

Z tej koncepcji biblijnej wyłoniła się pewna trudność. Skoro bowiem człowiek i w raju nie był wolny od pracy, nasuwa się pytanie: na czymże polegała jego kara po wypędzeniu z raju? Wszak sama praca nie mogła być uważana za kازń, skoro jej konieczność była uznana jeszcze przed grzechem prarodziców rodu ludzkiego! Wyjście z tego dylematu było następujące: kara za grzech pierw-

szych ludzi polega na tym, że człowiek musi się mozolić „w pocie czoła”, a wyniki trudów są często znikome. „Ciernie i osty zrodzi ci (ziemia)” (1. ks. M. 3,18). Słusznie powiada Elbogen: „Wszyscy komentatorzy byli zawsze zgodni co do tego, że nie sama praca była pojęta jako kara po pierwszym grzechu, lecz jej ciężkość i częste niepowodzenie w przeciwieństwie do beztroski i obfitości w raju“ 4).

Że praca jest zadaniem, ba nawet powołaniem człowieka, czytamy też w innych miejscach biblijnego opowiadania o stworzeniu świata. Co więcej, jeszcze przed stworzeniem człowieka zostało określone jego przyszłe przeznaczenie jako żywot pracowity i pełen trudów. Taki los był mu pisany w Księdze Stworzenia, gdy „nie było jeszcze człowieka, który by uprawiał ziemię” (1. ks. M. 2,5) <sup>5</sup>). Skoro tylko pierwsi ludzie ujrzeli światło dzienne, usłyszeli z ust Stwórcy słowa błogosławieństwa (ויברך): zdobywajcie ziemię. Błogosławieństwo w formie rozkazującej! Jest to znamienne dla Biblii. „Człowiek jest stworzony do trudu” (Hiob 5,7), ale ten jego los jest zarazem błogosławieństwem, źródłem szczęścia. Jak zwykle w Biblii, mamy w jednym słówku: ויבשרו (i zdobywajcie ją, tj. ziemię) cały światopogląd. Powołany do życia człowiek musi sobie to życie wywalczyć, gdyż żyć znaczy zdobywać.

Widzimy tedy, że Biblia, zawierająca różne motywy wspólne mitologii starożytnych narodów, potrafiła wycisnąć na nich swoiste piętno. Jest to zresztą objaw znany dobrze tym, którzy zajmują

się wiedzą biblijną. W naszym wypadku zamieniła się klątwa pracy w błogosławieństwo. Zrozpaczony wskutek wygnania z Edenu Adam uspokoił się, według Talmudu, dopiero wtedy, gdy usłyszał słowa: „w pocie czoła będziesz jadał chleb“<sup>6)</sup>. Jest to komentarz zgodny z duchem Biblii, choć niekoniecznie z dosłownym jej brzmieniem.

Ten sam duch przebija z wywodów największego hellenisty żydowskiego w związku z czwartym przykazaniem Dekalogu. W swoim piśmie *De Decalogo* (rozdz. 20) zastanawia się Filon z Aleksandrii nad tym, w jakim celu Bóg tworzył świat w ciągu sześciu dni, mogąc go wywołać z mętów chaosu samą twórczą myślą. Odpowiedź na to pytanie znajduje egzegeta aleksandryjski w słowach Pisma: „Przez sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką robotę. Dnia zaś siódmego jest Sabat Wiekuistemu... gdyż przez sześć dni tworzył Bóg niebo i ziemię..., a w dniu siódmym spoczął” (2. ks. M. 20, 9 nn.). Tworząc i wypoczywając chciał Bóg dać śmiertelnikom przykład do naśladowania. Czwarte przykazanie obejmuje, zdaniem Filona, dwa nakazy: nakaz pracy przez sześć dni i nakaz spoczynku w sobotę. Jedno i drugie winniśmy czynić w myśl postulatu „chodzenia drogami Jego“, czyli upodobnienia się do Boga, *imitatio dei* (po grecku: *homoiousthai tō theō*). Pracując i odpoczywając w swoim czasie upodobniamy się i zbliżamy do Boga. Zarówno jak sobota jest odpoczynkowym dniem Boga, tak jest powszedni dzień Bożym dniem pracy. Właściwie nie można mówić o

„powszedniości“ dnia pracy, gdyż z punktu widzenia religijnego szara praca codzienna i uroczysty spoczynek mają jednakowe uzasadnienie w idei naśladowania Boga. Do takich wniosków musieli dojść ci, którzy przemyśleli do końca sens biblijnego opowiadania o stworzeniu świata. Rozumiał to pierwszy żydowski filozof z Aleksandrii, rozumieli to również nauczyciele Talmudu. „Jak spoczynek sobotni tak i praca (w ciągu sześciu dni tygodnia) jest nakazem Tory“.<sup>3)</sup>

Idei „imitatio dei“ w twórczej pracy można się, zdaniem moim, dopatrzeć w Psalmie 104, w którym język hebrajski rozwinął całą swoją plastyczną krasę na opiewanie piękna przyrody. W tym potężnym hymnie na cześć Stwórcy ma i człowiek swoje miejsce. „Wychodzi człowiek do swojego dzieła i do pracy swej aż do zachodu słońca“ (w. 23). Harmonia świata byłaby widocznie niezupełna, gdyby zabrakło twórczej ręki człowieka. Następuje wiersz (w. 24) pełen zachwytu nad cudami natury. „Jak liczne są dzieła Twe, wszystko wykonałeś w mądrości, pełna jest ziemia Twych tworów“. Ten wiersz brzmi jak uzasadnienie wiersza poprzedniego o roli człowieka w kosmosie. Człowiek winien pracować, bo i Bóg wykonywa liczne dzieła. Czynność Pana świata ma być wzorem dla pana stworzenia.

Jasne jest, że nie może tu być różnicy między mężczyzną a kobietą, którą Bóg wszak stworzył jako pomocnicę pracy już dla pierwszego człowieka (1. ks. M. 2, 18). To zadanie kobiety zostaje później podkreślone dobitnie w literaturze mądrościowej.

(Przypowieści Salomona, Koheleth, Mądrość Syracudy). Zasady mądrości (חכמה) wykładane w tej literaturze są często dość prozaiczne, powszednie, lecz zdrowe. Łączy się to z praktycznym charakterem życiowo pojętej mądrości. Wzorem praktycznej mądrości i zapobiegliwości jest nie myśliciel budujący zawile systemy filozoficzne, lecz — skrzętna mrówka. „Idź do mrówki, leniwcze, przypatruj się jej drogom, abyś mądrości nabrał. Jakkolwiek ona nie ma przywódcy, ani dozorczy ani władcy: przygotowuje jednak w lecie pokarm swój, gromadzi podczas żniwa żywność swoją“ (Przypowieści 6, 6—8). Zdrowa i, rzecz można, chłopska ta mądrość zwraca się często do chłopca, zachęcając go do mrówczej pilności w uprawie ziemi. Ziemia bowiem jest matką-karmicielką tylko dla wiernych dzieci, które ją miłośnicie pielęgnują. „Kto rolę swą uprawia nasyci się chlebem (tamże 12, 11). „Urządź zewnątrz pracę Twoją i przygotuj ją na polu swoim“ (tamże 24, 27). „Nie poniechaj żmudnej pracy, ani ustanowionej przez Boga uprawy ziemi“ (Syracuda 7, 15)<sup>8)</sup>.

W wspomnianej literaturze mądrościowej (Weisheitsliteratur) znajduje się też słynny hymn na cześć dzielnej niewiasty (אשה חזקה), który to hymn zajmuje poczesne miejsce w modlitewniku sobotnim. Po przywitaniu królowej Sabbath (שבת מלכות) w synagodze, oddaje Żyd w domu pokłony tej idealnej kobiecie, symbolowi pracowitości, Pobożny Żyd zaznacza w ten sposób poniekąd równowartościowość spoczynku sobotniego i pracy codziennej. Królowa Sabbath i Księżna Pracy to dwie siostrzyce, których losy tak się splotły, że, jak

owi Dioskurowie, jedna bez drugiej istnieć nie może.

Grecki poeta Semonides z Amorgos w znanej swej satyrze na kobiety podzielił kobiety na różne typy, według — zwierząt, które one w życiu swym przypominają. Jego kobiety-zwierzęta o niewybrednym brzmieniu mało nas tu obchodzą. Żywo natomiast przypomina „dzielna niewiasta“ z Przypowieści kobietę-pszczołę Semonidesa. Idealna ta kobieta, której obce są i próżność i próżniactwo, jest ozdobą rodziny i chlubą społeczeństwa. Charakterystyczne jest, że w Przypowieściach są pewne rysy, których nie ma u greckiego poety. Te właśnie rysy mają znamionować żydowski charakter idealnej kobiety. „Usta otworzy w mądrości, a nauka miłości na wargach (właściwie: na języku) jej... Niewiasta bogobojna ona jedynie chwalona będzie“ (Przypowieści 31, 26 n.). Mądrość (חכמה), miłość, względnie łaskawość (חסד) i bogobojność (יראת ד') — oto trzy znamienite cechy żydowskiej kobiety-pszczoły.

Dodać należy, że ta kobieta zachowała również charakter hebrajskiej ziemianki. Pracując i oszczędzając, ma na uwadze powiększenie gospodarstwa przez nabywanie nowych działek pola i winnicy. „Upatrywała pole i nabyła je, z płodów rąk swoich zasadziła winnicę“ (tamże w. 16). Tak to owiewa nas zapach pól i ogrodów judejskich, gdy bierzemy do rąk owe księgi, w których nagromadził się owoc doświadczenia starych Hebrajczyków.

Spotkaliśmy już pewne styczne między judaizmem a hellenizmem na punkcie poszanowania pracy. Są to jednak wyjątki. Na ogół panowa-

ła wśród Greków pogarda dla powszedniej pracy, którą określano wyrazem „banalna“ (banausos) Ten wyraz łączy się także z innym, który jest niejako jego komentarzem: „banalny i niewolniczy“<sup>9)</sup>. Praca fizyczna jest rzeczą niewolników, niegodna człowieka wolno urodzonego. Jednakże z wystąpieniem nowych idei kosmopolitycznych u stoików, a zwłaszcza u cyników, zaczęli greccy filozofowie inaczej się zapatrywać na instytucję niewolnictwa, a w związku z tym na wartość pracy fizycznej. Szczególnie wzrosło poszanowanie dla pracy u cyników. Wielką pochwałą wynoszono *trud* (ponos), za którego wzór służyły mitologiczne prace (athloi) Heraklesa. Ten heros stał się sam niejako ucieleśnieniem „trudu trudów” we wspomnianej szkole filozoficznej. Jest więc zupełnie zrozumiałe, że żydowski myśliciel Filon z Aleksandrii, dążąc do syntezy judaizmu i hellenizmu, do tej właśnie szkoły nawiązał. Liczne są miejsca u Filona, w których powaga pracy jest podniesiona i wyniesiona sposobem stoicko-cynickim. Z tych miejsc przytoczę tylko dwa: „Kto unika trudu, ten unika dobra”<sup>10)</sup> i: „Zaiste Bóg wskazał ludziom trud jako początek wszelakiego dobra i cnoty”.<sup>11)</sup>

Ale filozofia rzadko kieruje życiem; tym mniej mogła to uczynić filozofia cynicka u Greków, skoro Platon i Arystoteles kazali uważać pracę fizyczną za coś ponizającego. Toteż Józef Flawiusz w piśmie apologetycznym „Contra Apionem” podkreśla kilkakrotnie, że świat helleński winien się uczyć u Żydów zamiłowania do własnej pracy (autourgia), tj. wykonanej własnymi rękami, a nie przez żywy inwentarz, do którego zaliczano nie-



wolników<sup>12)</sup>. „Nawet najłżejszych z naszych zwyczajów nie mogą inne ludy utrzymywać bez trudności, mam na myśli własną pracę“ (Contra Apionem II § 234). Zamiłowanie do rękodzieł (to philergon) skarbi Żydom dużo sympatii pośród Greków i Rzymian (tamże § 283). Bez przesady mógł ten żydowski historyk napisać, że Żydzi umieją „na wojnie gardzić śmiercią, a w pokoju poświęcać się rękodziełom i uprawie ziemi“ (tamże § 294). Co do pierwszego twierdzenia, to Rzymianie odczuwali jego prawdziwość na własnej skórze; poświadczenie zaś drugiego twierdzenia znajdziemy w życiu i pismach nauczycieli Talmudu. Musimy się jednak zatrzymać jeszcze przy Józefie Flawiuszu.

Ten historyk powiada we wspomnianym piśmie „Contra Apionem“, które Kazimierz Morawski nazywał niewyczerpaną krynica wiadomości filologicznych i historycznych, że Żydzi nie objawiają skłonności do handlu, lecz chętniej uprawiają żywną swoją glębę (I § 12). Tak było istotnie w okresie Drugiej Świątyni i w epoce talmudycznej. Dziwne koleje historyczne sprawiły, że naród żydowski miał w późniejszych czasach dostarczać największego kontyngentu handlarzy, a nawet lichwiarzy. A jednak Żydzi byli do tego pierwotnie najmniej powołani. Wszak surowe przepisy Tory o lichwie zdradzają prawie zupełny brak zmysłu dla życia handlowego. Jak u starożytnych Rzymian był handel przedmiotem pogardy (*sordidus quaestus*)<sup>13)</sup>, tak uważano handel w Judei za coś niegodnego dobrego Żyda. Kupcem był Kananejczyk<sup>14)</sup>. Za najodpowiedniejsze dla Żyda zajęcie ucho-

dziła uprawa ziemi. I nie można się temu dziwić, gdyż ziemia była dla Żyda nie tylko matką, lecz także czymś świętym. Ziemi bowiem przypisywano moc oczyszczającą, a jeżeli ziemia to ołtarz Boga<sup>15</sup>), uprawa ziemi jest wprost kapłaństwem. Pojęcie Święta Ziemia przyczyniło się niejako do uświęcenia rolnictwa.

Toteż w całej literaturze talmudycznej i apokryficznej panuje pogląd, że praca na roli jest najznamienitszym zajęciem człowieka.

W pseudepigraficznym piśmie „Testamenta XII Patriarchów” włożona jest w usta patriarchy Isachara następująca nauka: „Chylcie swój grzbiet do uprawy ziemi i poświęcajcie swoje siły pracom na polu”. Ziemia jest według Talmudu władczynią, która wymaga stałej i wiernej służby<sup>16</sup>). Ta władczyni jest zarazem troskliwą rodzicielką, a kto nie ma ziemi, żyje w wiecznym sieroctwie. R. Eleazar posuwa swoje uwielbienie dla Matki-Ziemi do tego stopnia, że odmawia człowieczeństwa temu, kto nie ma własnej roli. Jak żona jest, według Pisma, uzupełnieniem mężczyzny, tak ziemia jest zdaniem tego mędrca talmudycznego niejako uzupełnieniem człowieka. Ziemia jest dla człowieka tym, czym niebo dla Boga<sup>17</sup>). Nie dziwota więc, że gdy po wielkiej katastrofie narodowej i upadku państwowości żydowskiej Żydzi coraz częściej opuszczali kraj ojczysty i emigrowali do Babilonii, szukali w tej nowej ojczyźnie ziemi uprawnej, aby móc kontynuować nad Eufratem i Tygrem najbardziej człowieka godne zajęcie. I tak słyszymy o wybitnych uczonych (r. Huna, r. Chisda, r. Nachman b. Jakob i in.), którzy dzielili

swój czas między naukę talmudyczną i uprawę roli. Słusznie tedy twierdzi Dubnow: „Uprawa ziemi była głównym filarem żydowskiego życia gospodarczego w obydwóch ośrodkach, palestyńskim i babilońskim“<sup>18)</sup>. Gdy więc nie stało własnej Matki-Syjon, Żydzi babilońscy służyli przybranej matce. Zdrowy instynkt mówił im, że naród nie może żyć w sieroctwie.

Drugim głównym zajęciem Żydów w epoce talmudycznej było rękodzieło. Rękodzieło, jak wszelka praca w ogólności, nie było uważane za jakieś malum necessarium. Przeciwnie, pracę otaczano pieczołowitą ochroną i serdeczną miłością. „Kochaj rękodzieło“ — brzmi krótka a dobitna zasada Miszny<sup>19)</sup>. Wobec tych, którzy zasłaniali swoje próżniactwo nauką Tory, głosi Midrasz we formie nieco hyperbolicznej: „Praca jest starsza niż Tora“<sup>20)</sup>, „a kto żyje z pracy rąk, wyżej stoi niż bogobojny“<sup>21)</sup>. Tych zaś, którzy uważają pracę za coś poniżającego, poucza Talmud: „Czymś wzniosłym jest praca, gdyż daje poważanie u ludzi“<sup>22)</sup>. Pracować musi każdy, bez względu na potrzebę zarobkowania<sup>23)</sup>. Kobieta nie stanowi wyjątku. „Jeżeli nawet wniosła mężowi w posagu tysiąc niewolnic, nie zwalnia to jej od domowej pracy“<sup>24)</sup>. „A jeżeli kto nie uczy syna swego rzemiosła, jest to tak, jakby go uczył rozbójnictwa“<sup>25)</sup>.

Przyznać wypada, że często słyszy się pochwalne hymny na cześć pracy z ust ludzi, którzy osobiście — dosyć daleko stoją od fizycznych wysiłków. Łacno mówić... Ale mędracy Talmudu, którzy głosili konieczność i wzniosłość pracy, sami stali mocno na twardym gruncie pracy. „Wię-

cej niż sto nazwisk rabinów jest według talmudycznej tradycji reprezentowanych w rzemiośle<sup>26</sup>). Oto kilka z wielu: r. Juda b. Ilai—bednarz, r. Jicchak—kował, r. Jochanan—szewc, r. Juda—piekarz, r. Nechemia — garncarz itd. Już sam fakt, że ci luminarze Talmudu utrzymywali się z rękodzieła, nie chcąc czynić z Tory „motyki do kopania”, tj. źródła dochodów, musiał się przyczynić do podniesienia powagi rzemiosła w oczach ówczesnego społeczeństwa<sup>27</sup>). Słowa uczą, przykłady pociągają — powiada stare przysłowie. Bardzo pociągającą musiała więc być nauka tych, którzy popierali tę naukę nie tylko słowami, lecz przede wszystkim własnym znojnym życiem.

Jednakże w okresie talmudycznym, po zburzeniu Drugiej Świątyni, pojawiają się pewne poglądy, które mogły z czasem doprowadzić do ujemnych następstw. Z rosnącym poważaniem dla stanu uczonych zaznacza się przybierające lekceważenie dla prostego, nieokrzesanego ludu wieśniaczego. Am ha-arec (אמ הארע). To lekceważenie przejawia się w II wieku po Chr. w głęboką pogardę. Nie tu miejsce roztrząsać przyczyny tego niezdrowego objawu społecznego<sup>28</sup>). A przecież Am ha-arec stanowi w każdym narodzie źródło tężyzny i odrodzenia! Groziło niebezpieczeństwo, że pogarda dla ludu wieśniaczego może z biegiem czasu spowodować niechęć i do zajęcia wieśniaczego. Po wtóre wprowadzono pewne stopniowanie wartości poszczególnych zawodów rzemieślniczych. Zaczęto uważać pewne zawody za „nieczyste i plugawe”, że użyję sposobu klasyfikacyjnego starego Katona. Jeżeli np. garbarstwo i inne jesz-

cze zawody<sup>29)</sup> były poczytywane za nieodpowiednie dla „szanującego się” człowieka, to stosunek do garbarza nie mógł oczywiście być pełen szacunku...

Trzecim wreszcie ujemnym objawem była okoliczność, że w pewnych sferach nauczycieli Talmudu zrodziła się skłonność do pobożnego kwietyzmu. Niektórzy bowiem byli zdania, że należy się zupełnie odwrócić od „marności” tego świata i oddać się religijnej kontemplacji lub uczonym roztrząsaniom, a Bóg uczyni swoje. Kto chce „pomagać” Panu Bogu, ten zdradza niejako brak ufności we wszechmoc Opatrzności. Godzi się przypomnieć, że to były początki ery chrześcijańskiej, kiedy takie idee unosiły się jakby w powietrzu. Takiemu zapatrywaniu hołdował rabbi Szymon ben Jochai, rzekomy twórca Zoharu, biblii kabbalistycznej. W samej rzeczy wykazuje ten tanaite wspólne rysy z późniejszymi mistykami średniowiecznymi. Jak oni tak i ten mędrzec z czasów Bar Kochby obraca się w sferze fantastycznych urojeń. Ci, którzy studiują Zakon, nie powinni poza tym nic innego czynić. Ale z czego będą żyć? Szymon b. Jochai ma dla nich w zanadru — Mannę<sup>30)</sup>... Zresztą twierdzi on, że gdy Izrael będzie wypełniał wolę Bożą, to obcy będą za niego wykonywać wszelką pracę<sup>31)</sup>. Legenda opowiada o tym tanaicie, że po upadku powstania Bar Kochby krył się dłuższy czas w jaskini z obawy przed rzymskimi siepaczami. Opuściwszy jaskinię zobaczył, jak ludzie orzą i sieją. R. Szymon oburzył się okrutnie na tych, którzy „zaniedbują życie wieczne dla życia doczesnego”<sup>32)</sup>.

Wprawdzie r. Ismael był odmiennego zdania,

mianowicie, że „Tora głosi potrzebę świeckich zajęć” (דרך ארק), a to zdanie na szczęście zwyciężyło; ale i r. Szymon nie był zupełnie odosobniony. Według r. Szymona ben Eleazar jest praca następstwem grzechu. „Czy widziałeś kiedy zwierzę lub ptaka uprawiającego jakieś rzemiosło? A przecież one są tylko do moich usług: ja będąc stworzony do usług Boga, tym bardziej winienem się żywić bez trudu. Lecz moje złe postęпки są przyczyną skąpości pożywienia<sup>33</sup>). To zdanie przypomina treścią i formą ewang. Łukasza 12,24: „Spójrzcie na te kruki, które ni sieją ni zbierają, nie mają ani gumna ani spichlerza, a Bóg żywi je; o ile bardziej wy przewyższacie ptaki”. Ale tu właśnie rozchodzą się drogi Starego i Nowego Testamentu, religii czynnej zasługi i religii biernej łaski. Trzeba przyznać, iż lepiej niż palestyński tanaita zrozumiał tę różnicę współczesny r. Szymonowi b. Eleazar (2. poł. II wieku) grecki filozof Cel-sus. Ten bowiem filozof, platończyk, w piśmie „Słowo Prawdy” (Alethes Logos) nawiązując do tego miejsca w ewangelii zarzucał chrześcijanom, że oddalili się zupełnie od hebrajskiej Biblii, na którą stale się powołują<sup>34</sup>).

Do tego prawieże dekadentckiego poglądu niektórych tanaitów przyczyniło się niezawodnie także bezskuteczne borykanie się o wolność z rzymską przemocą. Gdy nadludzkie wysiłki bojowników wolności za Bar Kochby okazały się płonnymi, musiała się budzić smutna refleksja o bezsilności człowieka i znikomości jego poczynań. Z tym wszystkim można stwierdzić, że takie podcinające energię rozważania nie uzyskały nigdy

przewagi nad zdrowym zmysłem narodu. Dominującą pozostała zasada: „Człowiek nie winien mówić: będę jadł, pił i używał bez własnego wysiłku, a Niebo będzie mi łaskawe... Lecz człowiek ma dokładać trudu i pracować obydwiema rękoma, a wtedy Bóg ześle błogosławieństwo”<sup>35</sup>).

To talmudyczne zdanie pozwala wysnuć wniosek, że byli tacy, którzy uważali swoją inercję za zasługę i dowód ufności w Boga. Ci sami, jak się zdaje, powoływali się na znane pojęcie „zasługi ojców” (זכות אבות). Zasługi przodków są według obrońców pobożnego próżniactwa nieprzebrany skarbem (por. pojęcie thesaurus meritorum w języku chrześcijańskich teologów)<sup>36</sup>), z którego czerpią gnuśni potomkowie. Midrasz natomiast podnosi, że żadne cnoty przodków nie zwalnają od pracy: „Tam gdzie nie dochodzi zasługa przodków, sięga z a s ł u g a w ł a s n e j p r a c y”<sup>37</sup>). Tak więc zdrowo myślący mędracy Talmudu starali się unicestwić wszelkie ataki na dostojęstwo fizycznej pracy. Znojny żywot patriarchy Jakuba służył za wzór doskonałości uzyskanej własnym wysiłkiem<sup>38</sup>). Zmagający się „z aniołami i z ludźmi” Jakub-Izrael wskazywał drogę postępu późniejszemu Izraelowi.

Lecz srogie losy historyczne zrzędziły, że naród żydowski musiał opuścić drogę wskazaną przez patriarchów i proroków. Oderwany od ojczyznej ziemi, musiał szukać ucieczki w obcym sobie z natury handlu. Syn Izraela wziął na siebie nienawistną rolę frymarczącego Kananejczyka-Fenicjanina. Prawo średniowieczne, utrudniające lub zabraniające zgoła Żydowi nabywania ziemi,

czuwało zazdrośnie nad tym, aby się Żyd nie odrodził na łonie matki-ziemi. Inny naród uległby w takich warunkach zupełnemu zwyrodnieniu. Naród żydowski opierał się jednak w miarę możliwości procesowi rozkładczemu. Ziemia syjońska nadal kwitnęła bujnie — w wyobraźni i w modlitwie. W nędznych zakamarkach ghetta nie przestał Żyd się modlić o rosę (לַט) i deszcz (מַט) dla łaknącej dżdżu gleby judejskiej. Woń ogrodów sarańskich owiewa te modlitwy...

W rzeczywistym życiu pozostało rękodzieło nadal ulubionym zajęciem żydowskim, a niektóre zawody rzemieślnicze stały się wprost monopolem żydowskiego ghetta.

Tym niemniej można zauważyć znaczny upadek w sposobie zapatrywania się na wartość pracy. Tu i ówdzie odzywa się jeszcze głos o godności fizycznego trudu. G a o n i napominają jeszcze, jak ongiś nauczyciele Talmudu, do tego, aby każdy uczył swego syna rzemiosła<sup>39</sup>). M a j m o n i d e s przypomina, że dawniejsi mędracy Talmudu nie gardzili żadnym, choćby najcięższym rzemiosłem<sup>40</sup>). Słyszymy również napomnienia zwrócone do kobiet żydowskich, aby poświęcały się gorliwie domowym pracom, gdyż próżniactwo rzuca w otchłań grzechu<sup>41</sup>). Są to jednak tylko okruchy myśli talmudycznej. Daremnie szukamy nowych idei i wzlotów, a takie typy, jak wielki uczony kowal rabbi Jicchak, są już w średniowieczu czymś zupełnie nieznanym.

Śmiem wyrazić przypuszczenie, że nie bez wpływu pozostała średniowieczna filozofia i kabala. Pierwsza uczyła za wzorem Arystotelesa, że



bóstwo jest istotą bez ruchu (akineton); jeżeli więc człowiek miał naśladować Boga w myśl postulatów imitatio dei, to takie naśladowanie nie mogło się przyczynić do spotęgowania twórczej energii... Abstrakcyjne bóstwo greckiej spekulacji filozoficznej przyćmiewało najznamienitsze atrybuty żywego Boga hebrajskiej Biblii. Nielepszemu był zapewne wpływ kabalistycznej mistyki, która odrywała człowieka od gruntu realnego życia, każąc mu gonić za mamidlami wybujałej wyobraźni.

Stanowczy zwrot ku lepszemu nastąpił dopiero w epoce oświecenia, haskali, a później — tu już dochodzimy do naszych czasów — w okresie budzenia się ideału renesansu narodowego. Jedno i drugie znajduje swoje odbicie w literaturze, a przede wszystkim w rzeczywistości nowohebrajskiej. Za najlepszych wyrazicieli nowych prądów można uważać dwóch Gordonów: Jehudę Leiba Gordona i Arona Dawida Gordona. Z tych należy jeszcze pierwszy swoją ideologią do epoki haskali, drugi zaś to typ nowego Żyda-chaluca w nowej Palestynie. J. L. Gordon podkreśla z całym naciskiem konieczność odrodzenia żydostwa przez pracę. Jego ideałem jest chłop Barzilai (w poemacie „Dawid i Barzilai“), który gardzi blichtrzem miejskim i czuje się najlepiej na łonie przyrody. W poemacie „Cydkiasz we więzieniu“ chłoscze poeta tradycyjną w pewnej części społeczeństwa żydowskiego, szczególnie w sferach rabinicznych, skłonność do pobożnej bezczynności. J. L. Gordon wypowiada gorzkie słowa — o ironio! — pod adresem proroków. Śnać wielkie było spustoszenie, jakie ciemnota

średnich wieków poczyniła w duszy żydowskiej, skoro ten, który zbliżał się najbardziej do ideału pracy starych wieszczów hebrajskich, uważał, że właśnie tradycja proroków stoi mu na przeszkodzie. J. L. Gordon zwalcza też w obronie ideału pracy nauczycieli Talmudu, a więc owych pobożnych i uczonych szewców, drwali i kowali... Dziwna to, że tak powiem, theomachia, gdy zwalczany zostaje urojony przeciwnik, z którym się jest naprawdę w najzupełniejszej harmonii. W samej rzeczy wznosi się J. L. Gordon do proroczego patosu, potępiając gnuśność golusową w imię postępu. Jehuda Leib Gordon przeczuwa już Arona Dawida Gordona.

A. D. Gordon głosi hasło religii pracy (רת העבודה), stawiając pracę na piedestał, z którego została ściągnięta podczas mroków średniowiecza. Praca wiąże człowieka, według A. D. Gordona, nie tylko z przyrodą, lecz także z kosmosem, w którym objawia się Bóg. Praca staje się czynnikiem kosmicznej harmonii<sup>42)</sup>, podobnie jak w wspomnianym Psalmie 104. Nie dość na tym. A. D. Gordon sam ucieleśnia ideały mędrców Talmudu. Obdarzony głębokim uczuciem religijnym potrafił się wczuć w dusze owych uczonych rękodzielników epoki talmudycznej, a co najważniejsze, starał się ich naśladować. A. D. Gordon jest poniekąd jakimś zmartwychwstałym r. Iechak Nappacha. Rabbi-kował z epoki talmudycznej odżył za naszych czasów w zmienionej formie — pisarza-strażnika z kwocy Daganii. Żydzi powracający po długiej odyssei golusowej na łono matki-Syjon (אם ציון) urzeczywistniają i do godności przywracają dawne

ideały proroków i mędrców Talmudu pod hasłem religii pracy.

Filon powiada, że nie ma religii bez pracy, gdyż religia jest służbą bożą, a więc służbą, pracą<sup>43)</sup>. Zaiste nie mniej niż pracy w religii jest religii w pracy...

---

1) Tosefta, Sanhedrin XIII, 2.

2) Talmud babiloński Berachoth 64a.

3) Por. A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* I, 42 i Fr. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, str. 65.—Warto zaznaczyć, że w późniejszych czasach nie rozumiano snać wzniosłej nauki wypływającej z prostych słów biblijnych. Dlatego oddaje Jeruzolimski Targum (pochodząca z Palestyny aramejska parafraza Biblii) koniec cytowanego zdania przez: „aby uprawiał naukę Tory i strzegł przykazań” (I. Por. Sifre do 5. ks. Mojż. 11,13. Ta sama wykładnia u pisarza kościelnego Teofila z Antiochii. Zob. Heinisch, *Einfluss Philos.*, str. 39.

4) I. Elbogen w zbiorowym dziele pt. *Die Lehren des Judentums*, wyd. 2. cz. II str. 55.

5) Por. Kalischer, *Wertschätzung der Arbeit in Bibel und Talmud w Judaica*, *Festschrift-Cohen*, str. 580.

6) Talmud bab. *Pesachim* 118a

7) *Aboth de r. Natan*, ed. Schechter, str. 44. Por. Kalischer, j. w. str. 583. Wyraźniej jeszcze w *Mechiltha de r. Szymon b. Jochai* ed. Hoffmann 107.

8) Por. uwagę Box-Oesterley'a w angielskim wydaniu

Apokryfów Charlesa: The verse shows that already in the time of Ben Sira manual labour, the honourableness of which is often emphasized in Rabbinical writings, has held in high esteem (Ten wiersz pokazuje, że praca fizyczna, której godność jest często wychwalana w pismach rabinicznych, już za czasów Syracudy w wielkim była poważaniu).

9) Np. u Platona Leges I 644a: banausos kai aneleutheros. Do oceny pracy u Greków w ogóle por. moją książkę „Judaizm a Hellenizm”, str. 46.

10) Vita Mosis II § 184.

11) De sacrificiis Abelis et Caini § 35.

12) Tak np. u Catona w „De re rustica”.

13) Cicero, De officiis I 150.

14) Stąd wyraz  $\left\{ \begin{array}{l} \text{K a n a n e j c z y k (כנעני)} \\ \text{znaczy tyle co} \\ \text{k u p i e c. Według A. Büchlera, Der galiläische Am-ha-arez} \\ \text{253,3 był handel palestyński w rękach nieżydowskich aż do} \\ \text{czasów Hadriana,} \end{array} \right.$

15) Talmud bab. Ketuboth 111a i Midrasz Genesis rabba rozdz. 13.

16) Talm. bab. Sanhedrin 58 b.

17) Tamże Jebamoth 63 a.

18) Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes III, 315. Podobnie Franz Delitsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, 3. wyd. str. 23.

19) Pirke Aboth I, 10.

20) Midr. Leviticus rabba, rozdz. IX, 3.

21) Talmud bab. Berachoth 8 a.

22) Tamże Gittin 67 b.

23) Aboth de R. Natan rozdz. 11.

24) Miszna Ketuboth V, 5.

25) Talm. bab. Kidduszin 29 a.

26) Kalischer, j. w. str. 606,

27) Por. Bousset Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, str. 430: Eine besondere Schätzung erhielt dieser Stand (dom der Handwerker) durch seine innige Verbindung mit dem des Schriftgelehrten.

28) Poświęcił temu problemowi całe dzieło A. Büchler, *Der galiläische Am ha-arez*.

29) Por. Talmud bab. Kidduszin 82 a i b. Podobny negatywny stosunek do różnych rękodzieł (ergasiai) przy korzystnej ocenie pracy czy trudu (ponos) w ogóle spotykamy u stoików. Do tego por. P. Barth, *Die Stoa*, 4. wyd. 108.

30) Mechiltha do 2. ks. M. 16,4.

31) Sifre Ekeb 42.

32) Talmud bab. Sabbath 33 b.

33) Miszna Kidduszin IV 13.

34) Celsus u Origenesa „*Contra Celsum*“ VII, 18. Podobnie Kaufmann Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums*, str. 274: Nicht die Bettlerarmut (jak w chrześcijaństwie), sondern die Kulturarbeit wird heilig gesprochen.

35) Midr. Tanch. Wajece 13.

36) Podobnie u Seneki, *De beneficiis* 4, 32. Por. J. Bergmann, *Die stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit*, Cohen-Festschrift 159. Także teologia samarytańska zna to pojęcie. Por. Montgomery, *The Samaritans*, str. 281 n.

37) Jalkut do 1. ks. M. 31.

38) Tamże.

39) Hai Gaon w piśmie Musar Haskel w. 52.

40) Miszne Tora, Hilchoth matnath anijim X.

41) Testament r. Eliexera b. Samuel ha-Lewi.

42) Por. teraz: רעיון העבודה בספרות העברית החדשה פ. ליטובצקי, עמ' 155—152.

43) Filon, *De sacrificiis Abelis et Caini* § 37. Podobnie Saadia Gaon, *Emunoth we-Deoth* rozdz. 10, str. 157 (עמ' 157) העבודה.

## Dodatkowe uwagi

Do uprawy ziemi u Żydów w starożytności por. List Aristeasa 112. Przeciw przesadnej ocenie znaczenia „zasługi ojców” Midrasz Tehillim 146,2: w przyszłym świecie nikt nie korzysta z uczynków swoich przodków, lecz każdy z własnych żyje zasług.

Aby ocenić stanowisko rękodzielników u Żydów, należy sobie uprzytomnić, że u Rzymian rękodzielnicy byli wykluczeni od prawa ubiegania się o urzędy. Blümner, *Römische Privataltertümer* 589 nn.

Do znaczenia pracy w literaturze wczesno-talmudycznej bardzo ważna jest homilia na cześć pracy w Midrasz Tannaim ed. Hoffmann 22. W wyraźnej aluzji zwalczą r. Meir kwietyzm r. Szymona ben Jochai, twierdząc, że praca jest błogosławieństwem. „Błogosławiona praca, bo Bóg użył jej tylko człowiekowi... błogosławiona praca, bo Bóg sam stworzył wszystko dla Adama... błogosławiona praca, bo wszyscy prorocy jej się poświęcili (Jakub, Mojżesz, Dawid, Amos)... błogosławiona praca, bo Święty Duch nie spoczął na Eliszy tylko podczas pracy.

#### 4. Opleka społeczna w epoce Drugiego Państwa Żydowskiego

Im sozialen Gedanken werden die Menschen  
zur Menschheit.

Leo Baeck

##### 1. Ogólna założenia ideowe

Socjalno-etyczny charakter judaizmu jako światopoglądu i postawy życiowej, zostaje coraz bardziej odczuwany i uwytatniany w epoce pobiblijnej. Dobroczynność w najszerszym słowa znaczeniu jako wzajemne udzielanie sobie bratniej pomocy w najróżnorodniejszych sytuacjach życiowych, hebr. *gemiluth-chasadim*, jest uważana za jeden z filarów świata. „Na trzech rzeczach opiera się świat: na nauce Zakonu, na służbie Bożej i na dobroczynności” — brzmi stara wypowiedź z czasów powstania Drugiego Państwa żydowskiego (Aboth I, 2).

Już w tych słowach zawiera się różnica między zwykłym pojęciem filantropii a hebrajskim *gemiluth-chasadim*. Pierwsze oznacza łaskawe zniżanie się osoby dającej do biorącej; w drugim zaś pojęciu jeden jest poziom — od człowieka do człowieka. Pierwsze to humanitaryzm, drugie ma w sobie dużo z humanizmu.

Przy wybitnie religijnym charakterze całości kształtu życia żydowskiego ma tu opieka społeczna religijne uzasadnienie. Dobroczynność opiera się na postulatcie naśladowania Boga (imitatio dei). Skoro sam Bóg jest ojcem sierot (Psalmy 68,6), to i pobożny człowiek winien zastępować ojca sierocie (Syracyda 4,9). Wszak Bóg odziewa nagich, odwiedza chorych, pociesza żałobników i chowa zmarłych, a Tora nadana ludziom przez Boga zaczyna się i kończy dobroczynnością (Talmud bab. Sota 14a). Czerpiąc ze źródła starożydowskiego<sup>1)</sup> powiada Aristides, apologeta chrześcijański II w. „A oni (Żydzi) naśladowują Boga miłością bliźniego, którą skutecznie litując się nad biednymi, wykupując jeńców i grzebiąc zmarłych” (Apologia 14,3).

Tę samą socjalno-etyczną interpretację postulatku upodobnienia się człowieka do Boga znajdujemy często u myślicieli hellenistyczno-żydowskich, jak u Pseudo-Aristeasa (List Ps. Aristeasa z II w. przed Chr.) i u Filona z Aleksandrii (I w. przed Chr. — I w. po Chr.). U pierwszego powraca stale myśl, że najwyższym ideałem etycznym jest naśladowanie Boga jako dobroczyńcy świata (188,210 i in.). U drugiego zaś czytamy: „Boga naśladować będziesz, gdy jak On świadczyć będziesz dobrodziejstwa. Albowiem dary najwyższego Pana na użytek całego ogółu społeczeństwa są przeznaczone, a jeżeli używał ich jednostkom, to nie po to, aby ukrywały te dary, jakie otrzymały, albo po to, aby używały ich ze szkodą dla innych, lecz po to, aby je wynosiły jako wspólne dobro i za-



praszały wszystkich do ich używania jak do wspólnej uczty” (De virtutibus 168 n.).

Tenże żydowski myśliciel podkreśla często myśl, że cała ludzkość tworzy jeden organizm. a każda jednostka ma dbać o dobro całości, która jest właściwym celem istnienia jednostki (por. np. Filon, Quod deus sit immutabilis 19). Poznał tę prawdę żyd. zakonodawca Mojżesz. „Jakżeż nie kochać prawa, które jest przepojone taką łaskawością”—woła Filon w związku z agrarnym ustawodawstwem Tory. „Ono bowiem poucza bogatych, iż winni używać biednym udziału w swoich dobrach” (De spec. legibus II, 107). Pozwalając innym uczestniczyć w naszym szczęściu i korzystać z naszych dóbr, wstępujemy w ślady wyrównawczego działania boskiego Logosa (por. Quod deus sit immut. 176).

## 2) Ustawodawstwo biblijne w epoce pobiblijnej.

Nomokracja, bezwzględne panowanie Tory, ugruntowane przez Ezrę i Nechemiasza po powrocie z niewoli babilońskiej, miała wykazać, czy i w jakiej mierze prawem biblijnym unormowana opieka społeczna daje się realizować w życiu praktycznym. A na tę opiekę wielki kładziono wówczas nacisk, aby tylko wspomnieć różne reformy socjalne, a zwłaszcza *seisachtheię* (strząśnienie długów) Nechemiasza, hebrajskiego Solona.

Przywrócony zostaje w całej pełni spoczynek sobotni, z którego zgodnie z Biblią ko-

rzysta także służba domowa, a nawet bydło ro-  
bocze. Różne biblijne instytucje agrarne, mające  
na celu ochronę małorolnych i opiekę nad bezrol-  
nymi wieśniakami, są o ile możności utrzymane.  
Rok Sobotni, hebr. szemita, jest teraz znowu  
przestrzegany. Liczy się z tym grecki zdobywca  
kraju Aleksander Wielki, zwalniając  
Judeę od podatków w takim roku (Józef Flawiusz,  
Antiquitates XI 8,5). Także z czasów Judy Maka-  
beusza, Jana Hyrkana, króla Herodesa i in. mamy  
wyraźne wiadomości o ścisłym przestrzeganiu  
roku sobotniego<sup>2)</sup>.

Także w pochodzącej z I w. przed Chr.  
diatryby (kazania) hellenistyczno-żydowskiej, zw.  
IV Księga Makabeuszów, mamy wzmiankę o insty-  
tucji roku sobotniego. Tam czytamy też o agrarnych  
przepisach mających znaczenie społecznej opieki.  
„Człowiek kierujący się zasadami Zakonu, choćby  
był chciwym pieniędzy, zwycięży rychło swą  
skłonność, pożyczając niezamożnym pieniędzy, od  
których nie pobiera odsetek, jakkolwiek może  
utracić wierzitelność z nastaniem roku sobotniego.  
I choćby ktoś był skąpym, poddaje on się jednak  
przykazaniu i nie zżyna całkowicie zboża po raz  
wtóry, ani nie ogołaca winnic” (IV Makab. 2, 8—9).

Znamiennym jest, że świat pogański, który nie  
rozumiejąc istoty żydowskiej soboty przypisywał  
ją jakiejś skłonności do próżniactwa, również  
w roku sobotnim dopatrywał się tej skłonności  
(Tacitus, Hist. V, 4: *dein blandiente inertia septi-  
mum quoque annum ignaviae datum*)..

Natomiast próby życia nie wytrzymała  
biblijna instytucja roku jubileuszowego,

hebr. jobel, który miał zapobiec pomnożeniu latyfundiów i wielkiej gospodarce przy pomocy niewolników. W księdze Nechemiasza 10,32 zobowiązuje się naród do przestrzegania roku sobotniego co 7 lat, ale nie ma mowy o roku jubileuszowym co 50 lat, w którym to „roku wolności” wszelka sprzedana własność miała wrócić do pierwotnego właściciela. Ta instytucja nie miała chyba nigdy praktycznego znaczenia (por. Talmud bab. Arachin 32b).

W rzeczywistości powstały znaczne latyfundia w owym czasie w Judei. Początek uczynili władcy ptolemejscy, którzy zdobywszy Palestynę utworzyli sobie wielkie latyfundia, szczególnie w Galilei, jak to wiemy z ostatnich odkryć papyrologicznych (archiwum Zenona). Po odzyskaniu niepodległości państwowej przez Makabeuszów, pojawiają się saducejscy arystokraci, właściciele rozległych włości w Judei. Powstaje wiejski proletariatus, wyzuty z ojcowizny przez bogaczy na skutek zadłużenia w latach nieurodzaju. Ten proletariatus stanowi burzliwy element w kraju, a podczas wojny z Rzymianami będzie on się zwracał nie tylko przeciw rzymskiemu najeźdźcy, lecz także przeciw saducejskim magnatom. Antagonizm między biednymi a bogatymi, który był już dość silny w III i II w. przed Chr., jak to wiemy z księgi Syracydy, zaostriży się niepomniernie pod koniec drugiego państwa żydowskiego. Zniszczenie archiwum państwowego (J. Flawiusz, *Bellum* II,17,6), w którym przechowane były skrypty dłużne i inne dokumenta obciążające biedną ludność, da się porównać ze zburzeniem bastylli podczas rewolucji

francuskiej. Radykalne reformy socjalne, przeprowadzone zostały wtedy w Judei wśród burzy wojennej, nie miały już praktycznego znaczenia, gdyż wkrótce Judea padła ofiarą rzymskiej zachłanności i okrucieństwa, a ziemia palestyńska stała się prywatną domeną cesarza rzymskiego Wespazjana.

Tak więc jobel hebrajski nie spełnił swego zadania socjalnego w dziedzinie agrarnej. Także szemita, rok sobotni, doznała znacznego ograniczenia, lecz to się stało właśnie ze względu na dobro biednych warstw. Okazało się mianowicie, że bogacze wstrzymywali się od udzielania pożyczek biednym z obawy, aby pretensje ich nie przepadły w roku sobotnim zgodnie z przykazaniami biblijnymi. Otóż, „aby biedni dłużnicy nie zastali zamkniętych drzwi” stworzył rabbi Hilel (I w. przed Chr.) instytucję na hellenistycznych opartą wzorach, zwaną *prosbul* (Szebiith X, 3—7 i w. in.). *Prosbul* polega na przekazaniu sądowi pretensji celem uratowania jej przed umarzającym działaniem roku sobotniego. Sens szemity został oczywiście w ten sposób unicestwiony, ale to się stało właśnie w interesie tych biednych warstw, których doli Biblia chciała ulżyć instytucją szemity.

Bądź jak bądź zarówno jobel, jak i szemita okazały się niepraktycznymi w świetle realnego doświadczenia. Nic więc dziwnego, że zostały one ponieczone w nowej Palestynie po nieudanych próbach ich wskrzeszenia.

Natomiast uczyniono w Drugim Państwie żyd. krok naprzód w kierunku organizacji dziesię-

cin kapłańskich i danin dla biednych, uskutecz-  
nianych in natura z płodów ziemi. Książę Jan  
Hyrkan (135—105) ustanowił osobnych urzędnik-  
ów, którzy mieli czuwać nad tym, ażeby te  
świadczenia wpływały regularnie (Maaser szeni V.  
15). Hyrkan, choć sam arcykapłan, czynił to wi-  
docznie bezinteresownie, skoro Talmud zachował  
o nim dobrą pamięć mimo przejścia tego księcia  
do antytalmudycznego stronnictwa saducejskiego.

Jednakże i ta organizacja dziesięcin dla nie-  
zamożnych kapłanów i biednych wyrodziła się  
później, a możnowładcy z arystokratycznych ro-  
dów wysyłali swoich pachołków uzbrojonych  
w knuty celem ściągania przemocą odnośnych da-  
nin dla siebie (Tosefta Menachoth) XIII, 21 ; por.  
J. Flawiusz, Vita 63).

Ogólnie biorąc nie dały biblijne instytucje  
opieki społecznej pożądaných wyników; a nie  
mogły ich dać, gdyż zmienione czasy wymagały  
nowych form tej opieki. Poza tym przypada na tę  
epokę powstanie wielkiej żydowskiej diaspory,  
w której panowały zupełnie inne stosunki niż  
w rolniczej przeważnie Palestynie. Atoli przeżyły  
się tylko stare formy, natomiast dalej żył i działał  
stary, humanistyczny duch biblijny, który wycis-  
nął swoje piętno na nowych formach żydowskiej  
opieki społecznej.

### 3) Różne instytucje opieki społecznej

#### A. W Judei

W Judei skupiało się całe życie społeczne  
głównie około Świątyni jerozolimskiej; w dias-

porze natomiast była Synagoga ośrodkiem życia żydowskiego. Decydujące znaczenie miał dla Judei fakt istnienia w Jerozolimie skarbu państwa. Był nim skarb świątynny<sup>3)</sup>, do które o wpływały szekle i inne dary z całego świata, a te dary szły nie tylko na pokrywanie wydatków połączonych z kultem świątynnym, lecz także na różne roboty publiczne, jak budowanie dróg, upiększanie stolicy itd. (Szekalim IV,2).

Przy tym uwzględniano szczególnie potrzeby rynku pracy. W razie bezrobocia czyniono różne inwestycje, aby dać zajęcie masom robotników pozbawionych pracy i chleba. O królu Agrippie II (2. poł. I w.) opowiada historyk tej epoki: „W owym to czasie została wykończona budowa świątyni. Lud widział przeszło 18 tysięcy rzemieślników bez pracy i zarobku, jakiego im dostarczało dotychczas zajęcie przy budowie świątyni... zwrócił się tedy do króla z prośbą... W uwzględnieniu prośby kazał król wybrukować miasto białym kamieniem” (J. Flawiusz, Ant. XX,9,7).

Dodać się godzi, że żydowskie państwo dbało o to, aby w Jerozolimie nie zabrakło wody<sup>4)</sup>, a nadzór nad zbiornikami wody należał do Synhedrin, najwyższej rady państwa (Szekalim I,1). Dbano również o czystość miasta, do czego przyczyniło się codzienne zamykanie ulic (Baba Mecia 28a).

Jest rzeczą prawdopodobną, że w Judei istniały już zawiązki późniejszego szpitalnictwa. Szpital powstał z *hospitium* (geruth, Jeremiasz 41,47), przytułku dla obcych, wędrownych, gdzie

udzielano też biednym pomocy lekarskiej. Cesarz Julian, zw. Apostata zachęcając Rzymian do zakładania szpitali, stawia Żydów za wzór godny naśladowania (epist. 30).

W świecie antycznym słyszymy często o rozdziale zboża i oliwy pośród niezamożnych obywateli. Podobnie sprowadza król Herodes w r. 25 przed Chr. ogromne masy zboża z Egiptu i rozdaje je wśród ubogiej ludności podczas posuchy. W tym celu spieniężył król nawet swoje kosztowne naczynia stołowe (J. Fl. Ant. XV,9,1 -2). Ale nie tylko państwo, lecz również prywatne osoby przychodziły z pomocą głodującej ludności. Gdy w roku 45 srożył się głód w Judei, nawrócona na judaizm królowa Adiabeny Helena, wspierana przez swoich królewskich krewnych, sprowadziła zboże z Egiptu i figi z Cypru, aby je rozdać wśród ludu (Ant. XX,2,1). Szczodrość matki naśladował syn Heleny Monobazos II. „Król Monbaz wydał skarby swoje i skarby przodków swoich na biednych w latach nieurodzaju. Krewni zwrócili się do niego z wyrzutami: twój przodkowie gromadzili i mnożyli skarby, a ty je trwonisz! Na to Monbaz: moi przodkowie gromadzili dla tego świata, a ja — dla świata przyszłego (Baba Bathra 11a).

Sławną była hojność N a k d i m o n a, syna Guriona i jeszcze dwóch jego towarzyszy. Podczas wojny z Rzymianami podjęli się oni dostarczać ludności Jerozolimy żywności z własnych funduszków przez trzy lata — według opowiadania Talmudu (Gittin 56a). Z tych jeden miał dostarczać zboża, drugi—wina, oliwy i soli, a trzeci— drzewa.

Sam Nakdimon zaopatrywał bezinteresownie w wodę pielgrzymów, którzy przybyli na święta do grodu syjońskiego, za co Bóg zaszczycał go cudami (Taanith 20a).

Do opieki społecznej w szerszym znaczeniu należy także ogólna oświata ludowa. Talmudyczna tradycja zna różne etapy rozwoju szkoły jako instytucji publicznej. „Z początku sam ojciec uczył swoje dziecko Tory, następnie założono szkoły dla małych dzieci w Jerozolimie, a wreszcie przyszedł Jozua ben Gamla (arcykapłan 63--65) i założył szkoły w każdym mieście dla dzieci w wieku od 6—7 lat” (Baba Bathra 21a). W tym źródle talmudycznym jest także wyraźnie zaznaczone, że liczone się szczególnie z potrzebą uprzywilejowania nauki biednym, osieroconym dzieciom. Judea była w starożytności jedynym krajem, gdzie nauczanie było ogólnym, a Józef Flawiusz mógł pisać na chwałę swego narodu, że wszyscy Żydzi znają pismo, a zwłaszcza Pismo (Contra Apionem II, 178; 204).

Szkoła znajdująca się zwykle obok synagogi (Chagiga 15a) stała się jedną z trzech podstawowych instytucji kulturalno-religijnych, jakimi były: świątynia, szkoła, synagoga. Ta ostatnia uzyskała ogromną doniosłość dla Żydów żyjących w diasporze, rozproszeni wśród różnych narodów świata starożytnego.

## B. W Diasporze

Synagoga była w diasporze, jak już zaznaczyliśmy, ośrodkiem życia społecznego. Hospitium,



o którym była wzmianka, opierało się tam o synagogę. Pouczające są odkryte inskrypcje ze synagogi Żydów hellenistycznych w Jerozolimie. Mamy tu synagogę Żydów greckiej diaspory w Judei. Te napisy, zwane „inskrypcją Theodotosa”<sup>5)</sup>, głoszą zasługi niejakiego Theodotosa i innych pobożnych fundatorów, że założyli „synagogę do czytania Pisma i do wykładania przykazań, jako też dom g o ś c i n n y (ton xenôna) i komórki i wodociągi dla tych, co przybywali z obczyzny i tego potrzebują”. Jest to najstarsza wzmianka o hospitium przy synagodze: była to instytucja bardzo rozpowszechniona w epoce talmudycznej i stała się wzorem hospitium (po gr. xenodocheion) chrześcijańskiego.

Nowe wykopaliska w Transjordanii (Gadara) i w macedońskim mieście Stobi<sup>6)</sup> świadczą o tym, że już w starożytności było hospitium nieodłączne od synagogi.

W Stobi odkryto również t e r m y przy synagodze. „Chodzi o budowlę w stylu bazyliki. Do północno-zachodniej części przylegają przybudówki mieszkalne z perystylem, a w południowej części znajdują się termy”<sup>7)</sup>. I ta ostatnia instytucja, tj. termy i inne publiczne zakłady kąpielowe stały się powszechnymi w epoce Talmudu.

Synagoga była nie tylko punktem z b o r n y m, lecz także, że się tak wyrażę, punktem z b i ó r k o w y m. Tu bowiem zbierano szekle dla świątyni jerozolimskiej (Filon, Legatio ad Gaium 311 nn.). Tu zbierano także datki na inne cele społeczne i charytatywne (tamże).

Dużo wydatkowano na wykup żydow-

skich jeńców (pidjon szebujim), a najstarsza wiadomość o Żydach w Grecji odnosi się do wyzwolenia żyd. jeńców wojennych w Delfach (r. 170—157). Ci popadli w niewolę za powstania Maka-beuszów<sup>8)</sup>. Gminy żydowskie uważały za swój obowiązek wyzwalenie braci z niewoli. W ten sposób powstały i rosły gminy żydowskie w diasporze.

W Egipcie napotykamy masowy wykup jeńców za Ptolemeusza II Philadelpa (235—247). Wprawdzie źródło nasze (List Pseudo-Aristeasa 14) przypisuje to wykupienie żyd. jeńców samemu królowi egipskiemu, ale prawdopodobnie uczynili to Żydzi egipscy. W okresie wojen ze Syrią, a potem z Rzymem, mnożą się rzesze żydowskich niewolników; stąd coraz to większe obciążanie gmin żyd. wydatkami na ten cel społeczny. Tak to było przez całe wieki. Z epoki późno-rzymskiej (r. 291) mamy wzmiankę o żyd. jeńcach wykupionych przez pewną gminę żydowską w Egipcie (Pap. Oxyr. IX No. 1205)<sup>9)</sup>. Solidarność żydowska występowała tu szczytnie. Dokądkolwiek dostał się Żyd, z jakiegokolwiek kraju, mógł być pewnym wyzwolenia, o ile tylko istniała tam jakaś żydowska wspólnota. I pod tym względem można się było powoływać na wzór Boga, który wszak jest „oswobodzicielem skowanych” (Psalmy 146,7).

Gmina żydowska starała się dostarczać pracy zarówno swoim członkom, jak także, i przede wszystkim, przybyłym z innego kraju Żydom, którzy nie znając stosunków miejscowych, a często i języka, napotykali na duże trudności w urzędowaniu się w obcym kraju. W słynnej synagodze Aleksandryjskiej istniał podział według za-

wodów członków synagogi, niejako według gildii. Źródło staro-talmudyczne tłumaczy ten podział względami na pośrednictwo pracy. „A w jakim celu siedzieli członkowie synagogi według zawodów? Aby obcy przybysz przyłączył się do (ludzi) swego rzemiosła. W ten sposób mógł zyskać (źródło) utrzymania”. (Tosefta Sukka IV,6).

Nic dziwnego, że wytworzyło się ogólne poczucie, także wśród pogan, że Żyd jest wszędzie w domu (Midrasz Deuteronom, rabba IV,16), bo wszędzie znajdzie braterską dłoń i pomoc w potrzebie. Od Pontu do piasków Egiptu, od kraju Partów do Iberii wszędzie można było liczyć na gościnność i pomoc wyznawców Tory, której początek i koniec jest gemiluth chasadim, wzajemna czynna pomoc w braterskiej miłości.

---

1) A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit 3, 1.

2) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 1890, I 29-30.

3) A. Schwarz, Die Schatzkammer des Tempels in Jerusalem, Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums 19.9.

4) M. Fleischer, Wasserversorgung im alten Jerusalem, w dziele zbiorowym „Die Hygiene der Juden“.

5) S. Klein, Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum 181 nn.

6) J. Petrovič, Starinar 1932, 81—86.

7) Petrovič j. w. ; por. S. Klein, Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 1933, 81 nn.

8) Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes III 59.

9) por. A. Czerikower, Ha-jehudim we ha-jewanim 349.

## 5. Higiena Społeczna w Okresie Talmudu

Das Judentum lässt den Menschen da Gott finden, wo er sich findet. Luft und Leben, Kraft, Freiheit und Freude sind ihm die Herolde, die zu Gott führen.

S. R. Hirsch

Głębia myśli idzie często w parze z prostotą formy w wypowiedziach mistrzów talmudycznych, a zwłaszcza u tych, którzy pochodzą ze starszej epoki Tanaitów. Nad tymi zaś pierwszymi nauczycielami Talmudu unosi się świetlana postać męża, którego wyrozumiałość i pobłażliwość zarówno wobec żydów, jak i wobec pogan stały się przysłowiowe. Był to żyjący za czasów Herodesa Wielkiego, współczesny Filonowi z Aleksandrii i Jezusowi z Genezaret, pod niejednym względem z nimi duchowo spokrewniony — Tanaita Hilel. Ten olbrzym ducha miał pełne zrozumienie dla tegoż ducha cielesnej powłoki. Podczas gdy poeta rzymski Juwenal każe się modlić o to, aby była mens sana in corpore sano, to rabbi Hilel nie zadowolił się samą modlitwą. Zdaniem tego Tanaity jest znamienitym obowiązkiem człowieka dbać o czystość i zdrowie ciała.

Jak współczesny mu Jezus galilejski, lubiał i nasz Hilel wyrazić swoje myśli zapomocą prostych a wnikliwych porównań. Otóż co czytamy o

Hilelu na temat obowiązku człowieka wobec własnego ciała: „Ilekroć Hilel Starszy żegnał się z uczniami, odprowadzał ich na pewną odległość. Uczniowie zwrócili się do Hilela z zapytaniem: Dokąd Rabbī zmierza? Wypełnić Boże przykazanie — brzmiała odpowiedź. Co za przykazanie? — znowu pytali uczniowie. Kąpać się w łaźni—odpowiedział Hilel: A uczniowie ze zdziwieniem: Czyż to Boże przykazanie? Na co Hilel; Tak, wszak wiecie, że po teatrach i cyrkach ustanawia się osobnego człowieka do czuwania nad czystością podobizn króla. Dla tego zaś urzędnika jest to nie tylko źródłem dochodów, lecz nawet wysokich zaszczytów. Cóż dopiero ja,—ciągnął dalej Hilel—który jestem stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tym bardziej (mam obowiązek dbać o podobiznę Boga, tj. o ciało”<sup>1)</sup>).

Takie było religijne uzasadnienie przykazań natury higienicznej u Hilela. Późniejsi mędracy talmudyczni sprowadzali zwykle wszystkie przepisy higieniczne do jednego przykazania: „I nie będziecie plugawić dusz waszych” (3 ks. Mojż. 11,43 ; 20, 25). Ale to jest raczej zewnętrzna strona kwestii, gdyż chodziło przy tym tylko o oparcie przyjętych norm o słowo Pisma dla nadania im tym większej wagi. Właściwego zaś sensu wszelkich nakazów i zakazów higienicznych w Biblii i Talmudzie dopatrywano się w rozumowaniu Hilela. Człowiek stworzony na obraz Boga winien dbać o to, aby ten obraz był wedle możliwości utrzymany w bezwzględnej czystości<sup>2)</sup>. Kalandzie zaś ciała oznacza obrazu tego obrazę.

W takim pojmowaniu rzeczy drga niewąt-

pliwie nuta mistycznego antropomorfizmu, ale żadna prawdziwa religijność nie jest wolna od przymieszek antropomorficznych. W naszym zaś wypadku jest to najszlachetniejszy antropomorfizm, który nie ściąga Boga w ludzkie niziny, lecz człowieka podnosi na boskie wyżyny<sup>3</sup>). Nie Słowo — Logos staje się ciałem, lecz ciało zostaje uszlachetnione dzięki swojemu pokrewieństwu z Bożym Logosem.

Toteż nigdzie nie spotykamy w żydostwie, aby zaniedbanie ciała, zwłaszcza pod względem czystości, było poczytywane za zasługę. Natomiast bywało poza judaizmem, iż wstrzymanie się od kąpieli i mycia zasłoniętych części ciała uważano za znamię szczególnej świątobliwości. Odnośne ślubowania były częste u kobiet, a historia przekazała nam imiona takich świętych niewiast, które z pobożnego ascetyzmu odmawiały sobie kąpieli<sup>4</sup>). Judaizmowi są to rzeczy zupełnie obce, gdyż kąpiel ma już w Biblii znaczenie oczyszczające. Co więc było zasługą poza judaizmem, uważano w żydostwie za grzech. Nic nie uwydatnia lepiej tej różnicy niż nauka Miszny: czystość prowadzi do świętości<sup>5</sup>).

\* \* \*

Czysta woda i zdrowe powietrze są nieodzownymi warunkami stworzenia otoczenia sprzyjającego rozwojowi sił fizycznych. Dlatego też pierwsze nasze rozważania będą poświęcone tym dwom czynnikom.

W epoce żydowskiej państwowości, za Drugiej Świątyni, dokładały władze żydowskie wszelkich starań, aby zaopatrzyć ludność w dobrą wodę. Szczególną sławą Jerozolimy było, że posiadała wodę czystą i słodką. W celu uzyskania takiej wody musiano otoczyć rowy doprowadzające tę wodę z rzeki Siloach staranną opieką<sup>6)</sup>. Pod tym względem miano zresztą świetną tradycję. Już w Biblii mamy liczne wzmianki o stawach, tj. ogromnych cysternach, zbudowanych przez królów żydowskich celem zaopatrzenia Jerozolimy w dobrą wodę<sup>7)</sup>. Jeszcze po dziś dzień świadczą ruiny instalacji wodociągowych o wielkiej technice, jaką rozwinęła starożytna Palestyna na tym polu. Pod tym względem mogła Jerozolima godnie stawać obok Rzymu, którego aquae ductus podobny budzą podziw po nasze czasy. W związku z oblężeniem Jerozolimy przez Rzymian słyszymy u pisarzy, opisujących tę wojnę, o misternie urządzonych instalacjach podziemnych, które dostarczały oblężonym Żydom dobrej, świeżej wody, podczas gdy Rzymianie cierpieli z powodu braku wody<sup>8)</sup>.

Opierając się na archeologicznym materiale z dziedziny hydrotechnicznej, dochodzą Ebers i Guthe do wniosku, że „dawni mieszkańcy tego kraju (tj. Judei) nie szczędzili żadnych trudów i wysiłków, aby zaopatrzyć siedzibę Boga swego, Jerozolimę, w świeżą wodę. Kwestia dostarczania wody była w epoce rozkwitu Jerozolimy świetnie rozwiązana. Żal i współczucie musi ogarnąć każdego przy częstym obecnie braku wody, gdy so-

bie uprzytomni dawne bogactwo w tym mieście" 9.) Zaiste, gdy w ostatniej dobie dał się odczuć dotkliwy brak wody w Jerozolimie, znowu aktualne stały się słowa włożone w usta proroka Jeremia-sza: „Gdybyście mieli większe zasługi, byłoby wam dane pić czystej i słodkiej wody z rzeki Siloach” 10)...

Opieka nad zbiornikami wody (מקוואות המים) należała do najwyższej władzy krajowej, do Synedrionu, który miał obowiązek wysyłania urzędników dla badania stanu tych zbiorników po różnych miejscowościach kraju 11). Musiano na to kłaść wielki nacisk, skoro nasze źródło wymienia spośród „potrzeb publicznych” (צרכי צבור) będących przedmiotem badania urzędników, dwie tylko dziedziny: naprawianie dróg i nadzór nad urządzeniami hydrotechnicznymi.

Po upadku państwa żydowskiego przeszedł ten nadzór na władze komunalne. One zaś wykonywały go z całą ścisłością. Wszak dopatrywano się w tym konieczności zarówno biologicznej i higienicznej, jak i religijnej. Nie dziw, że nie zwalniano od obowiązku współpracy nad dostarczaniem dobrej wody ludności nawet wielkich uczonych w Piśmie 12). Wychodzono bowiem z słusznego założenia, że gdy chodzi o wodę, bez której nie ma czystości ciała, a zatem — w myśl przytoczonej maksymy talmudycznej — i czystości duszy czyli świętości, nie należy czynić żadnych wyjątków. Nawet uczeni rabini (רבנים) mają moralny obowiązek dążyć poprzez czystość (טהרה) do świętości (קדושה)...

Nie brakło snąć opornych, których musiał



przynaglać do wypełniania obowiązku osobny urzędnik, mający pieczę nad cysternami. Ten urzędnik nazywał się „resz gargutha”. Krnąbrnym przypominano, że wszelka władza pochodzi od Boga, a więc i wspomniany resz gargutha sprawuje swój urząd z Bożej łaski (אמת מן) <sup>13</sup>). To świadectwo pochodzi z III w. po Chr. O takim urzędzie wodnym słyszymy także w czasach istnienia Świątyni. Piastował go pewien Nechunia <sup>14</sup>). Postać tego szafarza wody opłotły z biegiem czasu liczne legendy, aż został w końcu zaliczony w poczet świętych <sup>15</sup>). Nie dziwota: cleanliness is next to godliness.

## 2) P O W I E T R Z E

Jak pod względem wody tak odnośnie do powietrza miała Jerozolima stanowisko uprzywilejowane. A może leży to tylko w naturze naszych źródeł historycznych, iż nic prawie nie wiemy o stanie urządzeń higienicznych w innych miejscowościach Judei za Drugiej Świątyni. W każdym bądź razie należy przyjąć, że wymogi zdrowotne całego kraju były należycie uwzględnione, choćby dlatego, iż było to zarazem obowiązkiem religijnym.

Wielce pouczającą jest wiadomość, jaka zachowała się nam u Józefa Flawiusza z czasów istnienia państwa żydowskiego. Chodzi o brukowanie ulic w Jerozolimie za króla Agryppy II celem utrzymania miasta w czystości, a szczególnie dla oczyszczenia miasta z kurzu ulicznego (Józef Flawiusz, Starożytności XX,9,7).

Widzimy tu wielkie zrozumienie, jakie państwo żydowskie okazywało wobec higienicznych i estetycznych wymagań kraju. Rzecz nie jest tak prosta. Należy sobie tylko uprzytomnić, że brukowanie ulic paryskich nastąpiło niewcześnie, niż w 2. połowie XVII wieku, a znaczenie wspomnianego miejsca u Flawiusza ukáže nam się w należywym świetle.

Co więcej, u tego historyka żydowskiego czytamy też, że ulice jerozolimskie i drogi wiodące do palestyńskiej stolicy już za czasów Salomona zostały wybrukowane czarnym kamieniem (marmurem) (Starożytności VIII 7,4). Moglibyśmy więc się cofać aż do X w. przed Chr., zaś brukowanie ulic Jerozolimy w I w. za czasów cesarza Klaudiusza i króla Agryppy II było tylko odnowieniem starych bruków! Porównanie ze stolicą Francji wypadłoby tedy jeszcze korzystniej dla stolicy Judei. Jednakże można wątpić w ścisłość tej wiadomości u Józefa Flawiusza<sup>16)</sup>. Bądź co bądź Jerozolima była brukowaną już w epoce makabejskiej, tak że i w świętym mieście, w którym stał Przybytek Wiekuistego, czystość szła w parze z świętością.

Podobnie jak Salomonowi przypisywano urządzenie arterji miasta stołecznego, tj. jego dróg i ulic, tak odnoszono założenie płuc miasta — jak się zwykle nie bez słuszności nazywa miejskie parki i ogrody — samym prorokom, a to „przednim prorokom” (נביאים ראשונים). Chcąc połączyć miłe z pożytecznym, mieli ci nauczyciele ludzkości, a szczególnie Izraela, założyć w świętym mieście pewnego rodzaju aleje róż

17) «נת וררים»). My wprawdzie nie widzimy żadnej sprzeczności między pielęgnowaniem róż a pielęgnowaniem dusz ludzkich, owym szczytnym powołaniem proroków ; jednakże nie należy takich wiadomości brać zbyt ściśle. Świadczy to tylko, że już w czasach zamierzłych posiadała Jerozolima swoje ogrody, których dobrodziejstwo odczuwano powszechnie. W fantazji ludu tylko prorocy mogli być tymi dobrodziejami świętego miasta, którzy postarali się o uroczne miejsce wytchnienia i świeże, pokrzepiające powietrze przez założenie wspomnianych alei róż w grodzie Syjonu.

Zresztą już w Biblii czytamy o ogrodach królewskich w Jerozolimie (2. ks. Królów 21, 18; 25, 4 i in.), tak że tradycja ludowa o pochodzeniu miejskich ogrodów z epoki proroków nie jest zupełnie pozbawiona podstawy historycznej.

Z epoki Drugiej Świątyni mamy też różne wzmianki o ogrodach i parkach. Słynne były np. ogrody króla Herodesa w Jerozolimie<sup>18)</sup>, dla ludu zaś były przeznaczone rozległe parki za miastem<sup>19)</sup>. Także inne miasta palestyńskie posiadały swoje parki, zwane „pardesami“. I tak słyszymy o miejskich pardesach w różnych miejscowościach, a szczególnie dumną ze swoich pardesów miała być starożytna Tiberias<sup>20)</sup>. A jeżeli znaleźli się tacy, którzy mieli wątpliwości, czy się godzi Żydowi rozkoszować się pięknem natury, wskazywano na „przednich proroków“ jako założycieli jerozolimskich alei róż...

Mimo skąpości historycznych przekazów można nabrać pojęcia o sumiennej czystości miast palestyńskich cnoćby

z luźnych wiadomości, jakie nam się zachowały w piśmiennictwie talmudycznym. Te wiadomości odnoszą się przeważnie do Jerozolimy, ale przypuścić należy, że analogiczne wymagania higieniczne obowiązywały w całym kraju. I tak czytamy o codziennym zmiataniu ulic i rynków w stolicy Palestyny<sup>21</sup>). Niejedna stolica europejska mogłaby pod tym względem zazdrościć starożytnej Jerozolimie. Gromadzenie śmieci, względnie założenie śmietników było zakazane<sup>21</sup>). Do tego miejsca zauważa S. Funk: „W przeciwieństwie do innych miast Wschodu, w których gromadzi się dużo śmiecia po ulicach, dbano w Jerozolimie sumiennie o czystość ulic”<sup>23</sup>). Do tego możemy dodać, że antyczna Jerozolima mogłaby służyć wzorem i niejednemu miastu Zachodu pod tym względem. Chyba, że dla wspomnianego uczonego „Wschód“ nie jest pojęciem czysto geograficznym..

Nie od rzeczy będzie może dodać, że gminy żydowskie na Wschodzie znały nawet instytucję oświetlania ulic. Odnośne źródło talmudyczne wspomina o tym ważnym szczególnie tylko mimochodem w związku z oświetleniem — synagog i uczelni talmudycznych<sup>24</sup>). Ten szczegół jest tym bardziej pouczający, ile że żadnych śladów takiego publicznego oświetlania nie mamy zresztą odnośnie do świata antycznego, a tylko o Antiochii wiemy, że wprowadziła tę instytucję w IV w. po Chr.<sup>25</sup>) Okazuje się więc, że to co miało być wynalazkiem hellenistycznej polis nad rzeki Orontes, było w samej rzeczy znane o wiele wcześniej w małych gminach żydowskich w Palestynie i Babilonii, gdzie „oświetlano synagogi,

uczelnie talmudyczne i ulice” (Miszna Pesachim VI 4).

Cały szereg policyjnych przepisów miał nadto zapobiec zanieczyszczaniu powietrza w mieście. Tylko w pewnej odległości od miasta wolno było młócić zboże, aby mieszkańcy miasta nie musieli wdychać kurzawy słomianej<sup>26</sup>). Podobnie nie wolno było w żadnym mieście budować pieców do palenia wapna<sup>27</sup>), ani zakładać garbarni<sup>28</sup>).

Bywało jednak, że taki garbarz wcisnął się do jakiejś dzielnicy mimo wszelkie zakazy i potrafił się w niej utrzymać przez kilka lat. W innych wypadkach można było uzyskać tzw. prawo zasiedzenia (הזקן). Ponieważ tu chodziło o dobro dzielnicy, nie uznawano tego prawa<sup>29</sup>). Zresztą do usunięcia garbarni miano także inną podstawę, gdy chodziło o spokojną dzielnicę, zwłaszcza o dzielnicę zamieszkaną przez spokojnych pracowników umysłowych. Przez wzgląd na ich nadszarpane często nerwy nie zezwolono na otwieranie w takiej dzielnicy warsztatów, które powodują złe odory, dym lub zgiełk, ani na — szkoły elementarne, aby niesforne i krzykliwe bachory nie mąciły spokoju ludziom czułym na wszelkie hałasy<sup>30</sup>). Z biegiem czasu doszło do tego, że powstały osobne dzielnice uczonych (שוקא דרבנן), a więc swoistego rodzaju „quartiers latins“<sup>31</sup>). W tych dzielnicach mogli ludzie pracy umysłowej oddawać się swoim zajęciom bez żadnych przeszkód.

W całym zaś mieście starano się o to, aby w gmachach publicznych, w których gromadzi się dużo ludzi, nie zabrakło powiewu świeżego po-

wietrza. W tym celu zakładały bogatsze gminy osobne domy modlitwy na lato. Takie letnie bożnice były przestronniejsze od zwykłych synagog, a duże otwarte okna umożliwiały stałe odświeżanie się powietrza<sup>32</sup>). Świętej atmosferze duchowej, jaka panowała w domach bożych, miała odpowiadać czysta atmosfera fizyczna. Znane jest talmudyczne przysłowie o cudownym powietrzu palestyńskim, które daje mądrość. To przysłowie można też odwrócić: dzięki mądrości mistrzów Talmudu, objawiającej się w mądrych przepisach higienicznych, stało się powietrze Palestyny i, dodajmy, Judeo-Babilonii — takie cudowne.

### 3) RÓŻNE INSTYTUCJE HIGIENICZNE

Na czoło instytucji higienicznych wysuwały się zakłady kąpielowe. Pod tym względem mało się zmieniło w ciągu wieków. Gdziekolwiek znajduje się jakabadź, choć najmniejsza, gmina żydowska, tam zostaje założona łaźnia. Tak to było i w czasach talmudycznych. Jeżeli zaś jakaś gmina zaniedbywała ten obowiązek wobec zdrowia mieszkańców, nie mogła liczyć na to, aby się w jej murach osiedlił uczony w Piśmie, talmid chacham<sup>33</sup>). Oczywiście, że im większa gmina, tym wygodniejsze miała termy. Bardzo lubiane były kąpiele parowe, polecane gorąco przez lekarza, sławnego uczonego talmudycznego r. Samuela<sup>34</sup>). W termach znajdował się nadto basen do pływania. A taki uczony Talmudu jak r. Abahu z Cezarei nad morzem Śródziemnym

chętnie uprawiał ten sport<sup>35</sup>). Do tego miał on zresztą sposobność jako mieszkaniec pięknie nad morzem położonej Cezarei, w której założone zostały wygodne plaże i promenady nadmorskie przez króla Herodesa<sup>36</sup>). R. Abahu nie mniej pewnie rozkoszował się falami morskimi i powietrzem morskim, niż patriarcha r. Juda czystym, górskim powietrzem w Cyppora<sup>37</sup>).

Pływanie nie było jedyną rozrywką, jaką dały termy. W Talmudzie bowiem czytamy o gimnastyce uprawianej w termach, a komentator r. Chananel daje nam do tego miejsca szczegółowy opis ćwiczeń gimnastycznych, znanych sobie niewątpliwie z autopsji.<sup>38</sup>). Tamże czytamy o różnych zabiegach kosmetycznych i masażach, które stosowano w termach. W szczególności nacierano olejkami głowę, „królową wszystkich członków” — jak się Talmud obrazowo wyraża, a różne zabiegi miały przyczynić się do utrwalenia korony królowej, tj. do zapewnienia głowie bujnego porostu<sup>39</sup>). I tak pozwalają nam jeszcze fragmentaryczne wiadomości rozsiane po foliantach Talmudu odtworzyć obraz ruchliwego życia w termach żydowskich epoki talmudycznej. Słabym ich odbiciem są jeszcze nasze łaźnie, bez których nie tylko talmid chacham, lecz żaden w ogóle Żyd obejść się nie może, tym bardziej, że względy rytualne związały tę higieniczną instytucję nierozzerwalnie z gminą żydowską.

Zakłady kąpielowe epoki talmudycznej nie miały jednak znaczenia wyłącznie rytualnego, jak się powszechnie przypuszcza. Oczywiście, że jeśli ktoś sądzi według naszej mikwy, która luźny

tylko ma związek z higieną, może dojść do błędnego wniosku co do czasów talmudycznych. W owych bowiem czasach dobrze jeszcze rozumiano sens wszystkich higienicznych przepisów Biblii. Mikwa nie miała jeszcze wówczas magicznego, że tak powiem, znaczenia, a oczyszczała duszę tylko o tyle, o ile oczyszczała ciało. Że tak było w rzeczywistości, dowodzi fakt, iż terminy publiczne są prawie zawsze omawiane w związku z innymi zakładami publicznymi, mającymi znaczenie wyłącznie zdrowotne.

Wspomnieliśmy, że istnienie term (בתי מרחצאות) w jakiejś miejscowości jest warunkiem osiedlenia się w niej uczonego w Piśmie, talmid chacham. Drugim warunkiem jest założenie latryn publicznych (בתי כסאות) <sup>40)</sup>. Wielki uczony Raba nie uważał za ujmę dla swojej godności badać różne typy tych zakładów „koniecznościowych” celem ustalenia, który typ jest najodpowiedniejszy ze względu na szczelność dołów i możliwość utrzymania w czystości powietrza najbliższego otoczenia. Raba zalecał perskie latryny jako najbardziej odpowiadające warunkom higienicznym <sup>41)</sup>.

Z tym wiąże się odpowiednia kanalizacja miasta żydowskiego, w różnych zaś miejscach Talmudu jest mowa o miejskich kanałach czy kloakach (ביבים), np. w związku z upadkiem twierdzy Betar, z której bronił się Bar Kochba. Twierdza upadła, gdy zdrajca wskazał Rzymianom drogę do miasta przez kanały <sup>42)</sup>.

Wobec niezaprzeczonego faktu, że opieka społeczna stała bardzo wysoko u Żydów w epoce talmudycznej — czym nie możemy się w tym



miejscu bliżej zająć—dziwnym musi się wydawać, że nigdzie w Talmudzie nie ma wzmianki o tak ważnej instytucji, jaką jest szpital. Czyżby nie znano wówczas publicznej, zorganizowanej opieki nad biednymi chorymi? To jest nie do pomyślenia. Wprawdzie wskazuje się na to, iż a i Grecy, ani Rzymianie epoki klasycznej nie posiadali podobnej instytucji. Ale analogią nie można tłumaczyć anomalii, a żydostwo było wszak bezsprzecznie anomalią — w szczytnym rozumieniu tego słowa — wśród świata antycznego pod względem społeczno-etycznym.

Niewiele zdaniem moim pomoże nam opowiadanie z 2. ks. Królów 15, 5 i 2. ks. Kron. 26, 21 o trędowatym królu Uzji (Azarii), którego umieszczono w beth ha-chofszith (בית החפשי), gdyż należałoby wprzód udowodnić, że chodzi tu naprawdę o schronisko dla chorych, a nie raczej o rodzaj kwarantanny.

Sprawa jednak nie jest tak beznadziejna. Należy sobie tylko uprzytomnić etymologię wyrazu szpital. Ten wyraz pochodzi z łacińskiego *hospitium*, co oznacza przytułek dla obcych, wędrownych. Instytucja szpitalna bierze bowiem swój początek z takich przytułków, w których w dalszym stadium rozwojowym udzielano także lekarskiej pomocy biednym i bezdomnym. Ślady takiego *hospitium* znajdziemy u Jeremiasza 41, 47, który używa wyrazu, kryjącego się zupełnie z tym wyrazem łacińskim<sup>43</sup>).

W literaturze talmudycznej mamy na to określenie: *pundak* (פונדק). Taki *pundak* jednoczął w sobie schronisko dla wędrownych i przytułek

dla chorych, którym niewątpliwie udzielano pomocy lekarskiej<sup>44</sup>). Pierwszym człowiekiem, który miał wynaleźć tę instytucję, był nie kto inny jak — praojciec narodu żydowskiego Abraham<sup>45</sup>).

Związek między żydowskim *p u n d a k a* a późniejszym *h o s p i t i u m* w znaczeniu instytucji szpitalnej wyczuł najlepiej pisarz kościelny Hieronimus (w. IV-V). Wspominając o pierwszym szpitalu założonym w Rzymie przez niejaką Fabiolę, dodaje Hieronim, że ona to przeszczepiła na grut rzymski latorośl z tamaryndy Abrahama<sup>46</sup>). Miejsce to wskazuje zarazem, jak dalece ten ojciec kościoła był wtajemniczony w tradycję talmudyczną, gdyż ta właśnie tradycja przypisuje Abrahamowi założenie pierwszego *pundak-hospitium*<sup>47</sup>).

Takie przypisywanie późniejszych instytucji herosom narodu z czasów zamierzchłych spotkałiśmy już dwukrotnie w ciągu tej rozprawy. I tak widzieliśmy, jak królowi Salomonowi kazano dbać o czystość ulic i dobroć dróg, a prorokom kazano zasadzić aleje róż. Obecnie mamy podobny objaw, gdyż protoplaście narodu, Abrahamowi przypisano założenie instytucji humanitarnej, która miała służyć za wzór wszystkim narodom kulturalnym. Taki pogląd na primordia rerum musiał się przyczynić do uświęcenia tych instytucji. Zresztą na dnie tej niehistorycznej antycypacji początków instytucji humanitarnych leży wieczysta prawda historyczna: koniec świadczy o początku...

---

1) Midrasz Leviticus rabba XXXIV, 3. Pendant do tego opowiadania jest drugie opowiadanie o naszym Hilelu, który spieszył do domu rzekomo dla wypełnienia obowiązku gościnności. Tym gościem, jak się później okazało, była „goszcząca na ziemi dusza.“ Tę bowiem należy starannie odżywiać, aby ją utrzymać cało i zdrowo (tamże).

2) Taki jest prawdopodobnie sens zdania talmudycznego : „Człowiek winien myć co dzień twarz, ręce i nogi gwoli Swórcy קונו כבשו״, Talmud babiloński Sabbath 50 b.

3) Dodatnie znaczenie antropomorfizmu dla życia religijnego przedstawia ładnie Marmorstein, The old rabbinic doctrine of God (London 1937) 1 n. O Hilelu tamże 46.

4) Por. dzieło zbiorowe pt. Die Hygiene der Juden wyd. M. Grunwald, str. 8. Kąpiel dla chrześcijańskich ascetów wyrazem potępionej cywilizacji, Z. Bieler, Theios Aner 63. Tam liczne przykłady.

5) Miszna Sota IX, 15.

6) Midrasz rabba do Trenów Jeremiasza, Wstęp 19.

7) Por. np. 2. ks. Kron. 32, 2 nn.

8) Dio Cassius i inni. Także u Józefa Flawiusza czytamy o strasznym głodzie obłączonych, nigdzie zaś o niedostatku wody.

9) Ebers i Guthe w książce „Palästina in Wort und Bild“, cytowani w rozprawie M. Fleischera, Wasserversorgung im alten Jerusalem (w zbiorowym dziele, Die Hygiene der Juden, str. 282).

10) Midr. rabba do Trenów Jer. j. w.

11) Miszna Szekalim I, 1.

12) Talm. bab. Baba Batra 8 a.

13) Berachoth 58 a. Tradentem jest r. Jochanan, który żył w III w. po Chr. w Palestynie, w której opieka nad cysternami miała, jak widzieliśmy, starą tradycję.

14) Miszna Szekalim X, 1.

15) Nechunia jest nazwany caddikiem w legendzie o cudownym ocaleniu jego córki, Talm. bab. Jebamoth 121 b, a r. Chanina odnosił do niego słowa psalmisty: „Bóg jest czczony w kręgu świętych” (Ps. 89, 8).

16) Być może, że J. Fl. pomieszał brukowanie Jerozolimy z brukowaniem dziedzińca Świątyni, które miało miejsce za Salomona (2. ks. Kron. 7. 3).

17) Tosefta Negaim VI 2. Należy zaznaczyć, że w epoce schyłku kultury żydowskiej nie kazano naśladować proroków pod tym względem (Tosefta tamże). Zdaje się jednak, że lud pielęgnował nadal piękne ogrody, które były ozdobą Jerozolimy. Zakaz dotyczył zresztą tylko Jerozolimy, a nie odnosił się do innych miejscowości. Por. S. Krauss קומתיהוה החלמה I, 1, str. 99 nn.

18) Józef Flawiusz, Wojna Żyd. V 4, 4. W tym miejscu opisuje historyk także wspaniałe fontanny w ogrodach królewskich.

19) Tamże X 2, 2.

20) Miejsca zebrane u S. Kr ussa (j. w.), str. 69.

21) Talm. bab. Baba mec. 26 a.

22) Chullin 12 a.

23) S. Funk, Die Hygiene des Talmuds w zbiorowym dziele Die Hygiene der Juden. str. 191.

24) Miszna Terumoth XI, 10, a zwłaszcza Pesachim VI, 4. Por. Krauss (j. w.), str. 73.

25) Friedländer, Sittengeschichte Roms, wyd. 8, str. III 193.

26) Miszna Baba batra II 8.

27) Tosefta Baba b. I, 7.

28) Miszna Baba b. II 9.

29) Baba batra 23 a.

30) Tamże.

31) Baba mec. 24 b i in.

32) Baba batra 3 b. Por. do tego miejsca komentarz Raszi'ego.

- 33) Talmud bab. Sanhedrin 17 b.
- 34) Sabbath 41 a.
- 35) Tamże 40 b. Warto nadmienić, że według Talmudu (Kidduszin 29 a) miał każdy ojciec obowi zek uczyć syna sztuki pływania.
- 36) Por. Józef Flawiusz, Starożytności XV 9,6.
- 37) Talmud bab. Ketuboth 103 a.
- 38) Sabbath 147 a. Opis ćwiczeń gimnastycznych w kome. tarzu r. Chananela do tego miejsca jest chyba jedynym w całym piśmiennictwie talmudycznym.
- 39) Tamże 41 a i 61 a.
- 40) Midr. Exodus rabba XXXI, 11.
- 41) Talm. bab. Berachoth 26 a.
- 42) Talmud jerozolimski Taanith IV,5. Por. też Talm. bab. Baba mec. 108a.
- 43) Hebrajski wyraz גרות Jer. 41, 47 = hospitium (גַּר — hespa). Do szpitalnictwa w związku z opieką społeczną por. wyżej str. 68 n.
- 44) Podobną instytucją jest „hekdesz” zachowany jeszcze w różnych miejscowościach, a sięgający początkami wieków średnich.
- 45) Midr. Genesis rabba rozdz. LIV, 6.
- 46) Hier. ep. 77.
- 47) Słowa Hieronima zawierają aluzję do palestyńskiej Agady, według której tamaryndę (ל ש א) zasadzoną przez Abrahama (1. ks. Mojż. 21, 33) należy pojąć symbolicznie jako przytułek (pundak) dla bezdomnych (Midr. rabba j. w.). Że ten pisarz kościelny dobrze znał talmudyczną tradycję, wykazał Moritz Rahmer w szeregu rozpraw o wpływie Midraszu na Hieronima.

## 6. Świat zwierzęcy w Biblii i Talmudzie

Der Israelit erkannte eben auch dem Tier  
eine Seele zu und sah auch in ihm ein Geschöpf  
Gottes.

H. C o r n i l l

W świecie starożytnym zaznaczyły się dwa sprzeczne poglądy na istotę i wartość zwierzęcia. Podczas gdy u jednych narodów, jak u Egipcjan, wytworzył się kult zwierząt (zoo-teizm), a bóstwo była przedstawiana zapomocą „zwierzęcych” atrybutów (teriomorfizm), to u innych lekceważono sobie zupełnie psychiczne życie zwierząt, a ich wartość mierzono korzyścią, jaką one przynoszą człowiekowi, panu stworzenia. Wynikiem takiej sprzeczności zapatrywań było, że albo zwierzę stało się przedmiotem boskiego kultu, albo też było pozbawione wszelkiej, zwłaszcza prawnej, opieki.

Jedynie naród żydowski stanowił wyjątek. Przez długie wieki musieli prorocy Izraela toczyć ciężkie walki z rozpowszechnionym wówczas kultem zwierząt. Niejeden z proroków przypłacił życiem swoją odważną opozycję przeciwko czci boskiej, jaką oddawano złotym cielcom w świętym mieście izraelskim Beth-El. Ale gdy zwyciężył zakaz: „nie uczynisz sobie żadnego podobieństwa”, nie spotykamy zwyczajnej w takich razach

skrajnej reakcji. Przeciwnie, gdy się czyta w Biblii przykazania pełne tkliwej litości dla niemych towarzyszy człowieka, ma się czasem wrażenie, że w tych przykazaniach odzywa się, choć niewyraźnie, jakaś nuta dawno przebrzmia'ego mistycznego stosunku człowieka do zwierząt. Twarde życie codzienne burzyło oczywiście niejasne reminiscencje z czasów zamierzchłej przeszłości, ale romantyka w stosunku do zwierząt schroniła się do idealnego królestwa mesjańskiego, w którym upośledzone dotychczas zwierzę ma poniekąd odzyskać utraconą godność. Mesjanizm Jezajasa obejmuje zarówno świat ludzki, jak i zwierzęcy. „Będzie mieszkał wilk z jagnięciem, a pard z kozłębciem legać będzie, cielę, lew i owca pospołu przebywać będą, a dzieci małe prowadzić je będą. Krowa i niedźwiedź paść się będą, społem legać będą dzieci ich, a lew jako wół, plewy będzie jadał. I będzie igrało dziecię od piersi nad norą żmiji, a odchowane dziecko do jamy bazyliżkowi wpuści rękę swoją” (Jezajasz 11, 6—8).

Wiek mesjański będzie zarazem przywróceniem dawnego, również idealnego, złotego wieku ludzkości, w którym prarodzice rodu ludzkiego nie poznali jeszcze grzechu. Gdyż i wtedy panował pokój wśród wszystkich istot żyjących, a roślinny pokarm był wspólny ludziom i zwierzętom. „I rzekł Bóg : oto dałem wam wszelkie ziele, rodzące nasienie na ziemi..., aby wam było na pokarm. I wszystkim zwierzętom na ziemi.. na pożywienie” (1. ks. M. 1, 29—30). W krainie ideałów mesjańskich, które zostaną urzeczywistnione „w końcu dni“, będzie więc naprawiona krzywdą

wyrządzana zwierzętom podczas panowania grzechu na ziemi, po ustaniu złotego wieku. Z tej odległej krainy idealnej padają promienie na stosunek człowieka do zwierzęcia, jak się on wyraża w starożydowskim piśmiennictwie.

•

Naszym zadaniem będzie przedstawienie psychologicznego i etycznego stosunku człowieka do świata zwierzęcego zgodnie z duchem tego piśmiennictwa, przy czym będziemy głównie uwzględniać teoretyczne podstawy tego stosunku. Tak pojmując nasze zadanie, będziemy mogli unikać poruszania się po wydeptanych drogach. Opieka bowiem nad zwierzętami w żydostwie, o ile chodzi o konkretne przepisy, jest przedmiotem licznych rozpraw, napisanych przez ludzi powołanych, a częściej niepowołanych <sup>1)</sup>. Natomiast strona zasadnicza nie została należycie wyświetlona, zwłaszcza co się tyczy literatury pobiblijnej. Temu celowi mają służyć następujące wywody.

#### 1) DUSZA ZWIERZĘCIA

Gdybyśmy szukali w biblijnym piśmiennictwie jednego zdania, które wyraziłoby najlepiej stosunek żydostwa do zwierzęcia, musielibyśmy wybrać jeden krótki ale treściwy zwrot: „Sprawiedliwy zna duszę swojego zwierzęcia” (Przypowieści Salomona 12, 10). Jakież bogactwo myśli mieści się w tych kilku prostych słowach! Psycholog życia zwierzęcego będzie naturalnie kładł główny nacisk na wyrażenie „dusza zwierzęcia” נפש החיה, dopatrując się w tym dowodu, że staro-



żytni Hebrajczycy przypisywali zwierzętom duszę, a zatem wyższe funkcje psychiczne. Oczywiście, że d u s z a (שׁוּׁלָה) to jeszcze nie d u c h (רוּחַ)<sup>2</sup>), a z wspomnianych słów biblijnych trudno zgadywać, czy chodzi o pierwiastek intelektualny, czy tylko o czynności instynktowne. Ale Biblia nie jest podręcznikiem psychologii, a tym mniej psychologii zwierząt; ci zaś, którzy chcą więcej się dowiedzieć z Biblii, aniżeli ona chciała objawić, schodzą zwykle na manowce<sup>3</sup>). Należy tedy zadowolnić się stwierdzeniem faktu, że wspomniany wiersz z Przypowieści Salomona jest wyrazem pełnego zrozumienia dla wewnętrznego życia zwierząt. W przytoczonych słowach pobrzmiewa bowiem akcent szczerego uczucia i miłosnego nachylania się nad dolą zwierzęcia, oddanego pod ludzką władzę.

Czytając starą literaturę żydowską można nadto zauważyć, jak bardzo Hebrajczyk czuł się bliskim królestwa zwierząt; stąd też niezwykle zainteresowanie dle zwierząt. W szczególności zastanowiły Hebrajczyka objawy życia rodzinnego i społecznego u zwierząt. Wzruszała go np. miłość orła do swoich piskląt: „Jako orzeł, budzący gniazdo swoje, a unoszący się nad pisklętami swojemi, bierze je i nosi na lotkach swoich” (5. ks. M. 32, 11).

Talmudyczna Agada rozprawdza dalej ten motyw orlej miłości do młodych. Orzeł nie zjawia się niespodzianie w gnieździe, aby nie przerazić orląt, lecz wprzód różnymi sposobami je przygotowuje<sup>4</sup>). W innym miejscu czytamy, że orzeł zasłania młode własnym swoim ciałem w

razie niebezpieczeństwa. „Orzeł mówi: wolę, aby groty utkwiły w moim ciele, aniżeli w ciele moich dzieci“<sup>5)</sup>.

Jeżeli orzeł może służyć za wzór ofiarności rodzinnej, to mrówka daje godny naśladowania przykład skrzętnością i zmysłem społecznym. „Idź do mrówki, leniwcze, przypatruj się jej drogom, abyś mądrości nabrał. Jakkolwiek ona nie ma przywódcy, ani dozorca, ani władzy, przygotowuje jednak w lecie pokarm swój, gromadzi podczas żniwa żywność swoją” (Przyp. Sal. 6, 6—8). Ten opis pobudził nawet talmudycznego mędrca r. Szymona ben Chalafta do dalszej obserwacji życia mrówek<sup>6)</sup>.

Jest rzeczą zrozumiałą, że Hebrajczyk był bardziej skłonny do przypisywania różnych zalet tym zwierzętom, z którymi stałe się stykał i obcował przy codziennej pracy. I tak bywa w i e l b ł ą d w żydowskiej literaturze więcej ceniony niż k o Ń, a o s i o ł, dla nas symbol głupoty i lenistwa, był dla Hebrajczyka wyobrażeniem pracowitości i wytrwałości (1. ks. Mojż. 49, 14). W ten sposób można wytłumaczyć dziwny na pozór fakt, że p i e s nie odgrywa w starej literaturze żydowskiej roli wiernego stróża domu, którą to rolę my mu słusznie przyznajemy. W krajach starożytnego Wschodu był bowiem pies zwierzęciem na wpół dzikim, toteż człowiek widział w nim tylko pasożyta, żywiącego się padliną (2. ks. M. 22, 30), którego głód jest nienasycony (Jez. 56, 11). Wiadomo, że i po dziś dzień stosunek Żyda do psa jest daleki od ideału. Mimo zmienionych warunków działa tu widocznie

atawistycznie niechęć do „bezczelnego“ zwierzęcia (Jezajasz, j. w.).

Jednak nie brak dowodów, że lud potrafił czasem lepiej odczuwać i oceniać psychiczne walory pogardzonego zwierzęcia. Świadczy o tym apokryficzna, ludowa księga Tobit, która odzwierciedla faryzejski ideał pobożności z II wieku przed Chr. <sup>7)</sup>. Ten ideał jest tu ucieleśniony w pobożnym Tobicie i jego synu Tobiaszu. Dzięki temu zasłużyli oni na szczególną opiekę boską. W dalekich wędrówkach i w walce z królem złych demonów, Asmodeuszem, zostaje Tobiasz wspierany przez archanioła Rafała, który towarzyszy stale Tobiaszowi w postaci nieznanego młodzieńca. Prócz anielskiego młodzieńca ma Tobiasz jeszcze jednego nieodłącznego towarzysza — wiernego psa (6, 1). A gdy po długiej, w niebezpieczeństwa obfitującej, tułaczce wraca Tobiasz w progi domu chorego ojca, pies jest pierwszy, który oznajmia uszczęśliwionej rodzinie powrót syna (11,3).

Gdy się czyta o tym wzruszającym, serdecznym obcowaniu bohatera faryzejskiej powieści parenetycznej z psem, trudno nie myśleć o podobnej scenie u Homera. Gdy skołatany niezliczonymi przeprawami i wiekiem sterany Odysseus wraca w ojcyste progi, nikt go nie poznaje prócz starego psa Argosa. Na widok swojego pana zrywa się stary towarzysz Odysseusa ze śmietnika, wita go wywijając ogonem, aż zbytne wzruszenie dobija wiernego Argosa (Odyssea XVII, 291 nn.). Dziwna zaiste paralela, ale pouczająca. Na płaszczyźnie ludzkiego uczucia dla zwierzęcia

spotykają się faryzejski autor księgi Tobit i nieśmiertelny ojciec wieszczów helleńskich.

Uczeni Talmudu mieli pochlebne wyobrażenie o inteligencji psa. „Nauczyciele nasi uczyli, że pies odznacza się mądrością<sup>8)</sup>. W innym miejscu czytamy, jak pasterze wzniesli raz psu pomnik wdzięczności. Chcąc ostrzec pasterzy przed zatrutym płynem, ofiarny pies sam pił z tego płynu, a jego śmierć powstrzymała ludzi od zażywania trucizny<sup>9)</sup>. Nauczyciele Talmudu obserwowali nawet nastroje psów, przypisując im zdolność przeczuwania rzeczy tajemnych. „Jeżeli psy się smucą, anioł śmierci nawiedzi miasto; jeżeli są wesole, prorok Eljasz zawita do miasta“<sup>10)</sup>. Także w chórze zwierząt opiewających chwałę Stwórcy<sup>11)</sup> nie zabrakło przywiązanego do ludzi psa. Towarzysz Tobiasz odzyskał swoje prawa..

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad tym zwierzęciem, aby wykazać, że uczeni Talmudu nie zamykali oczu nawet na zalety niemilego sobie psa. A jeżeli w odradzającej się Palestynie pies zostaje niejako zrehabilitowany, to pionierzy odbudowy Erec-Izrael mogliby się powołać na pewne miejsca w literaturze Talmudu, przemawiające na korzyść psa.

A nie tylko psy mają zdolność przeczuwania i mają ją i krowy. Gdy Arka Przymierza, najświętszy Przybytek Izraela, dostał się w niewolę filistyńską, Bóg zsyłał na Filistynów ciężkie plagi. Chcąc prześlagać Boga, Filistyni umieszczają Arkę na wozie, do którego zaprzęgają krowy. One zaś, przeczuwając święty ciężar, beczą ochoczo i wesoło, same się kierując ku granicom izraelskim:

„I skierowały się krowy prosto drogą ku Beth-Szemesz; jednym gościńcem szły wciąż porykując, a nie zbaczaly ani w prawo ani w lewo” (I Sam. 6, 12). Za to doczekały się „pobożne” krowy uwiecznienia na przepięknym fresku w ostatnio odkopanej synagodze z Dura Europos nad Eufra-tem (III w. po Chr.).

Bujnej fantazji twórców Talmudu to jeszcze nie wystarczyło, więc kazali krowom śpiewać hymny. Oczywiście, że niełatwo było ustalić tekstu tych hymnów, stąd rozbieżność zdań w Midraszu<sup>12)</sup>. Nie można jednak posądzić nauczycieli Talmudu o taką naiwność. Na dnie tej cudownej opowieści o „krowim śpiewie” leży p r z e k o n a n i e o z d o l n o ś c i p r z e c z u w a n i a u r ó ż n y c h z w i e r z ą t. Jest to wiara wspólna różnym narodom, a na niej opierała się zwierzęca mantyka — np. wróżenie z lotu ptaków u narodów starożytnych.

Podobnie rzecz się ma z biblijnym opowiadaniem o oślicy Bileama, która skarciła okrucieństwo swojego pana (4. ks. M. 23, 28 nn.). Oślica bowiem zauważyła pierwsza anioła, który stanął w poprzek drogi, aby Bileam nie mógł się udać do Balaka celem wyklęcia Izraela. Nie tutaj miejsce na dokładne objaśnienie istoty opowiedzianego cudu. Wiąże się to z kwestią cudów biblijnych w ogóle. Chciałbym tylko zaznaczyć odnośnie do cudu z oślicą Bileama, że mamy tu prawdopodobnie do czynienia z objawem halucynacji u Bileama, owego prototypu wschodnich derwiszów. Ale i to opowiadanie zasadza się na przekonaniu o pewnych moralnych walorach zwie-

rząt. Niewinna oślica widzi wcześniej anioła niż jej pan, który jest gotów wykląć cały naród dla brudnego zysku. Antyteza jest ujęta bardzo jasno: ludzkie zwierzę a zwierzęcy człowiek. Ta antyteza będzie zawsze przemawiała do czytelnika Biblii, nie pozbawionego „serca i czucia”.

Zamiast rekapitulacji naszych wywodów o dodatniej ocenie psychicznych właściwości świata zwierzęcego w żydostwie, przytoczę następujące zdanie talmudyczne: „Gdyby Tora nie była została nadana (Izraelowi), moglibyśmy się uczyć czystości od—kota, nietykalności obcego mienia— od mrówki, wierności małżeńskiej od gołębia, właściwego sposobu zachowania się w stosunku do żeńskiej płci — od koguta”<sup>13)</sup>. Innymi słowy: etyka Tory jest zgodna z prawem natury i dlatego w wielkiej mierze wspólna ludziom i zwierzętom.

Przed zakończeniem tego rozdziału, chciałbym jeszcze dodać, że mędracy Talmudu mieli zrozumienie nie tylko dla etycznej, jeśli wolno tak się wyrazić, strony zwierzęcia, lecz także dla jego wyglądu zewnętrznego. Odnosząc wszelkie piękno do Boga jako prazródła piękna i dobra, uczy Talmud: „Jeśli kto ogląda pięknego osła, pięknego wielbłąda lub pięknego konia, odmawia następujące błogosławieństwo: Pochwalony Ten, w świecie którego tak piękne istnieją stworzenia<sup>14)</sup>. Krótkie to zdanie za tomy starczy.

## 2) SPRAWIEDLIWÓŚĆ WOBEC ZWIERZĄT

Wróćmy jeszcze raz do cytowanego wersetu z Przypowieści Salomona: „Sprawiedliwy zna duszę swojego zwierzęcia”. Ostatnie słowa tego

zdania biblijnego służyły nam jako nić przewodnia w roztrząsaniu zagadnienia, czy i w jakiej mierze żydostwo przyznaje zwierzętom wartości psychiczne. Widzieliśmy, że żydostwo posuwa się do etyzacji świata zwierzęcego. Z tym łączy się ściśle ustalenie konkretnego stosunku etycznego człowieka do zwierzęcia. Jest tytułem szczególnej chwały dla żydostwa, że ono po raz pierwszy w historii ludzkości wysunęło etyczne obowiązki wobec zwierząt. Probierzem bowiem prawdziwej etyki jest bezinteresowność, ta zaś nie jest nigdy tak zupełna i bezwzględna jak w stosunku do zwierzęcia, po którym przecież nie można się spodziewać żadnej nagrody za szlachetne postępowanie. Pierwsze słowa wspomnianego wersetu z Przypowieści Salomona dają nam szczytne ujęcie tej prawdy. Już samo zestawienie: sprawiedliwy (צדיק) i jego zwierzę, zawiera postulat sprawiedliwości wobec zwierząt. Zakres najwyższej cnoty żydowskiej, cnoty sprawiedliwości, cedaka (צדקה), mieści w sobie również poznanie zwierzęcia i wczuwanie się w jego cierpienia, a w następstwie tego, ulżenie w miarę możliwości jego niedoli<sup>15</sup>).

Hebrajska cedaka nie jest czymś tylko zewnętrznym, ona oznacza raczej harmonię uczucia i czynu. Omawiając więc znaczenie tej cnoty w stosunku do zwierząt w piśmiennictwie żydowskim, nie można pominąć milczeniem strony uczuciowej. Ileż serdeczności mieści się w słowach proroka Natana: „Biedny zaś nie posiadał nic prócz jednej małej owieczki, którą sobie nabył; i żywił ją i wyrosła przy nim, razem z jego dziećmi. Z chleba

jego jadała, z kielicha jego pijała, na łonie jego sypiała, a była mu niby córka” (II Sam. 12,3)! W serdecznych słowach zostało tu oddane przywiązanie starohebrajskiego pasterza do swojej trzody.

To nas naprowadza na znany motyw artystyczny i religijny *buono pastore*, który to motyw ma swoje źródło w żydostwie. Zarówno Mojżesz jak i Dawid zostali powołani na pasterzy ludu żydowskiego dzięki temu, iż okazali się wprzód dobrymi pasterzami swojej trzody. O ile chodzi o króla Dawida, to jest ten związek zaznaczony wyraźnie w Psalmach: „I wybrał Dawida sługę swojego, i wziął go z pośród owczarni. Z poza maciorek wywiódł go, aby pasterzył Jakóbowi, ludowi jego i Izraelowi, dziedzictwu jego. I pasterzył im wedle prawości serca swego i roztropną dłońią prowadził ich” (Ps. 78, 70—72). A lud żydowski stworzył szereg legend, w których pasterska czynność pierwszego proroka i drugiego króla obfituje w isticie sielankowe obrazy. „Gdy Mojżesz znalazł raz zbłąkaną owieczkę nad potokiem, w którym ona gasiła swoje pragnienie, w te ozwał się do niej słowa: Zaiste nie domyślałem się, żeś mnie opuściła wskutek pragnienia. Jesteś pewnie zmęczona. To powiedziawszy wziął owieczkę na barki i tak dalej odbywał drogę. Wtedy rzekł Wiekuisty: Ty okazałeś litościwe serce jako pasterz trzody, należącej do ludzi, na Twe życie! będziesz pasterzem mojej trzody, Izraela”. — Podobnie Dawid otaczał swoją trzodę wielką pieczołowitością, dobierając paszę podług wieku owieczek <sup>16)</sup>.



Tak samo serdeczny jest stosunek człowieka do zwierząt w Talmudzie. Osioł słynnego tanaity rabbi Pinchasa ben Jair, mistyka, ascety i cudotwórcy (מלומר בנסים) z 2. poł. II w. po Ch. zajmuje w talmudycznej Agadzie niepoślednie miejsce. Otóż rabbi Pinchas miał prawdziwą słabość do swojego bydełka, a głaszcząc je zwykł był mawiać: „to biedactwo” (17) עניה זו. Do tego zauważa słusznie Wohlgemuth: „W tych słowach mieści się serdeczne współczucie dla zwierzęcia, odczuty dystans między człowiekiem a zwierzęciem, silne podkreślenie wspólnoty z człowiekiem i bolesny żal, że zwierzę nie może dać wyrazu swojemu uczuciu”<sup>18</sup>).

R. Pinchas nie był pod tym względem wyjątkiem. Podobnie jak ten tanaita rozumiał i czuł współczesny mu patriarcha rabbi Juda. Ten uważał wieloletni ból zębów za karę, iż raz potraktował szorstko ciele, które się schroniło do niego przed rzezią. Dolegliwy ból patriarchy ustał, gdy raz ulitował się nad płazem<sup>19</sup>). Na czym polegał ten grzech r. Judy? Czcigodny patriarcha sam daje nam odpowiedź na to pytanie: Jest bowiem napisane „(Dobrotliwy jest Bóg dla wszystkich), a litość Jego nad wszystkimi tworam” (Ps. 145, 9). A więc postulat naśladowania Boga wymaga czynnego współczucia dla zwierząt<sup>20</sup>). Ludzka cedaka winna się wzorować na jej boskim prototypie, a boska cedaka rozciąga się nad ludźmi i zwierzętami. „Sprawiedliwość Twoja jak niebosiężne góry, Twoje wyroki jak głębina niezmierną człowieka i zwierzę wspomagasz, o Boże” (Ps. 36,7).

Że Bóg opiekuje się zwierzętami,

czytamy też w związku z potopem: „I Bóg wspomniał na Noego i na wszystkie zwierzęta i na wszystkie bydła, które były z nim w arce, przywiódł wiatr na ziemię, a wody opadły” (1. ks. M. 8, 1).

Miłością do „wszystkich stworów” technie księga Jonasz, w której etyczny uniwersalizm żydowski jest głoszony z wielką prostotą formy i głębią treści. Dwa odmienne poglądy na istotę sprawiedliwości ścierają się w tej księdze. Według proroka Jonasza winna bezbożna Niniwa ulec zagładzie. Inaczej wyrokuje wyższa, boska Cedaka. Bramy skruchy i pokuty mają być zawsze otwarte także dla pogan. Gdy więc Bóg widzi ludzi i bydło (!) w wielkim pogrążone żalu i smutku (3, 7 n.), zapytuje surowego proroka: „Azali ja nie miałbym się zlitować nad Niniwą, wielkiem miastem, w którym jest dwanaście mirjad ludzi, nie znających różnicy między prawicą a lewicą, a wiele bydła?” (4, 11).

Boska sprawiedliwość wobec zwierząt znajduje wyraz w całym szeregu przepisów, z których w tym miejscu tylko najważniejsze mogą przytoczyć. Otóż spoczynek sobotni, który ma w Biblii charakter wybitnie społeczny, obejmuje również i bydło domowe. „A dzień siódmy jest Sabbat Wiekuistemu nie będziesz wykonywał żadnej pracy, ani Ty, ani... bydło twoje” (2. ks. M. 20,10). Albo: „Nie zawieraj zuchwy wołu w czasie młócenia” (5. ks. M. 25, 4)<sup>21</sup>. Inne przykazania owiane są tym samym duchem: „Jeżeli ujrzysz osła wroga twego, a on leży pod brzemieniem, nie ominiesz, ale podźwigniesz go z nim” (2. ks. M. 23, 5).

Do zakazu gotowania koźlęcia w mleku matki (2. ks. M. 23, 19) dodaje Filon: „Jeżeli ktoś mimo obfitości wszystkiego gotuje mięso jagniąt lub młodych kóz w mleku matki, zdradza on swój zły i nieludzki charakter, gdyż brak mu uczucia miłosierdzia, wrodzonego rozumnej duszy“<sup>22</sup>).

W innym miejscu mamy nakaz pozostawienia nowonarodzonego zwierzątka przy boku matki przez siedem dni (2. ks. M. 21, 19). Dalej zakaz zarzynania młodych zwierząt razem z rodzicami w jednym dniu (3. ks. M. 22,28). W Talmudzie znana jest zasada, że wszelkie dręczenie żywych istot (צער בעלי חיים) jest zakazane. Nie brak też pozytywnych przepisów odnoszących się do opieki nad zwierzętami, zwłaszcza nad bydłem domowym. W szczególności należy dbać o to, aby bydło nie cierpiało głodu. Przed własnym posiłkiem winno się nakarmić bydło<sup>23</sup>).

Żydostwo ustanawia minimum żądań etycznych, których wypełniania wymagano również od nie-Żydów, o ile chcieli utrzymywać jaką bądź wspólnotę z narodem żydowskim. Między tymi elementarnymi wymaganiami etycznymi znajduje się zakaz ścinania jakichkolwiek części ciała z żywego organizmu zwierzęcego (אבר מן החי)<sup>24</sup>).

Te i znaczna ilość podobnych przepisów, których nie możemy tu wymieniać szczegółowo wskazują na tendencję żydostwa do ukrócenia ludzkiej swawoli wobec zwierząt.

Nie od rzeczy będzie zapoznać czytelnika z treścią midraszowego kazania do wspomnianego miejsca 3. ks. M. 22, 28. Kaznodzieja rozwija antytezę: sprawiedliwość boska a bezwzględność

wrogów Izraela: Bóg opiekuje się także zwierzętami, a ci nie mają uczucia dla bliźniego<sup>25</sup>). Ażeby ci właśnie wrogowie ludu żydowskiego mieli smutną odwagę prześladować żydostwo pod płaszczykiem ochrony zwierząt, o tym się pocziwemu kaznodzieji z Midraszu chyba nie śniło. Ta obłuda miała zostać przywilejem naszych czasów. A może ci rzekomi obrońcy zwierząt przed żydowskim „barbarzyństwem“ rzeczywiście poczuwają się do większego pokrewieństwa ze zwierzętami, aniżeli z Żydami?...

### 3) POBOŻNE BYDŁO

Homilia midraszowa, o której właśnie była mowa, jest poprzedzona legendą o Aleksandrze Wielkim. Zdobywca macedoński przybywa do kraju, w którym władzę sprawują kobiety, niby Amazonki<sup>26</sup>). W tym kraju o ustroju matriarchalnym panuje bezwzględna sprawiedliwość. W obecności Aleksandra toczy się właśnie dziwny proces. Jeden z obywateli tego idealnego państwa kupił u drugiego zburzony dom i znalazł wśród ruin skarb. Żaden z nich nie chce skarbu zatrzymać. Sprzedawca twierdzi, że sprzedał wszystko, łącznie ze skarbem, zaś kupiec jest zdania, że nie mógł kupić skarbu, skoro o nim nie wiedział. Sędzia znajduje następujące wyjście: dzieci „procesujących się“ stron mają się pobrać, a skarb zostanie we wspólnej rodzinie. Wyrok zadawała wszystkich prócz — wielkiego Macedończyka. „Gdyby to było — powiada — w mojej ojczyźnie, kazałbym złożyć do moich stóp głowy tych dwóch durniów,

a sam zabrałbym skarbiec“. Obywatele owego kraju dziwią się, że nad bezbożną ojczyzną Aleksandra wschodzi słońce, i że Bóg zsyła jej mieszkańcom błogosławieństwo deszczu, aż wreszcie uspakajają się: „To chyba byłtu macie do zawdzięczenia, że słońce wam świeci, a deszcz zrasza wasze niwy“. Myśl jest jasna. Ludzkiej przewrotności jest przeciwstawiona niewinność zwierząt. „Z a s ł u g a“ — z w i e r z ą t wychodzi więc na dobro grzesznym ludziom. Ale ta zasługa zwierząt (זכות בהמה)<sup>27</sup> jest dość wątpliwa, gdyż ma charakter pasywny. Podobnie znaczenie raczej negatywne mają te cnoty, które, jak widzieliśmy na początku niniejszych wywodów, przypisuje się zwierzętom drogą „etyzacji“ pewnych zwierząt. Toteż dla uzupełnienia naszych rozważań wypadnie nam jeszcze mówić o pewnego rodzaju a k t y w n e j „p o b o ż n o ś c i“ r ó ż n y c h z w i e r z ą t w starożydowskiej literaturze.

Brzmi to dziwnie, ale tak jest w istocie. Talmud zawiera liczne miejsca, które wskazują, iż serdeczna zażyłość Żydów ze zwierzętami skłoniła ich do tego, że dopatrywali się u zwierząt różnych rysów żydowskiej pobożności. Ta „j u d a i z a c j a“ z w i e r z ą t nie jest pozbawiona poezji. O tanaicie rabbi Pinchasie ben Jair i jego osiołku była już mowa. Zwierzątko tego mistyka talmudycznego jest poniekąd prototypem klaczy żydowskiej Abramowicza (Mendele). Według Talmudu sprawdziło się na osiołku r. Pinchasa stara wypowiedź, że Bóg strzeże od grzechu także bydłęta sprawiedliwych. Gdy razu jednego bydłociu

r. Pinchasa podano na postoju owies, z którego nie wydzielono dziesięciny kapłańskiej, wygłodniałe zwierzątko nie chciało go dotknąć. Wzruszony tym tanaita zwrócił się do właściciela gospody z cierpkimi wyrzutami: „To biedactwo odbywa razem ze mną drogę w celu wypełnienia woli Stwórcy, a wy chcecie je karmić zbożem, z którego nie wydzielono kapłańskiej dziesięciny!”<sup>28)</sup>. — Podobne opowiadanie czytamy o osle r. Chaniny b. Dosa, tanaity-ascety z I w. po Chr. Wierny towarzysz tego tanaity wolał zginąć niż dotknąć się kradzionego zboża<sup>29)</sup>. A uczoney r. Zeira, który żył kilka wieków później, nie miał odwagi porównać się z pobożnymi bydłętami tych świętych tanaitów...<sup>3)</sup>. Talmudyczna Agada opowiada też o żydowskim bydłęciu, które chciało przestrzegać spoczynku sobotniego, gdy zostało sprzedane nie-Żydowi!

To miejsce jest bardzo znamienne, dlatego pozwolę sobie oddać je w streszczeniu. Otóż pewien chasyd jest zmuszony sprzedać poganinowi jedyną swoją krowę. Dostawszy się w ręce poganina krowa orze przez cały tydzień, zaś w sobotę odmawia posłuszeństwa. Poganin chce unieważnić kupno, ale chasydowi udaje się „wyperswadować” bydłęciu, że winno obecnie stosować się do woli nowego pana: „Gdy przybył pobożny, szepnął zwierzęciu do ucha następujące słowa: krowaś moja (פרה, פרה), wszak wiesz, gdy byłaś pod moją opieką orałaś w dniu powszednie, a odpoczywałaś w sobotę, obecnie żyję w niedostatku przez me grzechy; błagam cię, abys wstała i orała. W tej chwili krowa zerwała się do orki”-

Pobożność krowy nawróciła poganina, który stał się później wielkim uczonym w Piśmie. I tak, kończy Midrasz, przez krowę dostał się człowiek pod skrzydła Bożego Majestatu <sup>31</sup>).

Pobożności dopatrywano się czasem nawet u tych zwierząt, które uchodzą za nieczyste. I tak żaby egipskie, które dla wykonania Bożego rozkazu szły nawet do rozpalonych pieców egipskich ciemiężców Izraela (2. ks. M. 7, 28), nauczyły towarzyszy Daniela nie obawiać się rozżarzonego pieca babilońskiego króla Nabukadnecera gwoli święcenia imienia Bożego <sup>32</sup>). A wreszcie miały wszystkie zwierzęta być zrównane przed majestatem Stwórcy. Znajduje to wyraz w „Perek Szira”, zawierającym hymny pochwalne różnych zwierząt na cześć Boga. Zwierzęta uzyskały tu mowę, wychwalając Stwórcę wersetami Pisma, dobranymi zgodnie z charakterem danego zwierzęcia. Te hymny stanowiły do niedawna część modlitwy porannej. Ich usunięcie z modlitewników w naszych czasach wydaje się tym dziwniejsze, ile że zachowano różne o wiele mniej budujące części liturgiczne. Gdy się np. porównywa wspomniane hymny zwierząt na chwałę nieba z takimi „modlitwami”, jak drobiazgowe wyliczenie wszystkich rodzajów wonności, kadzonych ongiś w świątyni jerozolimskiej, nie można się oprzeć wrażeniu, że zwierzęta umieją czasem lepiej się modlić niż ludzie..

Judaizacja zwierząt stanowi ostatni, a zarazem najwyższy etap w etycznym stosunku Żyda do świata zwierzęcego. Naiwność jest według Schille-  
ra źródłem prawdziwej poezji. Z naiwnością iście

poetycką wzywają się uczeni Talmudu w duszę zwierzęcia, przypisując zwierzęciu to, co im było najdroższe, pobożność żydowską. Herder powiada w swoich „Ideach do historii ludzkości”, że nie ma takiej ogólnoludzkiej cnoty, która nie mogłaby znaleźć analogii w świecie zwierzęcym.

Ani cnoty żydowskiej — dodałoby mędrycy Talmudu.

---

1) Albert Löw, Thierschutz im Judenthume nach Bibel und Talmud, Budapest 1890. Poświęca dużo miejsca kwestii rytualnego zarzynania bydła (szechita). Bez żadnej wartości naukowej. — Najważniejsze są: William Waldemar Petersen, Das Tier im Alten Testament, Frankfurt a/M 1928. Autor (weterynarz) orientuje się słabo w Biblii.—Ładnie i nie bez polotu poetyckiego jest napisana książka: Ernst Heilborn, Das Tier Jehovahs, Berlin 1905; ogranicza się do biblijnego piśmiennictwa. — Wyczerpującą jest sumienna praca: Joseph Wohlgemuth, Das Tier und seine Wertung im Alten Judentum, Frankfurt a/M 1930. Zbyt drobiazgowo roztrząsania halachiczne utrudniają często czytanie tej instruktywnej książki, zwłaszcza nieobecnym z literaturą talmudyczną i rabiniczną.

W związku z aktualną u nas w ostatnich latach sprawą uboju rytualnego ukazał się w języku polskim cały szereg prac na ten temat. Wśród przeciwników żydostwa prym wodzi ks. Stanisław Trzeciak (Uboj rytualny w świetle Biblii i Talmudu, Warszawa 1935), typowy bezmyślny przeżuwacz cudzych myśli. Mało nowego wnieśli obrońcy szechity mimo dość znacznego pokłosa literackiego (bibliografia u H. Seidmana, Prawda o uboju rytualnym, Warszawa 1936, 4 n.).

2) O duchu zwierzęcia, רוח בהמה, mówi wyraźnie Koheleth (3, 21), gdy podaje w wątpliwość nieśmiertelność ludzkiej duszy. Chodzi tu raczej o poniżenie, choć tylko hipotetyczne, ducha



ludzkiego, aniżeli o podwyższenie „ducha” zwierzęcego.

3) Nie ustrzegł się tej pokusy wysnuwania z Biblii niewczesnych wniosków Wohlgemuth (j. w.) str. 14 nn.

4) Sifre do 5. M. § 314 ed. Friedmann 135 a.

5) Mechiltha do 2. ks. M. 19. 4.

6) Talm. bab. Chullin 57a. Jeżeli r. Acha brał mu te obserwacje za złe, to tylko dlatego, że r. Szymon b. Chalafta chciał się naocznie przekonać o prawdziwości opisu z Przypowieści, niedowierzając królowi Salomonowi...

7) Jest to zdanie krytyka Biblii Cornilla. Por. E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, 136.

8) Jalkut do Jezajasza § 485.

9) Pesikta de rab Kahana ed. Buber 79b.

10) Talm. bab. Baba Kama 60 b.

11) Perek Szira w Ocar Midraszim wyd. Eisensteina str. 525. Wątpliwość r. Jeszaji rozprószył anioł, który mu wytłumaczył istotę psiej zasługi (tamże)...

12) Midr. Genesis rabba LIV, 4.

13) Talm. bab. Erubin 100 b. Por. do tego miejsca komentarz Raszi'ego.

14) Talm. jerozolimski Aboda zara I, 9. Por. też moją roprawę pt. Judaizm a Hellenizm, str. 29.

15) Obacz głębokie wywody na ten temat L. Baeka, Das Wesen des Judentums, str. 129.

16) Midr. Exodus rabba II, 2. Także u Filona czytamy że pasterski zawód patriarchy Józefa i Mojżesza był dla nich przygotowaniem do władzy nad ludem. Por. E. Stein, Philo und der Midrasch (Giessen 1931), str. 40 i 45.

17) Talm. bab. Chullin 7 b.

18) J. Wohlgemuth, Das Tier und seine Wertung im, Altea Judentum, str. 37.

19) Midr. Genesis rabba XXXIII, 3.

20) M. Lazarus, Die Ethik des Judentums II 287, nawiązując do opowiadania o r. Judzie, dodaje: Die Läuterung und

Veredlung des stlichen Willens vollzieht sich auch im Verhalten gegen die Tiere”

21) Porównaj natomiast pytanie apostoła Pawła do tego miejsca: „Czyż Bóg troszczy się o woły?” (1. List do Koryntian 9, 9).

22) Filon, De virtutibus 144. Jak ten niewinny przepis doprowadził z czasem do kuchennego „dualizmu” (mleczne i mięsne), nie tu miejsce roztrząsać. Por. A. Wiener, Die jüdischen Spegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten, str. 41 nn.

23) Talm. bab. Berachoth 40 a.

24) Por. Talm. bab. Sanhedrin 56a. Szerzej traktowałem o tym miejscu w mojej książce pt. Judaizm a Hellenizm, str. 48.

25) Midr. Tanchuma ed. Buber, Emor 18.

26) Ten kraj nazywa się w Midraszu: Karthagina. Mamy tu do czynienia z ludową etymologią, gdyż kartha znaczy po aramejsku miasto, a gyne po grecku kobieta, więc miasto, wzgl. państwo kobiet.

27) Zasługą niewinnych zwierząt powodował się Bóg wybawiając świat z potopu, Jalkut do 1. ks. M. § 57.

28) Talm. bab. Chullin 7b.

29) Osioł został raz skradziony, a ponieważ nie chciał nic jeść u złodzieji, puścili go do domu. Spotkanie r. Chaniny z powracającym osłem jest opisane bardzo ładnie w Aboth de r. Natan rozdz. 8.

30) „Jeżeli starożytni byli dziećmi aniołów to my jesteśmy dziećmi ludzi; a jeżeli starożytni byli dziećmi ludzkimi to my jak osły, jednakże nie jak osły r. Chaniny b. Dosa i r. Pinchasa b. Jair” (Talm. bab. Sabbath 112b).

31) Pesikta rabbati 14, ed. Friedmann 56b — 57a. Tym uczonym był r. Jochanan ben Tortha.

32) Talm. bab. Pesachim 53b.

## 7. Królestwo roślin w poezji i życiu żydowskim

Die Naturpoesie der Morgenländer (chodzi  
głównie o Hebrajczyków) scheint mir Schönheit  
mit Wahrheit zu vereinigen und beide mit teilneh-  
mender Empfindung zu beleben. Welche Teilneh-  
mung z. E. gibts in ihr mit Blumen, Pflanzen  
und Kräutern! Weil sie allen gewissermassen ein  
Leben zuschrieben, alles so gerne personifizierten,  
so ward Gott auch Vater der Pflanzen...

J. G. Herder

Formę myślenia i uczucia starożytnego Hebraj-  
czyka można określić jako kosmiczne. Czuł się  
on dzieckiem kosmosu, a tym samym bliskim  
wszystkim istotom żyjącym, zwierzętom i roślinom.  
Wewnętrzne swoje życie przenosił na dzieci  
Fauny i Flory, uczłowiczając je niejako i przy-  
pisując im ludzkie losy i afekty.

Nad tym wszystkim dominował irracjonalny  
a s p e k t r e l i g i j n y, gdyż cała przyro-  
da była dla Żyda przede wszystkim miejscem  
objawienia się Boga. Innymi słowy: świat wi-  
dziany oczyma Żyda był raczej s t w o r z e -  
n i e m aniżeli n a t u r ą, a istoty żyjące  
uważał nie za dzieci ziemi czyli natury, lecz za  
t w o r y boże, nad którymi rozacza swoją  
miłość S t w ó r c a wszechświata. „Łaskawy

jest Wiekuisty dla wszystkich, a miłosierdzie Jego nad wszystkimi tworam” (Psalmy 145, 9).

Opiekując się dziećmi Flory służył Stwórca jako wzór najdosłójniejszemu z bożych twarów, jakim jest człowiek, w myśl zasady imitatio dei. Od tego boskiego wzoru rozpoczniemy nasze rozważania na temat, który można określić jako: świat roślin w poglądzie i oglądzie Żydów. Albowiem nie o to nam chodzi, w jakiej mierze poszczególne rośliny były znane i użytkowane przez Żydów, lecz jak królestwo roślin odbijało się w zwierciadle żydowskiej duszy w epoce antycznej. A ta dusza „pełną była Boga” — aby użyć słowa poety.

•

## 1) OGRÓD BOŻY

Na pierwszych kartach Księgi Stworzenia czytamy, że sam Bóg zasadził ogród w Edenie (1. ks. Mojż. 2, 8). Ogród zaś zraszały cztery rzeki Edenu (tamże). Harmonia świata byłaby snąć niezupełna, gdyby w nim brak było drzew „pięknych ku wejrzeniu”, napawających oko i serce wspaniałością i orzeźwiająją zielenią. Aby wyrazić swój zachwył nad uroczą niwą, skąpaną w promieniach słońca i szemrzącymi strumieniami bogato nawodnioną, miał Hebrajczyk dwa wymowne słowa: ogród boży (עֵדֶן 1. Mojż. 13, 10). Jeżeli już sam widok „szaty zieleni”, wedle pięknego określenia midraszowego (לבוש עשבים) Jellinek Beth hamdrasz V 31), napełnia człowieka weselem, to ogród, w którym bije życiodajne źródło

jest symbolem szczęścia zgodnie z księgą Pieśni nad Pieśniami (4. 12. 15), tej cudownej księgi, owianej wonią pól i ogrodów Saronu. Zrozumieliśmy więc jest, że w boskim dziele stworzenia nie mogło się obejść bez cudownego ogrojuca, który został utożsamiony z rajem. Hebrajskie „ogrojec — raj” (gan Eden-raj) przeszło następnie do wyobrażeń i wierzeń wszystkich prawie ludów kulturalnych, podobnie jak greckie *p a r a d e i s o s* przybrało poprzez hebr. *p a r d e s* znaczenie nadziemskiej krainy, raju (por. niemieckie *Paradies*).

Skoro więc sam Bóg wskazał drogę, zakładając ogrojec w Edenie, winni ludzie naśladować Stwórcę zaszczipiając i uprawiając różne rośliny. Toteż czytamy w Midraszu *Leviticus rabba XXV, 3*: „Gdy Bóg stworzył świat, to najprzód zajął się sadzeniem roślin... dlategoż i wy (Izraelici), gdy wnijdziecie do Ziemi Obiecanej winniście mieć uprawę roślin za pierwsze swoje zajęcie, jako jest napisane (3. Mojż. 25, 1—2): gdy wnijdziecie do ziemi... zasiewać będziesz pole... i obrzynać będziesz winnicę...” Oczywiście w myśl postulatu naśladowania Boga należy rośliny również starannie i miłośnie pielęgnować. Midrasz podkreśla, że przy zasadzeniu ogrodu w Edenie mamy pełne imię Boga (adonaj *elohim* 1. Mojż. 2, 8) dla zaznaczenia wielkiej troskliwości, z którą Bóg wykonywał tę czynność plantatorską (*Genesis rabba XV, 1*).

W cytowanej homilii talmudycznej dominującą jest nuta optymizmu: piękny jest świat. „Skoro sam Stwórca opiewa swoje dzieła — któż je będzie ganił? skoro sam Stwórca je chwali —

któż znajdzie w nich skazę? Przepiękne one i wspaniałe: o t o twory nieba i ziemi (1. Mojż. 2, 4)<sup>4</sup> (Gen. r. XV, 5). Jest to znany motyw w Talmudzie: piękno bożego świata (יפיו של עולם), wspaniałość świata (גויו של עולם) Zebachim 54b). Potwierdza to sam boski plantator, a jest to chyba najpewniejsze świadectwo, jeśli Bóg—Stwórca świadczy o swoim stworzeniu: piękno upiększające — o pięknie upiękuszonym, wedle wyrażenia żydowskiego humanisty Don Jehudy Abravanela (Leone Ebreo).

W Midraszu mamy pewną głęboką alegorię, według której ogrodem bożym jest kosmos cały (Cantica rabba 6, 2). Lecz ogrodem bożym jest przede wszystkim Biblia jako swoisty, niezrównany kosmos literacki. Jakież to bogactwo obrazów wziętych ze świata roślinnego! Najróżnorodniejsze przeżycia i stosunki etyczno-religijne opisane są tymi obrazami z życia flory<sup>1)</sup>. Flora jest tłem dla boskiej teofanii. W znanym psalmie 104 opisane jest w żywych barwach objawienie się Boga w pięknie przyrody. Wielkość i wspaniałość Stwórcy przejawia się zarówno w cedrach Libanu, które sam Bóg zasadził (wiersz 16) — któż bowiem inny mógł je zasadzić na tych niebotycznych wyżynach! — jak i w pospolitej trawie przeznaczonej na pokarm dla bydła (w. 14). Dobroć Boga opiewana tu jest głównie na podstawie teofanii w cudach flory i jej dobrodziejstwach. „Zrasza góry z wysokości Swoich, z owoców tworów Twoich nasyci się ziemia. Który sprawiasz, że siano rośnie dla bydła, a zioła na usługę człowieka... Nasycają się drzewa Wiekuiste-

go i cedry Libanu, które zasadził. Tam się ptaki gnieździć będą..." (13-17).

Atoli nie każda teofania ma charakter radosny. Czasem objawia się Bóg w burzliwych i niszczycielskich żywiołach natury. I to zaznacza się w świecie flory. „Głos Wiekuistego łamie cedry... Głos Wiekuistego... ogołaca gęstwy" (Ps. 29, 5. 9).

Jeżeli w tych psalmach bierna jest rola flory, która służy tylko jako teren dla teofanii, to w innych psalmach samemu światu roślin przypada wzniosłe zadanie opiewania wielkości Boga. „Chwalcie Wiekuistego na ziemi ... Góry i wszystkie pagórki; drzewa owoconośne i wszystkie cedry" (Ps. 148, 7. 9). W innym miejscu radości wygnańców, powracających na łono ojczyzny towarzyszy wesele flory. „Bo w weselu wynijdziecie, a w pokoju odprowadzeni będziecie: góry i pagórki wieścić będą przed wami triumf, a wszystkie drzewa polne rękoma klaskać będą" (Jezajasz 55, 12).

W świecie roślin znajdują swój obraz także różne boskie atrybuty. Dzieje się to w dwójaki sposób: albo ożywienie flory ma uprzytomnić moc i dobroć Boga, albo też pewne fenomeny z życia flory symbolizują odnośne atrybuty. Uprzytomnieniu i uzmysłowieniu *D u c h a B e ż e g o* służy porównanie z życiotwórczym działaniem tryskającego źródła na łaknącą wilgoci niwę. „... wyleję Ducha mego na nasienie twoje i moje błogosławieństwo na potomki twoje. I będą rósć między ziołami jako wierzby przy strumieniach wód" (Jezajasz 44, 3-4). Obraca

pustynię w jezioro wodne, a ziemię spustoszałą — w strumienie wodne... I posiali pola i zasadzili winnicę; i wydały plony urodzaju” (Ps. 107, 35. 37). W ostatnim wersecie znowu mamy obraz działania atrybutów łaski i miłości. Natomiast spotykamy objaw symbolizacji boskich atrybutów w tzw. biblijnej literaturze mądrościowej, w której atrybutologia doznaje w ogóle znacznego pogłębienia i poważnego uzasadnienia. W Przypowieściach Salomona jest Mądrość nazwaną „drzewem żywota” (3, 18). Bardzo żywo opisuje nam Syracyda (Ben Sira) personifikację, czy nawet hypostazę boskiej Mądrości. Mądrość mówi o sobie :

Wyrosłam jak cedr na Libanie  
i jak cyprys na górze Hermon.  
Wystrzeliłam jak palma w En Gedi  
i jak pienne róże w Jericho.  
Jak drzewo oliwne w Szeferi  
i jak wodny wyniosłam się klon.  
Jak cynamon i jak korzenny krzak  
i jak mirra woń rozlewałam.  
Jak galbany, onychy i stakty  
i jak wonne kadzidło w Przybytku.  
Jak pistacja wysłałam gałęzie me,  
a konary me — konary wspinałe i  
urocze.  
Jak winna latorośl wdzięcznie kwit-  
nęłam,  
a kwiaty me (wydały) owoc piękny,  
cudowny\*  
(XXIV, 14 - 20)



U tego samego autora dostarcza flora kolorów dla zobrazowania majestatu arcykapłana, jako pomazańca bożego. Zgodnie z religijnym charakterem opiewanej osobistości występują kwiaty i drzewa niejako w kultowo-ceremonialnym obramowaniu :

Jakże był wspaniały, gdy wyrzał z  
Przybytku

i gdy wyszedł z poza kotary...  
Jak kwiecie na gałęziach w czasie  
święta (Pesach),

i jak lilia na wód strumieniach.

Jak kwiat Libanu letnią porą  
i jak płonące kadzidło na strawnej  
ofierze...

Jak kraśna oliwka jagodami obsypana...  
(L, 6—12).

Podobnież jest Mesjasz określony już u Jezajasza jako „boża latorośl“ (ַׁ ןַּׁׁ, 4, 2). Tak samo są sprawiedliwi (caddikim) porównywani często z pięknymi, roslými i krzepkimi drzewami. „I będzie jako drzewo sadzone nad potokami wód“ (Ps. 1, 3). „Sprawiedliwy jako palma rozkwitnie, jako cedr na Libanie wzrośnie“ (Ps. 92, 13). Chodzi o wypuklenie żywotnej siły moralnej caddika. Na odwrót jest grzesznik porównany z pustą plewą (symbolem duchowej pustki), z którą igra lotny wiatr (tamże 1, 4). Takie obrazy znajdziemy później często w literaturze talmudycznej. Pełny podobnych porównań jest szczególnie Midrasz do Pieśni nad Pieśniami. I tak jest np. spór między Żydami a „narodami świata“ przedstawiony pod

formą następującej bajki: Słoma i plewa twierdzą, że dla nich pole zostało uprawione, a pszenica jest zdania, że to się dla niej stało. Rozstrzygnąć ma sam właściciel pola. Podobnież spór, dla kogo świat został stworzony, dla Izraela czy dla pogan, ma zdecydować sam Stwórca w czasach Mesjasza (Cantica rabba 7, 3).

Z innych obrazów warto przytoczyć porównanie Izraela z winnicą. Troskliwą opiekę Boga nad Izraelem uwydatnia znana alegoria z Jezajasza. Tu wysłuchujemy nie tylko przywiązanie Boga do narodu wybranego, lecz także serdeczną troskę hebrajskiego ogrodnika o swoją umiłowaną winnicę, którą stale pielęgnuje, żadnych nie szczędząc zachodów i wysiłków. „I ogroził ją i wybrał z niej kamienie i zasadził najwyborniejszą szczepionkę...” — tak że mógł z dobrym sumieniem powiedzieć: „Cóż jeszcze jest, com więcej uczynić mógł dla mojej winnicy, a nie uczyniłem?” (Jez. 5, 2. 4).

W porównaniach: caddik — kwitnące drzewo, Izrael—winogrod (Ps. 80, 9) chodzi, jak wspomniałem o podkreślenie żywotności, natomiast mają inne porównania unaocznic czystosc i nieskazitelność duszy. Lubiany jest obraz: caddik (względnie Izrael)—lilia. Symbol jasny i przejrzysty. Słowa: „Oblubieniec mój zstąpił do ogrodu... zbierać lilie” (Pieśni nad P. 6, 2) mają według Midraszu (Cantica r. do miejsca) następujący alegoryczny sens: oblubieniec=Bóg, ogród=świat, lilie=sprawiedliwi Bóg zstępuje do tego świata, aby zebrać dusze sprawiedliwych itd. Porównanie zaś: „jak lilia wśród cierni, tak oblubienica ma wśród cór (Sy-

jonu)" (tamże 2, 2) zostaje w Midraszu (do tegoż miejsca) etyzowane w ten sposób, że lilia to symbol cnoty, a ciernie — ludzkiej złości. Pod postacią tego porównania daje homileta pogląd na przeszłość narodu żydowskiego, którą wypełnia odwieczna walka między „lilią" a „cierniami".

Tak więc możemy w „Bożym Ogrodzie" znaleźć tak samego Boga i jego atrybuty, jak i Izraela i sprawiedliwych. Tych ostatnich określa psalmista—epigon z czasów makabejskich jako „Ogród Boży, drzewa żywota" (Psalmy Salomona 14, 3)<sup>2)</sup>.

---

W boskim ogrodzie stykają się kręgi niebiańskie i ze sferą fytologiczną, roślinną. Z wyżyn jakby planetarnych, nadludzkich, zejdziemy teraz do nizin plantarnych, a zarazem zstąpimy w sfery czysto ludzkie. Tu spotkamy nowy objaw, mianowicie antropomorfizację czyli uczłowiczenie świata roślinnego.

## 2) ANTROPOMORFIZACJA FLORY

Hebrajczyk umiał się wczuwać niejako w duszę roślin, przenosząc na nie własne, ludzkie przeżycia. Klasyczna jest bajka Jotama o drzewach, które chcą obrać sobie króla (Sędziowie rozdz. 9). Tłusta, samolubna oliwka wzbrania się opuścić swój dobrobyt dla dobra roślinnego społeczeństwa. Także egoistyczna, w słodycz opływająca figa, jako też roztrzepana i rozochociona winna latorośl nie objawiają żadnej skłonności do po-

rzucenia osobistej wygody dla swoich bliźnich i braci w Florze. W końcu zwracają się do ciernistego krzaku. Ten zaś przyjmując władzę zapowiada ciężkie, iście „cierniste” rządy. Czytelnik chwilo-wo chętnie zapomina o całym morale tej bajki, zachwycając się samą „charakterystyką” drzew i krzewów. Podobnie odczuwa on „bezczelność” ostu, który waży się prosić cedr Libanu o dopuszczenie go do grona rodziny (II Król. 14, 9n.).

Atoli uczłowieczenie roślin znachodzi się nie tylko w bajkach, lecz także w różnych zwrotach biblijnych. Rośliny przeżywają tu różne uczucia, jak radość i smutek, nadzieję i rozpacz. Żywiołowe klęski pogrążają pola i łąki w żałobę. Taką klęską jest w krajach wschodnich szarańcza. Opis tej katastrofy, jaka ongiś nawiedziła kraj, mamy u proroka Joela. A jej następstwo: „Pole ograbione, ziemia smętna, bo pszenica zniszczona, winograd zawstydzony, oliwka zemdląła” (1, 10). Smutno chyli głowę sieczone wiatrem sitowie (Jez. 58, 5). Ale nie należy tracić nadziei. Wszak także „drzewo żywi nadzieję” (Hiob 14, 7). Nadejdą lepsze czasy, kiedy pola i lasy radować się będą, a doliny zbożem się pokryją, witając się i pozdrawiając wzajemnie wśród śpiewu i wesela (Ps. 65 13—14).

Bywa też, że człowiek widzi w losach roślin odbicie własnego przeznaczenia. Jak on tak i one rodzą się i giną, a robak zagłady i śmierci lęgnie się w bujnym kwiecie.

Jak lśniący się liść na krzepkim  
drzewie —

jeden opada, drugi wyrasta,  
takie są pokolenia śmiertelne —  
jedno ginie, drugie się rodzi

(Syracyda XIV, 18).

Pesymizmem tchną również słowa Talmudu:  
„Synowie Adama do polnych ziół są podobni,  
jedne iskrzę się życiem, drugie więdną“ (Erubin  
54 a).

Czyżby rośliny pozbawione były uczucia,  
mądrości i wyższej opieki, skoro pod każdym  
względem przypominają one życie człowieka? Z  
tym trudno się pogodzić. Nie, dzieci flory mają  
swoją mowę, swoją mądrość i cieszą się swoistą  
opatrnością. Talmud wspomina o mowie drzew.  
Oczywiście, że znał ją np. mądry Salomon.  
„Wszystkie drzewa prowadzą niby rozhowory po-  
między sobą; wszystkie drzewa niejako porozu-  
miewają się z ludźmi“ (Genesis rabba XIII, 2).  
Wielcy tanaici zaś Hilel i Szamaj rozumieli mowę  
palm (Traktat Soferim 16). Kabbalistyczna księga  
Zohar (Blask) donosi nawet o szczególnej mą-  
drości umiejscowionej w liściach drzew (Zohar 1,  
56 a). Według starych wierzeń ma każdy czło-  
wiek swoją gwiazdę, pod którą się urodził, i  
która ma stanowczy wpływ na jego los. Taką  
gwiazdę, mazzal (מזל), ma także każde ziele (Gen.  
r. X, 6). Inna znowu wypowiedź agadyczna orzeka,  
że każde ziele i każde drzewo ma swojego  
„księcia“ (אשר), tj. anioła stróża, w niebie (Midrasz  
Konen, Beth-hamidrasz, ed. Jellinek II, 27).

**A n t r o p o m o r f i z a c j a** prowadzi w  
dalszej konsekwencji do **j u d a i z a c j i**, a ponie-

kąd nawet do r a b i n i z a c j i roślin. W zbiorze midraszowym Perek Szira mają różne rośliny, jak i zwierzęta, swoje hymny, którymi opiewają chwałę Wiekuistego. Są to wiersze biblijne, włożone w „usta“ rozmaitych ziół i zbóż, polnych drzew, winnej latorośli, figi, palmy i jabłoni.

Wielce znamienne jest (jedno miejsce w Talmudzie, w którym zakłada się, że zioła obeznane są z talmudyczną regułą wnioskowania, tzw. deductio de minore ad maius (קל וחומר). Chodzi o rzecz następującą: Przy drzewach powiada Pismo wyraźnie, że każde ma rosnać osobno „wedle gatunku“, ale nie ma tego przy ziołach. Jednakże zioła rozumowały: skoro drzewa mają taki nakaz mimo że z natury rosną oddzielnie, tym bardziej stosuje się ten nakaz do ziół. Geniusz świata (שר העולם) raduje się z tej mądrości prawidłowo i logicznie myślących roślin (Chullin 60a).

„Uczone zioła” przypominają żywo „pobożne bydelko” z talmudycznej agady (wyżej str. 106 nn.). Do tej judaizacji fauny i flory jedna i ta sama prowadziła droga, od antropopatyzmu do „judeopatyzmu“.

### 3) POEZJA I ŻYCE

Przesłanki wyobrażeniowe i uczuciowe znajdowały wyraz w praktyce życiowej. Nie jest naszą rzeczą wymienić wszystkich źródeł świadczących o istnieniu licznych ogrodów i parków w starożytnej Judei. Chcielibyśmy tylko przypomnieć „aleje róż” (גנת ורדים), założenie których przypisywano „przednim prorokom”, jako też bogate og-

rody i parki królów i książąt żydowskich z czasów pierwszego i drugiego państwa (zob. wyżej str. 80n.). A trzeba było przewyciężyć niejednego szkopuła religijny ze względu na kult świętych drzew, rozpowszechniony u ościennych ludów pogańskich.

Także Żydzi hellenistyczni pielęgowali troskliwie ogrody i gaje, którymi otoczone były synagogi. Tak to było w Aleksandrii (Filon, Legatio ad Gaium 132) i tak było także w innych gminach hellenistycznej Diaspory, jak Arsinoe, Palermo itd. <sup>3)</sup>. Filon mówi w tym związku wyraźnie o naśladowaniu Boga, który wszak sam zasadził ogrojec Eden (Legum allegoriae I 48).

Symbolika roślin odgrywa znaczną rolę na monetach makabejskich, w ornamentyce odkopanych synagog galilejskich i w żydowskich katakombach. — Kwiaty i róże towarzyszyły różnym uroczystościom religijnym, co zachowało się jeszcze po dziś dzień, szczególnie u Żydów wschodnich. Powszechny np. był zwyczaj strojenia różami stołu świątecznego (Cantica r. 2, 2).

Znaczenie flory w kulcie jest dobrze znane, aby wspomnieć tylko „cztery gatunki” (ארבעה מינים) tj. gałązka palmowa, cytrynat, mirt i wierzba) w święto Sukkoth i „Nowy Rok dla drzew” (ראש השנה לאילנות) dnia 15 Szabat. — Flora nie tylko towarzyszyła Żydowi przez całe życie, lecz nie opuszczała go nawet po śmierci. Za czasów królewskich chowano zmarłych w ogrodach, a z epoki talmudycznej mamy wzmiankę o drzewach zdobiących miejsce wiecznego spoczynku <sup>4)</sup>. Jeśli chodzi o nowsze czasy to autor niniejszej roz-

prawki był w Jerozolimie świadkiem, jak przed marami biednego Żyda jemenickiego rodzina sypała kwiaty, co polega podobno na bardzo starym zwyczaju. A gdy kto odwiedza dziś bożnice wschodnich Żydów w Jerozolimie, szczególnie w Sądny Dzień, uderza go niezwykły widok: dom Boży, a zwłaszcza święta Arka tonie w kwiatach i różach.

Serdeczny stosunek do flory przebija się w różnych przykazaniach biblijnych i talmudycznych. Podobnie jak Biblia wprowadziła po raz pierwszy w dziejach ludzkości opiekę nad zwierzętami (wyżej str. 101), tak ustanowiła ona pierwsze przepisy zmierzające do ochrony roślin. Żydom prowadzącym wojnę w kraju nieprzyjacielskim nie wolno było niszczyć drzew, gdyż to świadczy o wielkim okrucieństwie. (5. ks. Mojż. 20, 19). W tym grzechu dopatruje się Talmud przyczyny zamknięcia słońca i księżyca (Sukka 29a). Bliższe uzasadnienie tego zakazu w duchu, że tak powiem, animizacji drzew znajdujemy w innym miejscu: głos uśmierconego drzewa rozlega się od jednego końca świata do drugiego (Joma 20b).

W Talmudzie jest nadto dyskutowana kwestia, czy wolno w Judei zburzyć dom dla założenia ogrodu. Zdaniem jednych oznacza to pomniejszenie kulturalnego dobytku kraju. Rabbi Szymon ben Gamliel natomiast twierdzi, że kultura pałkowa jest nie mniej ważna niż domostwo (Tosefta Arachin pod koniec traktatu). Zasada brzmi: drzewa to kultura świata (יישוב העולם באילנות). Talmud jerozolimski Baba bathra II, 10).

W tym miejscu godzi się sprostować pewne



mylne zdanie, które jest często, a nawet zbyt często cytowane w celach mających mało wspólnego z właściwymi zamiarami poznawczymi. Chodzi o sentencję z Przypowieści Ojców (Pirke Aboth) III, 7: „Kto idzie drogą i uczy się i mówi: co za piękne drzewo, co za piękny łąn, liczy mu Pismo, jak by zawinił wobec własnego żywota”. To zakończenie, które jest częstym, hyperbolicznym zwrotem talmudycznym i którego oczywiście zbytnio urgować ani brać na serio na można, dało pochoć do najniedorzeczniejszych wycieczek przeciwko Talmudowi, pozbawionemu rzekomo zmysłu dla piękna przyrody. U nas pisano nawet w tym związku nie mniej i nie więcej jak o „truciznie Starego Testamentu (!)”. W samej rzeczy ma przytoczone zdanie znaczenie czysto pedagogiczne ; przez to chce się po prostu powiedzieć ; nie wolno podczas nauki „gapić się” na drzewa i łąny<sup>6)</sup>. Wspomniana sentencja wczesno-talmudyczna przemawia raczej za tym, że w epoce Talmudu umiano się zachwycać złocistą niwą i uroczym drzewem.

Zresztą nie jesteśmy pod tym względem skazani na domysły. O słuszności naszych wywodów świadczy następujący przepis Talmudu: „Jeśli kto widzi piękne istoty lub piękne drzewa, odmawia błogosławieństwo: pochwalony Ten, który to w swym świecie stworzył“ (Talmud bab. Berachoth 58b). „Kto widzi piękne drzewa i piękne osoby, odmawia bołogosławieństwo: pochwalony Ten, który stworzył w swoim świecie tak cudowne istoty“ (Talmud jeroz. Ber. IX, 1). Jeszcze dobitniej: „Jeżeli kto wychodzi na pole w jakiś piękny

dzień miesiąca Nisan i widzi drzewa obsypane pączkami, mówi: pochwalony Ten, który w świecie swoim nie zostawił żadnych braków i stworzył tak u r o c z e i s t o t y". (Berachoth bab. 43b).

A zatem objaw ten, jaki spotkaliśmy na początku niniejszych wywodów, mianowicie że Żyd widzi w pięknie przyrody pewną formę teofanii: Bóg objawia się w pięknie.

\*

Wydarzenia najnowszych czasów pokazały, że w pokoleniu nowo-hebrajskim, odradzającym się na łonie Matki-Syjon (אם-ציון) ożywa zmysł dla piękna natury, a w szczególności dla dzieci Flory. A gdy barbarzyńska ręka niszczy obecnie częstymi napadami drzewa i plony pól uprawianych w pocie czoła przez pionierów zmartwychwstającego Państwa Żydowskiego, Nowego Syjonu, najgłębiej odczuwają krzywdę roślin dzieci palestyńskie. Coś, z atawistycznej antropomorfizacji przejawia się w fakcie, że dzieci palestyńskie urządzają przedwcześnie „zmarłym“ drzewkom żydowski pogrzeb, na którym recytuje się rzewną modlitwę „jizkor“ odmawianą za dusze zmarłych<sup>7)</sup>. Odzywa się w tym starohebrajska nuta współczucia dla roślin, współczucia dzieci Ewy dla dzieci Flory.

---

1) O tym traktują: Aug. Wünsche, *Die Bildersprache des Alten Testaments* (Leipzig 1906), str. 103 — 131; Friedrich Lundgreen, *Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion* (Giessen 1908), 135 — 184. Dla epoki biblijnej podstawowe jest dzieło: Immanuel Löw, *Flora der Juden*, tom IV (Wien 1934), 1 — 21, 253 — 286.

2) עין ד' עצי חיים חסידיו brzmi to miejsce w mojej retrosjji (Tel - Awiw 1937).

3) Por. S. Krauss, Synagogale Altertümer, str. 315.

4) Miejsca u Löwa IV 269.

5) T. Zieliński, Religia Starożytnej Grecji str. 14.

6) Por. moją rozprawę polemiczną Judaizm a Hellenizm 27n.

7) Opis w „Keber Achim“ (Grób Bratni) Eben Zahaba.

### Uzupełniająca uwaga

do rozprawki o godności człowieka (str. 29 nn.).

Głosłownym jest twierdzenie Edwarda Meyera, jakoby żydostwo nie znało ludzkiej godności, świadomej swojej indywidualnej wartości na zasadzie swobodnego, samoistnego rozwoju jednostki: So liegt dem echten Judentum... auch der Begriff der Menschenwürde der freien Entfaltung des Individuums und damit eine wahre Sittlichkeit zunächst ganz fern“ (E. Meyer, Gesch. d. Altertums .II 221).

Przeciw temu Martin Schreiner, Die jüngsten Urteile über das Judentum (Berlin 1902, 113 n. Schreiner powołuje się na 5. Mojż. 30, 15, 19 (wolna wola) i 1. Mojż. 1,27 nn.; Psalm 8, 6 (podobieństwo człowieka do Boga).



**II**  
**SYNAJ i OLIMP**



## II

# S Y N A J i O L I M P

### 8. Hellenizm a Judaizm \*)

In der Kultur... haben die Bibel, Aristoteles und Plato hauptsächlich gewirkt, und auf diese drei Fundamente kommt man immer wieder zurück.

Goethe

Zagadnienie nasze można traktować z podwójnego punktu widzenia. Punkt ciężkości badań może leżeć w momencie porównawczym, wtedy zestawiamy hellenizm z judaizmem jako dwa różne światopoglądy i dwie różne kultury, i staramy się wyciągnąć odpowiednie wnioski na podstawie metody synekrytycznej; albo też traktujemy ten problem pod kątem widzenia historii kultury. W tym wypadku przedmiotem naszych rozważań są związki historyczne i dlatego badamy, kiedy i w jakich warunkach te

---

\*) Z referatu wygłoszonego dnia 20 września 1935 r. na VI Zjeździe Historyków Polskich w Wilnie.

dwa światy ze sobą się zetknęły i jak one nawzajem na siebie oddziaływały. W następujących wywodach postaramy się naszkicować nasze zagadnienie zarówno 1) z punktu widzenia s t a t y c z n e g o, p o r ó w n a w c z e g o, j a k i 2) k o r e l a c j i h i s t o r y c z n e j.

1

Zasadniczą różnicą między judaizmem a hellenizmem stanowi przepaść między e t y c z n y m m o n o t e i z m e m ż y d o w s k i m a n a t u r a l i s t y c z n y m p o l i t e i z m e m h e l l e ŋ s k i m. W judaizmie dominuje pogląd: Deus-mensura (Bóg miarą). Bóg tworzy człowieka na Swoje podobieństwo, a człowiek stworzony przez Boga winien „kroczyć Jego drogami”. Z tym łączy się zakaz czynienia podobizn, który to zakaz miał uchronić religię przed antropomorfizacją bóstwa. W hellenizmie odwrotnie, człowiek tworzy boga na swoje podobieństwo; tylko w hellenizmie była możliwa koncepcja: homo-mensura (człowiek miarą, sofistyka). — Ścisłejszy związek z przyrodą prowadził Hellenów do badań nad początkami wszechrzeczy (kosmologia jońska) i podstawowymi formami bytu (ideologia Platona, eidetyka Arystotelesa). I d e a ł d i a n o e t y c z n y, poznawczy, góruje nad duchowym życiem Hellenów. Inaczej w judaizmie. Czym dla Hellenów był filozof, tym dla Żydów starożytnych był p r o r o k, a i d e a ł o w i m ę d r c a w nauce Stoy odpowiada ideał s p r a w i e d l i w e g o i p o b o ż n e g o (caddik, chasid) w hebrajskich Psalmach.



Mimo rozwiniętej mantyki i różnych teorii o źródłach mistycznej inspiracji, zwłaszcza w średniej Stoy, typ proroka o etycznym patosie Jezajasza lub Jeremiasza jest w hellenizmie czymś zupełnie nieznanym. W judaizmie powstał p r o f e t y z m, w hellenizmie rozwinęła się tylko p r o f e t o l o g i a (Pozydoniusz).

W judaizmie dominuje i r r a c j o n a l n y a s p e k t r e l i g i j n y także w stosunku do przyrody. I tak Matka-Ziemia jest u Greków kategorią naturalistyczną, natomiast Matka-Syjon u Hebrajczyków była wyrazem p a t r i o t y z m u s a k r a l n e g o („Święta Ziemia”). Prawda, że Bóg objawia się w urokach i mocach przyrody (Psalmy 8; 104), ale ziemia zostaje „podnóżkiem Jego nóg” (Jezajasz 6, 1).

Istotna różnica dwóch światopoglądów występuje wyraźnie w zestawieniu b i b l i j n e j i d e i ś w i ę t o ś c i (k e d u s z a) z hel-leńską i d e ą d o b r a i p i ę k n a (ka-lokagathia). W judaizmie całe życie człowieka ma być przeniknięte ideą świętości; rzeczy religijnie obojętne — jak np. adiaphora w nauce Stoy — prawie że nie ma. Rzeczy same przez się obojętne doznają uwznioślenia dzięki tej idei. Stąd mnóstwo przykazań odnoszących się do rzeczy, które nie mają bezpośredniego znaczenia dla przeżycia re-ligijnego (zakazane potrawy, a nawet zakazane rodzaje ubioru w Biblii). Podstawowym założeniem tej idei jest nauka o świętości Boga w połączeniu z p o s t u l a t e m n a ś l a d o w a n i a B o g a pod względem świętości („Świętymi będziecie, gdyż świętym jestem Ja Wiekuisty, Bóg

Wasz" (3. ks. Mojż. 19, 2). Świętość Boga polega na Jego sprawiedliwości i na wolności od afektów „zbyt ludzkich". Bogu w Biblii obca jest wszelka erotyka zmysłowa, która w religii greckiej, również w misteriach, tak ważną odgrywa rolę. Biblia nie zna nawet wyrazu „bogini". Wprawdzie późniejsza grecka teologia alegoryzowała mity o związkach miłosnych i walkach wśród Olimpijczyków, ale czyniła to tak radykalnie (bogowie to symbole elementów kosmicznych i żywiołów przyrody), że nic nie pozostało z osobowości dawnych niebian. Teologia zabiła religię.

Obok idei świętości dalszą myślą podstawową judaizmu jest idea przymierza (brith) Izraela z Bogiem i wiążąca się z tym myśl o wybraniectwie (segula) narodu żydowskiego. Na tym podłożu ideologicznym rozwinął się mesjanizm, jako dążność do sprowadzenia „królestwa niebieskie o" (malchuth shamaim), czy „królestwa Bożego" (malchuth szaddai) na ziemię. Podczas gdy cierpiący za ludzkość Mesjasz z prorocत्व Jezajasza (rodz. 53) miał się później stać najwyższym symbolem chrystianizmu, to podobne idee soteryczne w hellenizmie nigdy nie doszły do pełnego rozwoju. Mesjanizm jako światopogląd dał nadto początek pierwszym koncepcjom historycznym, jakie znachodzimy w historycznych księgach biblijnych. W porównaniu z tą głęboką wiarą w sens ludzkich dziejów — (dzieje świata — sąd nad światem)—mało znaczy pogląd helleński, a zwłaszcza hellenistyczny, na rolę „Tyche" w historii narodów.

Czyż by wobec tak zasadniczych różnic między judaizmem a hellenizmem wszelkie wzajemne porozumienie było niemożliwe? Tak bynajmniej nie jest. Istniały różne wspólne idee filozoficzne i religijno-etyczne, które zbliżały do siebie te dwa światy. Oto najważniejsze z nich: **J e d - n o ś ć**, a nawet **j e d y n o ś ć** Boga coraz bardziej utwierdzała się w filozofii greckiej, począwszy od Ksenofanesa i jego monistycznej teologii. Platon mówi w związku z powstaniem świata o jednym bogu-stwórcy. Również Arystoteles używa zasadniczo liczby pojedynczej, gdy chodzi o bóstwo „bezprzymiotowe”, posiadające tylko atrybut myślenia. To miało później doprowadzić do absolutnej jedni (to hen) w systemie Plotyna. Bliskim był nadto myślicielom żydowskim Bóg Platona, utożsamiony z ideą Dobra. Także platońska nauka o opatrności indywidualnej i arystotelesowski dogmat o wolności woli nakrywały się z podobnymi naukami judaizmu. Postulat platoński naśladowania Boga (homoiousythai theo) przypominał żywo powtarzający się stale w Deuteronomium zwrot o „chadzaniu drogami Boga”, tak że piątą księgę Mojżesza słusznie nazwano *liber imitationis Dei*. Znamiennym jest, że właśnie u Platona spotykamy pogląd: bóstwo — miarą (Prawa 716 c). Wyczuli to dobrze humaniści żydowscy, jak Filon z Aleksandrii i Leone Ebreo, mówiąc jako dobrzy Żydzi o „boskim Platonie”.

Uduchowanie religii idzie w parze z pogłębieniem życia religijnego. Jedno i drugie zaznacza się wybitnie już u proroków. To się łączy z ich negatywnym na ogół stosunkiem do zewnętrznego

rytuału, jak np. do ofiar. Analogiczny pogląd na znaczenie usposobienia i nabożnej myśli w życiu religijnym w przeciwieństwie do rytuału ofiarnego można było znaleźć również u Greków (Teofrast). Na tym tle powstało pojęcie „wdowiego grosza“, znane z Nowego Testamentu, ale nie obce zarówno literaturze greckiej (Krates, Jamblichos), jak i starożydowskiej (np. Midrasz Leviticus rabba cap. 2).

Etyka stoicka z jej tendencją do kosmopolityzmu i do ulżenia doli słabych i wydziedziczonych, jak niewolników, odpowiadała duchowi judaizmu, tak że zaczęto nawet utożsamiać Biblię hebrajską z Orthos Logos etyki stoickiej (tak już u Pseudo-Aristeasa). Co więcej, nawet w cynizmie dopatrywano się niektórych rysów pokrewnych z judaizmem, w szczególności w zasadzie życia prostego i „naturalnego“. Neopytagorejskie tendencje ascetyczne były znowu w zgodzie z podobnymi tendencjami w judaizmie pobiblijnym (esseizm, terapeutyzm). A jeśli chodzi o bardzo rozpowszechnioną w epoce hellenistycznej filozofię popularną, należy podkreślić, że kazania (diatriby) wędrownych mówców cynicko-stoickich, zachowane np. u Epikteta, przypominają często nastrojem, formą i treścią homilie talmudyczne (deraszoth).

Tak więc liczne były punkty styczności między objawieniem synajskim a objawieniem olimpijskim, co mogło w formie krańcowej wyrazić się w zdaniu Leone Ebreo, że mozaizm i platonizm są w zasadzie identyczne. Wytworzyła się pewna synteza, która służyła później za wzór podobnej syntezy, czy nawet symfizy, hellenizmu

i chrystianizmu w dalszym rozwoju historycznym. Na tych przesłankach opierać się będzie druga, historyczna część naszego referatu, do której obecnie przechodzimy.

## 2.

Pomijając skąpe wzmianki o jońskich kupcach i handlarzach niewolnikami w późniejszych księgach biblijnych, nie wiemy nic pewnego o wzajemnych stosunkach między Żydami i Hellenami, aż do czasów Aleksandra Wielkiego. Zhellenizowany mędrzec żydowski, z którym spotyka się Arystoteles w Małej Azji (Józef Flawiusz, c. Ap. I 177 nn.) ma znaczenie symboliczne. Zaczyna się okres hellenizacji żydostwa zarówno w Palestynie, jak i w Diasporze, której głównym ośrodkiem stała się Aleksandria. Palestyna, złączona z Diasporą, egipską pod berłem Ptolemeuszów (312 — 198) czyni szybkie postępy w procesie hellenizacji. Na czoło wysuwają się tu dwa skoligacone rody arystokratyczne, Tobiadzi i Oniadzi. Nowe odkrycia papyrologiczne (archiwum Zenona, zawierające między innymi korespondencję Tobjasza, żyd. księcia krainy Ammonitis, do króla Ptolemeusza II Filadelfa) rzucają jaskrawe światło na wspomniany proces, któremu sprzyjała liberalna polityka Ptolemeuszów.

W hellenistycznej Diasporze powstaje nowa gałąź literatury żydowskiej: piśmiennictwo hellenistyczno-żydowskie. Święte księgi biblijne przetłumaczone na język grecki (Septuaginta) noszą pewne ślady „h e l l e n i z a c j i m o n o t e i z m u ż y d o w s k i e g o” (Deissmann), a na

biblijną Mądrość Bożą (Chochma) zostają przeniesione atrybuty „Nus” Anaksagorasa i „Logos” Heraklita i Stoy (Sapientia Salomonis), co przygotowuje grunt pod przyszłą logosofię Filona. Interpretacja Biblii stoi teraz pod znakiem Peripatosu (Aristobul), Stoy i pytagoreizmu (Ps. Aristeas), a później także Akademii (Filon). Powstają dramaty greckie na tematy biblijne (Ezechiel), a Orfeusz, Homer i inni herosi czasów mistycznych i historycznych zaczynają opiewać Biblię i monoteizm judejski w wierszach pseudepigraficznych, pochodzących od żyd. autorów. W tym chórze zabrała głos i Sybilla żydowska. Występują śmiało hipotezy o pokrewieństwie Hebrajczyków z Hellenami (Artapanos), a nawet o pierwotnej tożsamości Jehowy i Zeusa (Ps. Aristeas).

Ta nowa literatura hellenistyczna przyczyniła się do popularyzacji żydostwa (Hekataios z Abde-ry) i do w z b o g a c e n i a j ę z y k a g r e c k i e g o nowymi pojęciami. Święto Przekładu Biblii, obchodzone uroczyście co roku wspólnie przez Żydów i Greków na wyspie Faros, było symbolem dokonanej syntezy dwóch kultur.

Tymczasem został proces wzajemnego zbliżenia się tych dwóch światów przerwany nagle na gruncie palestyńskim po przejściu Judei pod panowanie syryjskich Seleucydów wskutek bezwzględnej polityki eksterminacyjnej Antiocha IV, zw. Epiphanes (175—164). Nastąpiła silna reakcja, powstanie Makabeuszów, przeciw uciskowi, a ta obróciła się w reakcję przeciw hellenizmowi w ogóle. Rzecznikami tej ostatniej reakcji byli Chasydzi, a później Faryzeusze. jednakże rczwoju

historycznego nie można było zupełnie powstrzymać. Już w otoczeniu pierwszych władców makabejskich, Judy i Szymona, spotykamy żyd. hellenistów (Jazon, Eupolemos, Numenios, Antipatros), których używali jako posłów do Grecji i Rzymu. Nie jest także przypadkiem, że największa monografia o Makabeuszach była pisana po grecku (Jazon z Kyreny). W ogóle cała tradycja historyczna o Makabeuszach zachowana jest wyłącznie w języku greckim (1. i 2. Ks. Makabeuszów). Charakterystycznym jest, że legenda o pokrewieństwie Żydów z Grekami wypływa znowu w kołach narodowych Makabeuszów (1. Ks. Makab. rozdz. 12). Wielką przeszkodą była okoliczność, że utożsamiono hellenizm ze znieprawioną barbarią syryjską, ale wpływ kultury greckiej był zbyt silny, aby mu się można było oprzeć, tym bardziej, iż w samym sercu Judei powstały liczne ośrodki greckiej kultury, a niektóre z nich (np. Askalon i transjordańska Gadara) wydały nawet poważnych autorów greckich. Za pierwszych Makabeuszów rozszerza się coraz bardziej żydowska Diaspora, obejmując Małą Azję, kraj Partów i Grecję, sięgając nawet do Italii. Stałe stosunki Judei z Diasporą hellenistyczną podtrzymywały zarazem kontakt z grecką kulturą. W następstwie czego również władcy makabejscy coraz więcej zeświecczali się, a jeden z nich (Aristobul I, 105—104) nosił nawet przydomek „Philellen”.

Silna reakcja przeciw hellenizmowi następuje pod panowaniem obcej dynastii herodejskiej, zwłaszcza za czasów Herodesa I (37—4), założyciela tej dynastii, i po utracie politycznej samo-

dzielności, kiedy Judea stała się rzymską prowincją (r. 6. po Chr.). Z jednej strony władcy herodejscy dążą do asymilacji grecko-rzymskiej, zakładając w Judei różne instytucje greckie, z drugiej strony elementy zachowawcze, odsunięte od wszelkiego udziału we władzy (Faryzeusze, Zeloci), zwalczają bezwzględnie wszelkie objawy asymilacji, otaczając się murem wybujałego, zamkniętego w sobie talmudyzmu.

Przewaga talmudyzmu utwierdziła się stanowczo po zburzeniu Jerozolimy (r. 70 po Chr.), kiedy znikły wszystkie inne stronnictwa, jak asymilanci hellenistyczni, liberalniejsi od Faryzeuszów arystokratyczni Saduceusze i ascetyczni, prawdopodobnie wpływom neopitagorejskim podlegli, Essejczycy. Zostali tylko Faryzeusze i nieoświecony lud wieśniaczy (am ha arec).

Zdawałoby się, że po zwycięstwie Faryzeuszów hellenizm zostanie w Judei zupełnie wytępiony. Tymczasem spotykamy objaw znamieny. Zwycięscy Faryzeusze zaczynają sami ulegać czarowi greckiej kultury. Wszak znajomość epoki Drugiej Świątyni zawdzięczamy faryzeuszowi Józefowi Flawiuszowi, który pisał dzieje swej epoki po grecku, naśladowując w dodatku styl i sztukę narracyjną Tukidydesa. Również po zburzeniu Jerozolimy był język grecki pielęgnowany na dworze patriarchów (nesiim) faryzejskich, a niektórzy z nich (jak rabbi Gamliel i rabbi Juda D) byli znani ze swojego zamiłowania do greczyzny. W związku z tym stoją liczne legendy talmudyczne o serdecznych stosunkach między dworem cesarskim a dworem patriarchów (znany motyw: Antc-



ninus i Rabbi). A jeżeli znany uczony tanaita rabbi Meir dysputował z filozofem greckim Oino-mosem z Gadary, musiał chyba dobrze znać język grecki.

Ten język wycisnął także swoje piętno na terminologii urzędniczej i prawniczej Talmudu, a najwyższa władza duchowna nazywała się Synedron, zaś terminy prawnicze (jak hipoteka, diateka, prosbul itd.) są bardzo częste we wczesnych źródłach talmudycznych. Nie dość na tym; ostatnie badania nad prawem talmudycznym wykazują znaczną zależność prawa wczesnotalmudycznego od prawa hellenistycznego, jakie poznajemy obecnie z odkryć papyrologicznych. Natomiast jest prawo późnotalmudyczne zależne od prawa rzymskiego. — Również w części narracyjnej Talmudu, zwanej Agada, zaznaczają się wpływy myśli greckiej, zwłaszcza w Agadzie filozoficznej, zajmującej się zagadnieniem powstania świata (maase bereszith), preegzystencją Biblii (analogicznie do prabytu idei u Platona), istotą Boga i Jego atrybutami (maase merkaba). Poza tym dużo jest w Talmudzie wypowiedzeń i maksym religijno-etycznych, które wykazują wpływ stoickiej pobożności. Nie bez znaczenia jest fakt, że takie powiedzenia jak: nie czyń drugiemu co tobie niemiłe, znachodzi się w literaturze greckiej (Isokrates) — w formie nieco odmiennej —, apokryficznej (księga Tobith), hellenistyczno-żydowskiej (Ps. Aristetas, Filon) i talmudycznej (Hillel). Wreszcie należy wspomnieć, że mimo przewagi Faryzeuszów spotykamy w Judei w I w. po Chr. liberal-

nych hellenistów żydowskich (np. Justus z Tiberias). W epoce zaś bizantyjskiej mamy nawet całe gminy Żydów hellenistycznych, jak można wnosić z wykopalisk synagogałnych, które odsłaniają nam prócz greckich napisów także ornamentykę o motywach ludzkich i zwierzęcych, jakie były zakazane przez rabinów faryzejskich. Rzeźby ze synagogi w Kaparnaum, mozaiki z Beth-Alfa w Galilei, a zwłaszcza freski w odkopanej ostatnio synagodze z Dura Europos (nad Eufratem) świadczą niezbicie, że w wiekach II—VI, a więc w epoce rozkwitu Talmudu, istniały wielkie gminy żydowskie, które nie uznały autorytetu talmudystów, gdy chodziło o zwalczanie objawów kultury greckiej. Helios na rydwanie, zaprzągniętym w cztery rumaki, odkryty w Beth-Alfa, i Atlas-Henoch z Dura Europos są wymownym świadectwem tendencji hellenistycznych, jakie nurtowały znaczną część żydowskiego społeczeństwa w epoce talmudycznej.

Zupełny upadek żydowskiego hellenizmu na Wschodzie nastąpił dopiero w VII w., gdy Judea i kraje ościenne zostały zdobyte przez wyznawców Mahometa, „wielkiego grabarza hellenizmu“. Wtedy ustały na całe wieki ożywcze prądy greckiej kultury w judaizmie.

Dotąd nie poruszaliśmy wielkiego wydarzenia o znaczeniu światowym, jakie przypada na schyłek żydowskiej państwowości — powstania chrześcijaństwa. Otóż w pierwotnym chrześcijaństwie należy odróżnić dwa prądy: petrinizm i paulinizm. Pierwszy czerpie swe soki prawie wyłącznie z tradycji żydowskiej. Wszystkie

jego idee mają swój pierwowzór już to w Biblii lub w oficjalnie uznanym żydostwie faryzejskim, już to w tzw. prądach ubocznych (literatura apokryficzna, esseizm). W nowej nauce zostały tylko niektóre stare elementy silniej podkreślone, a często i głębiej odczute. Także różne instytucje nowej religii były wzorowane na analogicznych instytucjach żydowskich (kościół—synagoga, klasztor — monasterion terapeuckie, chrzest — ablucje essejskie itd.). Inna rzecz, jeśli chodzi o teologię paulińską. Dla jej zrozumienia należy sięgnąć do literatury hellenistyczno-żydowskiej, w której powstały różne idee religijne i etyczne, jakie przeszły następnie do teologii wczesnego chrześcijaństwa.

Należy bowiem uprzytomnić sobie fakt, że na epokę Nowego Testamentu przypada rozkwit wspomnianej literatury. Jest to w ogóle okres wielkich zmaganiań i walk duchowych. Z jednej strony powstanie antysemityzmu literackiego (Lizymach, Apion i in.), z drugiej strony wzmoczona działalność propagandystyczna ze strony Żydów. Na ten brzemenny w wydarzenia okres przypada także najwyższy rozwój teologii żydowsko-hellenistycznej, która oddziaływała bezpośrednio na młodszą jej siostrzycę, teologię chrześcijańską.

Głównym przedstawicielem teologii żydowsko-hellenistycznej jest Filon z Aleksandrii. (ok. 20 przed Chr.—46 po Chr.). Wielkie znaczenie dla teologii chrześcijańskiej miała rozwinęta u Filona logosofia. Logos heraklitowsko-stoicki został tu powiązany z boską Mądrością, która w Biblii jest tylko personifikacją, u Filona zaś stała się samodzielną hypostazą. Lo-

g o s s y n B o ż y — zwrot częsty w pismach Filona — to jeden z fundamentalnych elementów teologii chrześcijańskiej, mimo istotnych różnic między logosem filońskim a logosem Nowego Testamentu (inkarnacja). Logos syn Boży uznany jest jeszcze w II w. u Celsusa przez hellenistycznego Żyda. *Verbum-Voluntas Dei* jest podstawową ideą metafizyczną w filozofii rabbi Salomona ibn Gabirol (XII w.). Także kardynalne cnoty chrześcijańskie: wiara, miłość, nadzieja, zostały u Filona, tego „pierwszego psychologa życia religijnego” (Boussset), głęboko ujęte i ściśle zdefiniowane. Również pojęcie i funkcje Bożej łaski, która odgrywa tak wielką rolę u św. Augustyna, znalazły odpowiednie miejsce w systemie teologicznym Filona. Nauka Filona była później pielęgnowana w chrześcijańskiej szkole aleksandryjskiej II i III w. (Klemens, Origenes), a stamtąd oddziaływała na patrystykę w ogóle. Tak więc różne idee hellenistyczno-żydowskie, jako wytwór syntezy hellenizmu i judaizmu, dostały się do chrześcijaństwa, zapładniając umysły teologów i filozofów kościoła.

Filozofia hellenistyczno-żydowska miała również wpływ na powstanie i rozwój neoplatonizmu. Platonicy bowiem jak Celsus (II w. po Chr.) i neoplatonicy, jak Porfiriusz (III — IV w.) i cesarz Julian (IV w.), okazywali wielkie zainteresowanie dla literatury żydowskiej, a filozof Numenios (II w.) twierdzi nawet, że Platon to mówiący po attycku Mojżesz. W tych kołach powstała naukowa krytyka biblijna, w której celował Porfiriusz, Wellhausen starożytności. W Alek-

sandrii łączyli się Żydzi z neoplatońskimi zwolennikami religii antycznej przeciw fanatyzmowi mnichów. Wygnanie Żydów z Aleksandrii (r. 414) przez mnichów, na czele których stał bezwzględny Kyrillos, odbyło się równocześnie ze straceniem słynnej filozofki neoplatońskiej Hypatii z poduszczenia tego samego Kyrilla. Wtedy upadł także ten zachodni ośrodek żydowskiego hellenizmu.

Związek między judaizmem i hellenizmem, przerwany w ciągu kilku wieków, został odnowiony, gdy w IX w. centrum żydostwa zostało przesunięte na zachód. I znowu na terenie Egiptu zostaje zawarte, oczywista w zmienionej formie, przymierze między tymi dwiema starymi kulturami. W Egipcie żyje pierwszy filozof żydowskiego średniowiecza neoplatonczyk I z a k l z r a e l i (IX w.), jak i genialny talmudysta S a a d i a G a o n (IX—X w.), który umiał połączyć talmudyzm z filozofią grecką. W Egipcie działał największy w średnich wiekach filozof żydowski M a j m o n i d e s (XII w.). On to wywierał stanowczy wpływ na wielkich chrześcijańskich scholastyków XIII w. (Aleksander z Hales, Albertus Magnus, Tomasz z Akwinu i in.). Żydowska filozofia średnich wieków stoi głównie pod znakiem neoplatonizmu i arystotelizmu. Na neoplatoniku Proklosie opiera się „Sefer Jecira” (sięga Stworzenia), w której to księżde filozofowie i mistycy żydowscy dopatrywali się źródła wszelkiej mądrości. Logosofia filońska odżyła w XII w. w systemie G a b i r o l a, którego powaga była szczególnie

uznana przez franciszkanów. A gdy w epoce odrodzenia nastąpił zwrot ku klasycznej kulturze, największy żydowski humanista, platończyk **L e - o n e E b r e o** (Don Jehuda Abravanel) głosił tożsamość platonizmu z mozaizmem. Odtąd nie ustaje zainteresowanie dla starej literatury hellenistyczno-żydowskiej (Azaria dei Rossi, r. Aboab, a w Polsce Nachman Krochmal) i dla platonizmu (Mendelssohn). Obecnie zaś wychodzące w Palestynie równocześnie hebrajskie wydanie pism Platona i Filona (historyczne pisma Filona wydał autor niniejszego referatu w Tel Avivie 1937) jest widowym znakiem głęboko odczutej konieczności nowej syntezy judaizmu i hellenizmu. Sem, praojciec Hebrajczyków, i Jafet, protoplasta Hellenów, byli według tradycji biblijnej braćmi...

## 9. Grecka Biblia

Hier vollzog sich das gewaltige Ereignis einer Überführung der religiösen Schätze des Alten Testaments in die hellenistische Kultur durch die Übersetzung der Bibel.

W i l h e l m B o u s s e t

Na czele piśmiennictwa hellenistyczno-żydowskiego stoi najstarszy grecki przekład Biblii, zw. Septuaginta, który jest zarazem najstarszym dziełem tłumaczeniowym w literaturze europejskiej. Powstanie Septuaginty oznacza w pewnej mierze epokę w rozwoju wzajemnych stosunków kulturalnych między żydostwem a światem greckim i ma znaczenie analogiczne do niemieckiego przekładu Biblii przez Lutera. Według świadectwa Filona obchodzili wspólnie Żydzi i Grecy co roku święto powstania Septuaginty na wyspie Pharos obok Aleksandrii. Dowodzi to, iż Grecy aleksandryjscy przeczuwali doniosłość tego faktu historycznego, że Mojżesz przemówił po grecku do świata helleńskiego. Późniejsze rozwroje potwierdziły trafność tego przeczucia.

O powstaniu Septuaginty opowiada nam List Aristeasa, jakoby król egipski Ptolemusz II Philadelphos (283—247) za sprawą bibliotekarza królewskiego Demetriosza z Phaleron spowodował

ten przekład, sprowadzając w tym celu z Jerozolimy arcykapłana Eleazara i największych judejskich mędrców w liczbie 72 (stąd nazwa septuaginta okrążyło 70 zamiast 72), którzy mieli uskutecznić dzieło przekładu.

Ta relacja w tej formie nie jest historyczna. Przekład Biblii zawdzięcza swoje powstanie głównie potrzebom liturgicznym żydowskich gmin hellenistycznych w Egipcie, albowiem Żydzi egipscy zapomnieli z czasem język ojczysty, a językiem greckim posługiwali się także w synagogach (proseuchach). Jednakże możliwa, a nawet prawdopodobna jest pewna ingerencja Ptolemeusza II Philadelpa w tej sprawie, tym bardziej, że to szło po linii jego literackich zainteresowań. Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że najstarsza znana nam synagoga, tj. synagoga w Schedii obok Aleksandrii, dedykowana jest Ptolemeuszowi III (247—222), następcy Ptolemeusza II, co świadczy o pozytywnym stosunku pierwszych Ptolemeuszów do żydowskich potrzeb religijnych. Bądź co bądź sięgają najstarsze formacje Septuaginty, mianowicie Pentateuch czyli Pięcioksiąg Mojżesza, III w. przed Chr. Ten przekład miał przed sobą już żyjący za Ptolemeusza IV (222—205) żydowski historyk Demetrios Chronographos. Odtąd wszyscy autorzy hellenistyczno-żydowscy, nie wyłączając palestyńczyka Józefa Flawiusza, używają Septuaginty, która jest uważana za wyraz boskiej inspiracji. Filon np. nazywa greckich tłumaczy „hierofantami”, a do greckiego tekstu Biblii odnosi się z największym pietyzmem, przypisując każdej głosce i partykule Septuaginty doniosłe



znaczenie, podobnie jak mędrcy palestyńscy traktowali hebrajski oryginał Biblii.

Septuaginta nie jest jednolitym dziełem. Różne jej części wykazują różne metody i różną technikę tłumaczenia. Poszczególne części zostały później zebrane, zrewidowane i ostatecznie zredagowane. Najpierw, jak powiedziano, powstał przekład Pięcioksięgu, później Księgi Proroków i Hagiografów (jak Psalmy, ks. Hiob i in.). Ale już w roku 132 przed Chr. wspomina wnuk i tłumacz Syracydy o istnieniu greckiego przekładu „Pięcioksięgu, proroctw i pozostałych ksiąg“.

Septuaginta czczona przez żydowskich hellenistów w epoce żydowskiej państwowości, traci coraz bardziej swoją świętość dla Żydów po zburzeniu Jerozolimy w miarę wzmaganą się chrześcijaństwa, zakładającego kościoł na podwalinach Starego Testamentu w tym greckim przekładzie. Korzystając z faktu, że tekst Septuaginty nie był zupełnie ustalony, wtrącono różne interpolacje chrystologiczne, albo istniejący tekst interpretowano w duchu dogmatyki kościelnej. Mnożą się spory między Żydami a chrześcijanami co do autentyczności i znaczenia różnych miejsc w Biblii. W końcu Żydzi pozostawiają Septuagintę kościołowi, a żydowscy helleniści wydają nowe greckie przekłady Biblii. Nowe przekłady były uzgodnione z hebrajskim tekstem biblijnym, ustalonym przez palestyńskich mędrców Talmudu, który to tekst częściowo odbiega od hebrajskiego tekstu, jaki mieli przed sobą tłumacze Septuaginty, co oczywiście jest szczególnie ważne dla nowoczesnej krytyki biblijnej.

Odtąd anektuje Septuagintę kościół, który nam ją zachował, a dzień powstania Septuaginty, obchodzony ongiś uroczyście w Aleksandrii, uchodzi teraz wśród Żydów za dzień żałoby (Traktat Soferim I, 37). Dawny organ hellenistycznej synagogi stał się instrumentem zwycięskiego kościoła.

Mimo braku jednolitości w przekładzie poszczególnych ksiąg biblijnych przedstawia Septuaginta jedność pod względem językowym. Całość bowiem jest napisana w poklasycznym języku greckim, zw. Koine, tak że Septuaginta jest jednym z największych pomników tego języka. Co dotychczas uważano za gwarę żydowsko-grecką, ukazuje się obecnie w świetle odkryć papyrologicznych jako mówiony język ludowy owych czasów. Z tym wszystkim nie można zaprzeczyć, że Septuaginta zawiera liczne hebraizmy, nie dlatego jakoby tłumacze nie umieli po grecku, lecz z powodu ich sumienności w oddaniu poszczególnych zwrotów gramatycznych i konstrukcji hebrajskiego oryginału. Na ogół jest przekład ksiąg proroczych i hagiografów swobodniejszy i lepszy. To się tłumaczy nie tylko doskonaleniem się metody w miarę postępu czasu, lecz także tym, że innych pism biblijnych nie traktowano tak skrupulatnie jak Pięcioksiąg Mojżesza.

Jest rzeczą zrozumiałą, że tłumacze musieli się nieraz borykać z trudnościami leksykalnymi, zestawiając dwa obce sobie budową i duchem języki, jak hebrajski i grecki. Nie obeszło się bez gwałtownych nagiń i naciągów, ale to przyczyniło się do wzbogacenia języka greckiego, a

pośrednio wszystkich języków europejskich, nie wyłączając oczywiście i języka polskiego. Grecki wyraz *angelos* (poseł) przybrał znaczenie anioła (w niemieckim *Engel*), *diabolos* (oszczerca) — diabła (w niemieckim *Teufel*), *charis* (wdzięk) — łaski itd.

Septuaginta przyczyniła się do hellenizacji żydostwa w greckiej Diasporze. Z świętości Biblii spłynęło coś na język biblijnego przekładu, a jeszcze w kilka wieków później przyznano językowi greckiemu tę wyższość, że tylko on nadaje się do zastąpienia hebrajskiej Biblii (*Miszna Megilla* I, 5).

W Septuagincie znajdujemy pierwsze ślady transcendentalizacji Boga w tym rozumieniu, że oddała się wszelkie antropomorfizmy, posługując się odpowiednimi parafrazami.

Np. zamiast „i oglądali Boga Izraela” (2. ks. Mojż. 24, 10) mamy w Septuagincie „i oglądali miejsce, na którym stał Bóg Izraela”. „Ręka Boga” (ks. Jozuego 4, 24) zastąpiona przez „potęgę (dynamis) Boga”, a zamiast „krawędzie (szaty) Jego” (Jezajasz 6, 1) — „sława (doksa) Jego”. Były to skromne i nieśmiałe początki, ale one właśnie torowały już drogę do coraz wznioślejszej koncepcji o bóstwie, co z czasem miało doprowadzić do filozoficznie przemyślanej atrybutologii, jak ją mamy u Filona z Aleksandrii, tej kolebki greckiej Biblii.

## 10. Żydowski Eurypides

W dziedzinie teatrologii zaznacza się dobitnie różnica między żydostwem palestyńskim w epoce Drugiej Świątyni a żydostwem hellenistycznym, europejskim. W Judei uważano teatry za czasów Herodesa Wielkiego, podobnie jak gimnazja w czasach makabejskich, za „siedzibę szyderców” (moszab lecim), której pobożny Żyd winien unikać. Inaczej w hellenistycznej Diasporze. W Milecie, jak wiemy z napisów, były w teatrze specjalne miejsca honorowe, przeznaczone dla „bogobojnych Żydów”, pewnie dla przedstawicieli tamtejszej gminy żydowskiej. Filon z Aleksandrii sam powiada, że bywał na teatralnych przedstawieniach i na walkach zapaśniczych.

W hellenistycznym Egipcie narodził się żydowski dramat biblijny, podobnie jak w średnich wiekach powstały na tle religijnym chrześcijańskie dramaty pasyjne i żydowskie sztuki biblijne (Jakub i Esaw, Mordechaj i Haman itd.).

Niestety z całego piśmiennictwa hellenistyczno-żydowskiego doszły do nas tylko strzępy, ale sam fakt, że istniały żydowskie sztuki biblijne w języku greckim, ma doniosłe znaczenie kulturalno-historyczne. Najwięcej, bo 269 trymetrów jambicznych, posiadamy z dramatu biblijnego „Exagoge”,

poety grecko-żydowskiego, który żył w Aleksandrii w II w. przed Chr. Źródło nasze (Euzebiusz, Praeparatio Evangelica IX, 28 n.) nazywa go „żydowskim tragikiem”. Musiał on zatem pisać przede wszystkim tragedie na tematy żydowskie. Lecz zachowana częściowo sztuka jest tylko dramatem biblijnym na temat wyjścia Żydów z Egiptu.

Pierwszy zachowany fragment zawiera monolog Mojżesza, który znajduje się w kraju Midjanitów, dokąd uszedł po uśmierceniu jednego z egipskich ciemiężców. Jest to prolog w formie monologu. Mojżesz daje przy tym krótki przegląd dziejów Izraela w Egipcie do ostatniej doby. Ezechiel zdążył już przejść przez klasyczną szkołę greckich tragików. Technika bowiem monologu wzorowana jest na greckim tragiku Eurypidesie.

W dalszym ciągu zjawia się siedem cór kapłana midjanickiego Raguela, które zaznajamiają Mojżesza z krainą, do której się zbłąkał.

Mojżesz żeni się z Cyporą, jedną z córek Raguela (co należy uzupełnić z biblijnego opowiadania),

W drugim fragmencie opowiada Mojżesz Raguelowi sen, który oddaje po raz pierwszy w języku polskim, w metrum greckiego oryginału, tj. w jambicznych senarach :

Na szczycie góry Synaj oglądałem tron  
Wysoki, aż pod nieba sięgający strop,  
Na nim zaś szlachetnego rodu siedział Mąż,  
Koroną zdobion, a w lewicy berła cud  
Dzierżący; wtem prawicą skinął mi na znak,  
Co widząc wnet do tronu podstąpiłem ja.  
Do moich rąk Mąż berło dał, na wysoki tron

Bym wstąpił — kaže on, diademem zdobi  
skroń  
 Królewskim mnie, zstąpiwszy z tronu  
swego sam.  
 A ja objąłem ziemię wszystką wzrokiem wraz  
 I co pod ziemią, i powyżej co jest nieb,  
 A mnie do kolan padł gwiaździsty nieba huf.  
 Ich wszystkich liczbę też przejrzałem ja  
ci w mig,  
 A one niby ludzki tłum obsiadły mnie.  
 Wtem przerażony z objąć snu wyrwałem się.

Teść Raguel wykłada Mojżeszowi sen w ten sposób, że winien spodziewać się wielkiej władzy w przyszłości.

Ten sen, o którym nie wie Biblia, jest wymysłem, czy literackim pomysłem poety. Sen bowiem jest literackim środkiem, dobrze znanym w klasycznej tragedii (sen Atosy w „Persach“ Eschilosa, sen Klytemestry w „Elektrze“ Sofoklesa itd.).

W następnej scenie przemawia do Mojżesza Bóg, niewidzialny, z krzaku róży.

W dalszym fragmencie zjawia się poseł — znany z greckiej tragedii angelos — i donosi o zagładzie Egipcjan, którzy znaleźli śmierć w Morzu Czerwonym. Angelos odgrywa tu podobną rolę, co zwiastun w „Persach“ Eschilosa, donoszący o klęsce Persów pod Maratonem. Dzięki wprowadzeniu posła nie trzeba było zmieniać sceny, tak że można było zachować zasadę jedności miejsca.

Wreszcie opowiada poseł o korzystnej wróżbie w postaci potężnego ptaka, za którym latały

inne ptaki, jakby uznając jego królewski majestat. Oczywiście, że i ten szczegół jest wolnym wymysłem żydowskiego dramaturga, gdyż nie zna go ani Biblia, ani legenda talmudyczna.

Tak więc Ezechiel nie tylko rozszerza swobodnie biblijne opowiadanie, lecz także pozwala sobie na różne samodzielne wkłady.

Styl Ezechiela jest łatwy; tu i ówdzie zdradza autor tendencję apologetyczną, ale czyni to w sposób delikatny, nie natrętny. Frazeologia bardzo zbliżona do Eurypidesa, choć Ezechiel znał także innych wielkich greckich tragików i nie jedno od nich przejął.

Dramaty Ezechiela były pisane dla sceny, nie tylko do czytania. A jeżeli słuszne jest przypuszczenie, że dramat Ezechiela o wyjściu Żydów z Egiptu był przeznaczony także dla nieżydowskiego widza i miał na celu szerzenie znajomości judaizmu i budzenie dla niego sympatii wśród nie-Żydów, to przyznać wypada, iż zarówno styl, jak i technika, mogła się waleńie przyczynić do osiągnięcia tego celu.

Dla nas jest ten dramat arcyciekawym pomnikiem historycznym i literackim. Erwin Rohde powiada, że ze wszystkich narodów orientalnych Żydzi najwięcej nauczyli się od Greków. Poświadcza to także poetycka twórczość Ezechiela, żydowskiego Eurypidesa.

## 11. Antyczny romans biblijny

Z ludowej twórczości w okresie Drugiej Świątyni ubogie tylko zachowały nam się ułamki. Studium bowiem Talmudu tak zaabsorbowało żyjące po upadku żydowskiej państwowości pokolenia, że dla skromnej literatury ludowej mało pozostało miejsca. Dlatego też w epoce obudzenia się zrozumienia dla wszelkiego rodzaju twórczości geniusza żydowskiego w minionych wiekach, przedstawiają zachowane fragmenty literatury szarych i maluczkich ludzi osobliwy przedmiot zainteresowania.

Następujące wywody poświęcimy niektórym szczątkom biblijnego romansu o charakterze budującym. Świadczą one o tym, że Żydzi naśludując technikę greckiego romansu potrafili także w ten gatunek literacki tehnąć ducha judaizmu. Stąd doniosłość żyd. romansu pod względem kulturalno — historycznym.

### 1) J Ó Z E F I A S E N E T H

W 1. ks. Mojż. 41, 45.50 jest opowiedziane, że patriarcha Józef poślubił Egipcjanekę Asnath (Septuaginta ma: Aseneth), córkę Potifery, kapłana świątyni On (Heliopolis) w Egipcie. Asnath



stała się pramatką dwóch hebrajskich pokoleń, Efraima i Menassego. Później odczuwano potrzebę zbliżenia Egipcjanki do żydostwa, gdyż wszak nie uchodzi, aby hebrajski patriarcha pojął za żonę pogankę. Tak samo nie godzi się, ażeby poganka zajęła takie poczesne miejsce w dziejach narodu wybranego. Na tym tle powstało greckie pismo apokryficzne, a właściwie grecko-żydowski romans o patriarsze Józefie i Egipcjance Aseneth.

W ówczesnej literaturze hellenistyczno-żydowskiej zaznacza się tendencja do przedstawienia egipskiej kultury jako wyniku wpływów żydowskich z epoki patriarchów. W naszym romansie związek Józefa z Aseneth przyjęty jest jako ważne ogniwo w historii tych wpływów. Aseneth staje się oczywiście pobożną żydówką, a modlitwą i postem oczyszcza ona duszę z śladów pogańskiej przeszłości, aż upodabnia się duchowo do pramatek Izraela: Sary, Rebeki, Racheli i Lei. Do Racheli jest ona poza tym podobna pod względem cielesnej piękności. — W końcu miłość Aseneth do Józefa zostaje mocno wyidealizowana, a kolorów do opisu tej miłości dostarczają Psalmy Dawida (Ps. 139).

Nic dziwnego, że Aseneth korzysta ze szczególnej opieki archanioła Michała. Zresztą ten archanioł wykazuje zainteresowanie dla tej byłej Egipcjanki także w Midraszu <sup>1)</sup>, gdzie Aseneth zdążyła tymczasem stać się krewną Józefa, zaś córką kapłana egipskiego boga On była już teraz tylko przez adopcję. Autor romansu był pod tym względem liberalniejszy, a przyznając czysto pogańskie pochodzenie Aseneth, starał się ją wy-

bielić pokutą i nawróceniem na judaizm.

Opowiadanie o Józefie i Aseneth należy pod względem literackim do greckiej literatury roman-sowej, skąd zaczerpnięte są różne motywy i rysy, lecz zostały przerobione w duchu żydowskim. Nie mogło więc zabraknąć rysów awanturniczych, właściwych greckiemu romansowi.

Jakoż i życie biblijnych kochanków nie płynęło całkiem spokojnie. Na piękną Aseneth wziął się syn samego Faraona, który usiłuje ją uwieść. W sukurs przychodzi najwierniejszy [z braci Józefa, Benjamin, który zabija lubieżnego królewicza, Faraon umiera ze zmartwienia, a Józef, który doznał w życiu tyle przykrości i przeciwności losu, dochodzi wreszcie do szczytu szczęśliwości, zasiadając na tronie egipskim.

Kiedy powstał ten romans? Różne aluzje prowadzą do epoki panowania Ptolemeuszów w Egipcie. Egipskie stosunki w epoce ptolemejskiej odzwierciedlają się w opowiadaniu, że archanioł Michał zmienił imię Aseneth na Asylon, gdyż dom jej miał się stać asylem, tj. wolnym prawnym przytułkiem dla bogobojnych. Jest to aluzja do historycznego faktu, że żydowskie synagogi, zw. proseuchy miały w hellenistycznym Egipcie prawo azylu, a kto się do nich schronił był nieetykalny. Prócz tego istniała w Egipcie od czasów Ptolemeusza VI Filometora (181—145 przed Chr.) żydowska świątynia z kultem ofiarnym na wzór świątyni jerozolimskiej. Była to tzw. świątynia Oniasza (po hebr. Beth Chonio, בית חוניו). Ta świątynia (prawdopodobnie świątynia garnizonowa żydowska dla żyd. weteranów, osiadłych w kolonii

wojskowej w Heliopolis), która cieszyła się szczególną opieką Ptolemeuszów, stała właśnie w On-Heliopolis; więc w rodzinnym mieście biblijnej Aseneth.

Ta jak i podobne aluzje dają nam kryterium chronologiczne. Romans powstał za dynastii ptolemejskiej w Egipcie kilka pokoleń przed upadkiem żyd. państwa.

## 2) J A N N E S I J A M B R E S

W 2. ks. Mojż. 7, 8 nn. jest mowa o egipskich czarodziejach, przeciwnikach Mojżesza. Gdy Mojżesz dokonywa cudów przed Faraonem, oni powtarzają te same cuda, aby podkopać wiarę w boskie posłannictwo Mojżesza. Imiona czarodziejów egipskich nie są w Biblii podane. Późniejsza legenda nadaje im imiona Jannes i J(M)ambre(s); w Talmudzie: Jochana i Mamre. W Talmudzie są ci dwaj czarodzieje (magowie) zawziętymi wrogami Mojżesza i w ogóle Izraela. Oni to powodują rozkaz Faraona, aby utopić nowonarodzonych chłopców izraelskich<sup>2)</sup>. Oni walczą też z Mojżeszem i wyszydzają go<sup>3)</sup>. Wreszcie ciż sami przyłączają się do „wielkiego pospólstwa” (ereb rab) egipskiego (2. Mojż. 12, 38), które opuściło Egipt wraz z Izraelitami, aby potem skusić ich do ulania złotego cielca<sup>4)</sup>.

Otóż ci dwaj adwersariusze Mojżesza są bohaterami żydowskiej legendy. Oczywiście, że egipscy czarodzieje muszą w końcu uznać własną bezsilność i boską moc. Wreszcie po długich perypetiach odrzucają oni czary i stają się pobożny-

mi żydami. Tyle wnosić można z zachowanych wzmianek o zaginionym, pełnym awanturniczych scen romansie pt. Jannes i Jambres.

A był ten żydowski romanś bardzo poczytny, skoro wspominają go pisarze rzymscy i greccy. Zna go Pliniusz<sup>5)</sup> Apuleius<sup>6)</sup>, filozof Numenius<sup>7)</sup> i inni.

Ta cudowna opowieść żydowska powstała w II w. przed Chr. I ona ma charakter budujący. Te żyd. romanse biblijne miały służyć nie tylko rozrywce, lecz także propagandzie żyd. prozelityzmu. A propaganda musiała być skuteczna, gdy wykazano, że nawet egipscy czarodzieje nie mogli się oprzeć czarowi żydowskiego monoteizmu.

- 
- 1) Pirke rabbi Eliezer rozdz 10.
  - 2) Targum Jerozolimski do 2. ks. Mojż. 1. 15.
  - 3) Talmud bab, Menachoth 85a.
  - 4) Midrasz Tanchuma, Ki Tissa 19.
  - 5) Pliniusz, Historia Naturalis XXX 11.
  - 6) Apuleius, Apol. 90.
  - 7) Numenius u Eusebiusza Praep. Evang. IX, 8.

## 12. „Od Jahwy do Mesjasza“

Bywają naukowe książki, których znaczenie polega na tym, iż rzucają zarzewie poważnej polemiki, podczas gdy same głoszone w nich tezy na bardzo kruchych opierają się podstawach, między innymi na argumentach — *ex ignorantia*. Zasługa danych autorów leży wtedy raczej w postawieniu odnośnych zagadnień, aniżeli w próbie ich rozwiązania.

Tak się rzecz ma z wydaną 10 lat temu książką prof. Tadeusza Zielińskiego pt. *Hellenizm a Judaizm*. Co za szerokie perspektywy i bogactwo problemów, pobudzających do myślenia! A jednak tezy Zielińskiego o genetycznym związku chrześcijaństwa z hellenizmem nie wytrzymują krytyki, jak to wykazali różni uczeni z różnych podchodząc punktów widzenia (Ganszyniec, Mieses, Stein, ks. Szydelski). Atoli błędy są częstokroć czynnikiem owocnym, o ile wnoszą ferment i życie w krytykę literacką czy naukową.

Pozytywnym wynikiem takiego fermentu, spowodowanego książką Zielińskiego jest dzieło ks. arcybiskupa Józefa Teodorowicza pt. „*Od Jahwy do Mesjasza*” (nakład księgarni św. Wojciecha, Poznań 1936, str. *XII*+356).

Jednakże, jakkolwiek punktem wyjścia, a

nawet poniekąd główną osią tego dzieła są tezy Zielińskiego. Autor traktuje odnośne zagadnienia szerzej i głębiej, tak że pewne wywody, np. dotyczące idei przymierza Izraela z Bogiem (berith) i prorocstwa, stanowią syntetyczną rozprawę o tychże fenomenach żydowskiego monoteizmu. Polemika przeciw Zielińskiemu służyła tu tylko jako zaczyn i bezpośrednia pobudka do tych wywodów. Poważny ton i pewne zacięcie retoryczne i patetyczne, jako też częste nawiązywanie do aktualnych problemów naszej doby — to wszystko daje dziełu swoisty wdzięk i urok.

W dziele Teodorowicza można rozróżnić trzy kompleksy zagadnień:

- 1) Stary Testament a hellenizm;
- 2) Stosunek chrześcijaństwa do Starego Testamentu;
- 3) Stary Testament, chrystianizm a żydostwo talmudyczne.

## 1. STARY TESTAMENT A HELLENIZM

Pierwsze rozważania Autora poświęcone są problemowi: Bóg i boskie atrybuty. Żywy, osobowy Bóg Izraela, stwórca świata, nie daje się porównać ani z politeizmem helleńskim, ani nawet z filozoficznym bóstwem Platona, Arystotelesa i Stoy. „On, ten niefilozoficzny Żyd, ma definicję Boga: „Jam jest którym jest” (Wyjść. 3, 14), wobec której pomysły Platona o Bogu są dziecinnymszczebiotem”.

Najbardziej znamienym rysem charakteru Boga Starego Testamentu jest Jego świętość.

Idea świętości jest „tonem zasadniczym w wielodźwiękowym akordzie dziejów Starego Testamentu” (Paffrath). Tymczasem historia Olimpu zawiera w sobie rysy moralności, kompromitujące bóstwa, a można śmiało powiedzieć, jest historią bóstw pod wielu względami skandaliczną”.

Zieliński twierdzi wprawdzie, że Grek nie brał takich historii czy historyjek Olimpijczyków zbyt poważnie, uważając je za ludowe klechdy. Autor natomiast powołuje się na ostrą krytykę samych Hellenów (Ksenofanes, Platon), którzy czuli dobrze, jaki jad domoralizacji sączy się z tych bezbożnych mitów o bogach w duszę narodu greckiego.

Z ideą świętości wiąże się nierozzerwalnie idea sprawiedliwości, zarówno indywidualnej, jak i w sensie sprawiedliwości dziejowej. Grecki politeizm natomiast jest źródłem moralnego chaosu. Zieliński popełnia ten błąd, że przedstawia niektóre wzniosłe zdania poetów i filozofów greckich jako dowód wyższości religii antycznej. W samej rzeczy byli ci Hellenowie lepsi od swoich bogów. W judaizmie zaś jest Bóg najwyższą instancją moralności, a sankcja ma charakter nadprzyrodzony, boski. Hellenizm i w ogóle religie pogańskie nie znają takiej sankcji. Wymownym przykładem są nasze czasy, w których brutalne państwo wychyla się ze swych mrocznych czeluści, zagrażając pokojowi świata. „Wszczęto wielką wojnę narodów tylko w imię sprawiedliwości” — tymczasem — „jakby na jej urągowisko i urągowisko własnej krwi w wielkiej wojnie przelanej, z cynizmem dotąd niewidzianym głoszone jest

zmartwychwstające hasło: siła przed prawem!"

Także inne atrybuty Boga Izraela, jak miłość, a nawet gniew i zazdrość Boga, jako odpowiednik miłości, budują i wzmacniają człowieka moralnie. Judaizmowi właściwy jest optymizm, wypływający ze świadomości, że się jest pod serdeczną opieką sprawiedliwego i dobrotliwego Boga; hellenizm zaś rodził skłonność do pesymizmu.

Doskonałym wyrazem boskiego objawienia jest Dekalog (dziesięcioro przykazań). Znaczenie Dekalogu dla rozwoju ludzkości jest fundamentalne, gdyż jest on wzniosłym wyrazem humanitarności. „Jak ludzkość, jeśli chce zawrócić z błędnych dróg musi zawrócić do sumienia, tak musi się ona poddać i Dekalogowi, który jest tego sumienia wyrazem i sumieniem”.

Omawiając inne przykazania biblijne, oparte na etyce społecznej, dochodzi Autor do wniosku, że słuszność ma kardynał Faulhaber, twierdząc: „Nie ma tu drogi pośredniej. Albo — albo. Albo wierzymy w to, że księgi święte spisane są pod natchnieniem Bożem, albo musimy powiedzieć narodowi żydowskiemu: Ty jesteś rasą najbardziej geniuszem obdarzoną w dziejach świata”.

Autor wybiera następnie pewne momenty z dziejów kultury Starego Testamentu, jak stanowisko kobiety, sposób prowadzenia wojny, stosunek do obcego przybysza itp. Na podstawie tego materiału wykazuje Autor, że ustawodawstwo możeszowe przewyższa o całe niebo ustawodawstwo greckie.

Ramy pisma apologetycznego przełamuje stanowczo część dzieła, traktująca o prorocत्वie.



Mamy tu syntetyczny pogląd na istotę tego jednego w swoim rodzaju fenomenu monoteizmu żydowskiego. Usiłowania Zielińskiego, aby przeciwstawić greckich „proroków“ prorokom Izraela, polegają na pomieszaniu pojęć. Wykrętni wróżbici Grecy nie mają z prorocstwem nic wspólnego. Także mikrologiczne dociekania Zielińskiego, czy przepowiednie hebrajskich proroków spełniały się zawsze we wszystkich szczegółach i szczegółikach, jest zapoznawaniem istoty prorocstwa i owych gigantów duchowych, jakimi byli prorocy Syjonu.

Bezwzględna wyższość Starego Testamentu nad hellenizmem można także udowodnić, biorąc za punkt wyjścia postacie herosów biblijnych. Zieliński okazał nadto zupełny brak zrozumienia dla estetycznej strony Starego Testamentu. Pod tym względem więcej mają wagi zdania Herdera i Goethego, niż bardzo subiektywny i dowolny sąd polskiego filologa.

## 2) STOSUNEK CHRZEŚCIJAŃSKA DO STAREGO TESTAMENTU

Kto zna starochrześcijańską literaturę apologetyczną, spotyka się często ze znamienym objawem, że pisarze kościelni, broniąc Starego Testamentu przed atakami antycznych autorów, piszą prawie, jak wyznawcy mozaizmu. Całe partie trzymane są w duchu żydowskiego monoteizmu tak, że najprawowierniejszy Żyd mógłby im przyklasnąć. Stan rzeczy zmienia się natychmiast, gdy ci sami pisarze zestawiają Stary Testament z Nowym Testamentem, a jeszcze bardziej,

gdy mają porównać wyznawców starego i nowego przymierza. Żydzi stają się nagle narodem krnąbrnym, twardym, nieużyтым, zmysłowym itd. A ponieważ Stary Testament musiał z konieczności naginać się do tego gruboskórnego i nieokrzesanego narodu, wynikły stąd różne słabe i ciemne strony samego St. T. Jednym słowem: tworzy się możliwie ciemne tło, na którym tym jaśniej ma się odbijać prawda Nowego Testamentu.

Biorąc to pod uwagę, nie dziwi nas, gdy spotykamy podobną metodę u ks. arcybiskupa Teodorowicza. Prawda, że niektórzy poważni chrześcijańscy teolodzy zarzucają stopniowo tę przestarzałą metodę (Deissman, Gressman i in.), ale to są wyjątki. Na ogół stary pokotuje jeszcze system.

A więc powtarzają się znane nam dobrze argumenta: Stary Testament jest głównie religią strachu, nie miłości; rytualizm przytłacza i zagłusza uczucie religijne, Zapomina się, że Nowy Testament nie może wyrazić lepiej miłości do Boga, jak przytaczając słowa St. T.: „I będziesz miłował Wiekuistego, Boga twego, z całego serca twego, z całej duszy twojej i z całej mocy twojej”.

Zamyka się także oczy na fakt, że bojaźń Boga w Biblii hebrajskiej to nie pospolity strach, lecz pietyzm, a właściwie lęk przed czymś wzniosłym, tajemniczym, który to lęk czy dreszcz jest nerwem religijnego przeżycia wedle Otta (Das Heilige). Jest to właśnie owo fascinosum czy numinosum, leżące u podstaw każdej religii. Podczas gdy strach oddala, to pietyzm zbliża. Tak tylko można rozumieć hebrajskie słowo t i r a w zdaniu:

„Wlekuistego Boga Twego będziesz się lękał (tira, תירא), Jemu będziesz służył, do Niego lgnąć będziesz” (5. ks. Mojż. 10, 20). Lgnięcie do kogoś i pospolity strach wzajemnie się wyłączają. Dziwnym jest, że odnośni uczeni nie zdają sobie trudu, aby zanalizować hebrajski wyraz „jira” czy „mora”, bo wtedy pojęliby znaczenie „strachu” przed Bogiem (por. E. Stein, Judaizm a Hellenizm, str. 33n.).

Podobnie postępuje arcyb. Teodorowicz, przecząc często samemu sobie i własnym poprzednim wywodom.

Ograniczę się do kilku charakterystycznych szczegółów, które mają znaczenie metodologiczne. Na dowód, że dopiero Nowy Test. dał światu doskonałe prawa, przytacza Autor (str. 89) fakt zniesienia rozvodu przez ewangelię, dozwolonego według St. T. Jest to metodyczny błąd, bo należałoby przede wszystkim udowodnić, że zniesienie rozvodu oznacza rzeczywiście postęp w stosunku do biblijnego ustawodawstwa, a wtedy dopiero można by było mówić o wyższości czy niższości jednego lub drugiego ustawodawstwa, oczywiście w odniesieniu do danej materii.

W fazie St. Test. „pełne słońce łaski nie padło jeszcze w gąszenie ciemne ludzkich namiętności; jeszcze mimo szczytnej zasady: „kochaj bliźniego, jak siebie samego” jest prawem uświęconą vendetta, oko w oko, ząb za ząb..” (str. 109). Jest to pogląd nie naukowy. Biblijna lex talionis nie ma nic wspólnego z żadną vendettą, ani w ogóle z jakąś mściwością. Jest to norma prawna znana u różnych ludów, także słowiańskich.

O wyższości chrześcijaństwa nad judaizmem

ma świadczyć „parabola Ewangelii o panu winnicy, który wzywał do pracy w niej różnych pracowników o różnych porach dnia i nagroził tego robotnika, który dopiero w ostatniej godzinie zgłosił się do pracy na równi z tym, który pracował od rana, — jest duchem swoim obcą Staremu Testamentowi.” I tak dalej w tym samym duchu (str. 66 : parabola Mat. 20, 13—15). Otóż ta parabola znajduje się w tak znienawidzonej Autorowi literaturze talmudycznej (Midrasz rabba do Szir ha Szirim 6,2). Kto zaś zna stosunek ewangelii do homiletyki talmudycznej, przyzna, że ta parabola jest pierwotną w Talmudzie i wyrosła na gruncie judaizmu, skąd dostała się do ewangelii. Mędrzy talmudyczni bowiem nigdy nie czerpali z ewangelii. Jest to zresztą rzeczą znaną i uznaną przez teologów chrześcijańskich, że znajomość literatury talmudycznej rzuca nowe historyczne światło na parable ewangeliczne, że wspomnę prace Pawła Fiebiga i Oesterleya o tej materii.

Ale tu przeszliśmy już niepostrzeżenie do trzeciego głównego zagadnienia, jakim jest:

### 3) STARY TESTAMENT, CHRYSYANIZM A PÓŹNIEJSZE ŻYDOSTWO TALMUDYCZNE

Bardzo surowy wyrok feruje Autor na żydostwo talmudyczne. Talmud jest z reguły wspomniany z epitetem: wypaczony, wykoszlawiony itp. Ta surowość wypływa z pobudek dogmatycznych. Tu dyskusja nie jest celowa. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na metodę, o ile ta chce uchodzić za naukową.

Oto przykłady. Autor pisze: „Norma: powinienś miłować twojego bliźniego, a twego nieprzyjaciela nienawidzić — jest wyraźnym zniekształceniem idei St. T. przez żydowską kazuistykę talmudyczną” (str. 112). Autor nie podaje źródła tej normy, bo takiego miejsca w Talmudzie nie ma. Prawda, że tak mówi o żydostwie ewangelista (Mat. 5, 43); cóż kiedy z tym miejscem w ewangelii kłopot największy. I tu należałoby najprzód oczyścić ewangelistę z zarzutu gołosłownej kalumnii, a po tym dopiero mówić o kazuistyce talmudycznej...

Autor śpiewa hymny na cześć biblijnego *m e s j a n i z m u*. Że ten mesjanizm ma się odnosić do mesjasza Nowego Zakonu, jest rzeczą wiary, nie nauki. Całe odium spada na Żydów dla tego, że oni tej wiary nie podzielają. Żydom trudno również rozumieć, dla czego miejsca z proroków, odnoszące się do zbawienia narodu żyd., mają być tłumaczone symbolicznie tak, że właśnie naród żyd ma zginąć w epoce mesjańskiej. Czyż tak było także z polskim mesjanizmem Mickiewicza, że naród polski, nosiciel idei mesjańskiej, miał zginąć, aby zbawić świat? Czyż nie można połączyć partykularyzmu z uniwersalizmem, jak to czynili naprawdę prorocy, oczywiście, o ile pozwala im się mówić to, co chcieli, i nie nakłada im się kagańca interpretacji symbolistyczno-alegorystycznej?

Autor zapowiada osobną książkę na ten temat. Trzeba będzie wtedy koniecznie zapoznać się z źródłami talmudycznymi. Powołanie się na taką markę naukową, jaką jest osławiony ks.

Trzeciak, przynosi ujmę poważnemu dziełu arcyb. Teodorowicza. Tak samo nie bardzo licuje z naukowym charakterem dzieła opieranie się na jakichś enuncjacjach jakichś tam panów Idelsohnów. A wreszcie należy unikać takich paradoksów, jak czynienie z odszczepieńca i antysemitę Marksa głosiciela nacjonalistycznego mesjanizmu żydowskiego!

Autor nie cytuje współczesnej powstaniu chrześcijaństwa, literatury hellenistyczno-żyd. Gdyby Autor był czytał np. księgę IV Ezrę, byłby się przekonał, do jakich wzlotów niebosiężnych zdolny był wnieść się żyd. mesjanizm w epoce narodzin chrześcijaństwa.

Wspomniane braki wynagradza jednak serdeczny stosunek do hebrajskiej Biblii, który pozwolił Autorowi wczuć się w jej ducha, jej piękno moralne i estetyczne i w ethos proroków Izraela.

Jeśli chodzi o przyszłe prace, chciałbym przypomnieć słowa wielkiego teologa chrześcijańskiego Gressmanna: „Skoro już tak jest, że nie można pisać o judaizmie sine ira et studio, winniśmy kierować się raczej miłością (studio), niż niechęcią (ira)”. To odnosi się także do tak „sponiewieranego” żydostwa talmudycznego. Ono bowiem, przynajmniej u najlepszych swych reprezentantów, nie widziało nigdy sprzeczności między afirmacją żydostwa, jako żywego i żywotnego organizmu narodowego, a mesjańskim uniwersalizmem, interpretowanym w duchu prawdziwego humanizmu.

### 13. **Naród Mesjasza i Mesjasz narodów**

Od szeregu lat zaznacza się w naszych szkołach narodowych dążność o zbliżenia polskiej literatury do żydostwa przez podkreślanie żyd. momentów zawartych w literaturze polskiej. Ta tendencja wypływa z pobudek pedagogicznych chodzi mianowicie o to, aby potęgować u ucznia żydowskiego uczucie swojskości w stosunku do polskiej literatury przez wytłumaczenie mu, iż i ona wykazuje widoczne ślady geniuszu żydowskiego.

Pierwszy, który zabrał się poważnie do opracowania tego zagadnienia, jest prof. dr. Wilhelm Fallek, nauczyciel polonistyki w gimnazjum utrakwistycznym „typu Braudowskiego” w Łodzi. Fallek ogłosił szereg rozpraw i artykułów, w których wykazał wpływ Biblii na polską literaturę, począwszy od Mikołaja Reja aż do nowszych czasów. Ponadto zwykł p. F. zachęcać uczniów wyższych klas do zbierania i opracowania odnośnego materiału.

Zbytecznym dodać, że ma to wielkie znaczenie dla filologii polskiej w ogóle. W szczególności zasługuje praca p. F. na uznanie ze strony tych, którym wychowanie żydowskie leży na sercu i którzy uważają, że należy raz obalić mur chiński,

odgradzający nasze, żydowskie wychowanie od wykształcenia ogólnego. Może to się stać drogą wzajemnego przenikania się momentów ogólnych i żyd. w naszym żydowsko-narodowym wychowaniu.

Jednakże na tym miejscu chciałbym dać narazie jedną, lecz podstawową wskazówkę odnośnie do naukowej strony zagadnienia. Uważam mianowicie, że nie należy ograniczać się do Biblii, lecz winno się rozszerzyć odnośne badania na Talmud i Midrasz. Czyż by naprawdę — mógłby ktoś zarzucić — Talmud miał jakiś wpływ na literaturę polską? Śniem to potwierdzić, choć wiem, że rzecz brzmi nieprawdopodobnie. Sprawa zaraz się wyjaśni, gdy uprzytomnimy sobie, ileż to pierwiastków egzegezy talmudycznej dostało się do Nowego Testamentu i do literatury patrystycznej. Droga jest zatem dana: Talmud — literatura polska poprzez teologię wczesno-chrześcijańską.

Dla zilustrowania mojej tezy ograniczę się tu do dwóch przykładów, z których jeden jest zupełnie prosty, drugi jest nieco złożony, lecz nie mniej przejrzysty. Zwłaszcza drugi przykład uwidoczni nam drogę oddziaływania Talmudu na literaturę polską.

#### 1) WSPÓLNE POCHODZENIE WSZYSTKICH LUDZI

W zbiorze „Fraszek” *W e s p a z j a n a K o c h o w s k i e g o* (1633—1670) znajdujemy jedną fraszkę zatytułowaną „Pares ab Adam”. Autor wywodzi, że różnica pochodzenia nie powinna dzielić szlachty i chłopów, gdyż wszyscy



pochodzimy wszak od jednego praojca — Adama, a więc „wszyscyśmy równą sobie bracią”. Ta sama myśl znachodzi się w źródle wczesno talmudycznym, tanaickim: „Dlaczego był Adam jedynym w świecie? Aby się rody nie wywyższały jedne nad drugie” (Tosefta Sanhedrin IV, 8) i „aby nikt nie mógł powiedzieć: mój ojciec wyżej stoi od twojego ojca” (Miszna tamże). Myśl ta sama w Talmudzie i u Kochowskiego, tylko że u tego ostatniego, w zastosowaniu do stosunków polskich, mamy różne stany zamiast różnych rodów w Talmudzie.

## 2) NOE I LOT PROROKAMI

Stanisław Orzechowski w „Quincunx”, porównuje polskich kaznodziejów swojego wieku z biblijnymi postaciami Noem i Lotem. Podobnie jak Noe przepowiadał swojemu pokoleniu potop, a Lot — zburzenie Sodomy, aby pobudzić ludzi do poprawy, tak ostrzegają swój naród kaznodzieje polscy przed grożącym mu upadkiem.

W związku z tym występuje Lot nawet wyraźnie jako prorok. „Zewsząd wołają na nas prorocy, do Polski od Boga posłani... jako Lot...”<sup>1)</sup>.

Co do Noego rzecz nie przedstawia większych trudności, gdyż i w Biblii występuje on jako sprawiedliwy. Nie dziwota, że stał się później kaznodzieją „piorunującym twardymi słowy na swoje pokolenie” (Sanhedrin 108b). Późniejszy Midrasz „Sefer Hajaszar” oddaje nam nawet mowę Noego w oryginalnym rzekomo brzmieniu. O „poczęciu świata” przez Noego donosi wreszcie

także Nowy Testament (List ap. Pawła do Hebrajczyków 11, 8).

Ale Lot — prorokiem! Skądże ni stąd ni z owąd taki nadzwyczajny awans biblijnego pijaczyny, prawzoru wroga wszelkiej prohibicji? Zaiste sam Lot nie poznałby siebie w roli proroka, gdyby się zerwał z grobu!

I istotnie, ogólnie biorąc, nie jest Lot w Midraszu przedstawiony jako wzór cnoty i wstrzeźliwości. Atoli są i wyjątki. Te ostatnie stoją w związku z genealogią króla Dawida, który pochodził z Moabitki Ruth, a Moab był przecież synem Lota, spółdzonym przez protoplastę pijaków z własną córką w stanie podchmielonym (1. Mojż. 19, 37). Co więcej, także król Mesjasz będzie jako Dawidyda zarazem potomkiem Lota, co Midrasz wyraźnie podkreśla (Gen. rabba LI, 8). Należało więc koniecznie Lota, no i jego córki, „wybielić”.

Tak się też stało. Jeżeli córki popełniły kazirodztwo z upitym przez siebie ojcem, to intencja ich była dobra (Talmud bab. Nazir 23b i in.). Chodziło im o utrzymanie rodu ludzkiego po ogólnej zagładzie spowodowanej potopem. Sam Lot zrazu stał się tylko sprawiedliwym. Tak już w apokryficznej księdze Sapięta Salomonis X, 6. Także Abraham liczy Lota między dziesięciu sprawiedliwymi grzesznej Sodomy (Gen. rabba XLIX, 13). Jeszcze krok dalej, a Lot uzyska stopień proroka, niby to dzięki wyjątkowej filantropii (Alfa Betha de Ben Sira, litera zain).

Teraz idzie już wszystko gładko. Lot staje się moralizatorem i kaznodzieją. W Koranie Sura XXIX zachowana jest stara legenda żyd., wedle

której Lot boryka się z grzechami swojego pokolenia przez lat czterdzieści, a więc jak ongiś Mojżesz na pustyni; a stąd porównanie z polskimi kaznodziejami i „prorokami” u Orzechowskiego.

Ale brak nam jeszcze jednego ogniwa, które powiązałoby palestyński Midrasz z Orzechowskim. Tym ogniwem jest teologia chrześcijańska, a w naszym wypadku 2. List ap. Piotra II, 7—8, gdzie Lot, już „wybielony”, podobną jak w Midraszu ma rolę<sup>2)</sup>. I nie mogło inaczej być, skoro mesjasz Nowego Testamentu jest według tradycji N. T. pochodzenia Dawidowego, a więc tym samym pochodzi od Lota. Innymi słowy, zarówno w piśmiennictwie talmudycznym, jak w teologii wczesnochrześcijańskiej zawdzięcza Lot prorocstwo—swoim potomkom mesjaszowym.

Powyższe przykłady wykazują tedy, że należy pogłębić i rozszerzyć badania nad kwestią oddziaływania literatury starożydowskiej na literaturę polską. Jest to zadanie niełatwe, mogące wypełnić wiek ludzki, ale zadanie wdzięczne. Wszak chodzi o wpływ „narodu Chrystusa” na „Chrystusa narodów”.

---

1) Por. Wilhelm Fellek, *Szkice i Studja o wpływie Biblii na literaturę polską* (Warszawa 1931), str. 10.

2) O tym por. instruktywną rozprawę Salomona Rappaporta w *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 1931, 299—304.

#### **14. Moment palestyński w naszym wychowaniu ogólnym**

Wszystkie narody kulturalne, które żyją wśród normalnych warunków, dążą w swoich systemach pedagogicznych do stworzenia złotego pomostu między wychowaniem narodowym a wychowaniem ogólnym. Ta dążność przejawia się szczególnie na polu wiedzy humanistycznej i przyrodniczej. I tak jest np. w szkole polskiej nauka o Polsce ośrodkiem, wokół którego grupują się różne wiadomości z rozmaitych dziedzin ogólnej wiedzy. Historia Polski przyświeca nauczycielowi wykładającemu historię ogólną. Stąd są wzięte przykłady dla różnych instytucji politycznych. Filolog klasyczny winien stale mieć przed oczyma fakt oddziaływania kultury klasycznej na kulturę polską, co wycisnęło piętno na duchowym życiu współczesnej Polski.

Jak przedstawia się ta sprawa w naszym wychowaniu narodowo-żydowskim?

Mówiąc o żydowskim wychowaniu u nas w Polsce, mam na myśli głównie dwa typy szkół: szkoły z językiem wykładowym hebrajskim, a więc typu „Tarbut”, i tzw. szkoły utrakwistyczne, w których przedmioty judaistyczne zajmują poważne miejsce w całokształcie pracy wychowaw-

czej. Inne zaś szkoły żyd. mają przeważnie charakter pseudo-narodowy, o ile nie objawiają wprost tendencji asymilacyjnych, a chcąc, przynajmniej na pozór, wychować równocześnie Żydów i Polaków, nie wychowują ani Żydów, ani Polaków. Takie „bezbarwne” szkoły, w których żydowskie wychowanie jest piątym kołem u wozu, są siedliskiem demoralizacji i dla nas nie wchodzą w rachubę. Ale jak nasze szkoły spełniają swe zadanie odnośnie do postulatu wzajemnego przenikania się dwóch kompleksów wychowawczych, narodowego i ogólnego?

Niestety, należy przyznać, że na tym polu szkolnictwo nasze zupełnie zawiodło. Nie znaczy to bynajmniej, że mamy do czynienia z objawem złej woli; raczej trzeba to kłaść na karb braku należytego przygotowania do ujęcia tego problemu w całej jego doniosłości i zarazem braku odpowiednich sił pedagogicznych. Bo weźmy którąkolwiek klasę w żyd. szkole utrakwistycznej i przyjrzyjmy się uprawianemu systemowi nauczania; stwierdzimy tu bez długich dociekań istnienie obok siebie dwóch odrębnych, ściśle odseparowanych światów: judaistycznego i ogólnego. Wychowanie żydowskie należy wyłącznie do nauczycieli judaistyki, zaś na lekcjach przedmiotów ogólnych klasa niczym się nie różni od analogicznej klasy w szkole polskiej. Nauczyciel, jeśli nawet ma pozytywny stosunek do kultury żydowskiej i do Palestyny, nie ujawnia tego na godzinach polskiego, historii, łaciny itd. Dla nauczyciela nie istnieje wtedy ani wielka kulturalna tradycja naszego narodu, ani jego współczesna rzeczywistość, ani

potężny ruch narodowego odrodzenia i odbudowy Palestyny.

Nie o wiele lepiej ma się sprawa w szkołach tarbutowych. Wprawdzie sam fakt wykładania ogólnych przedmiotów w języku hebrajskim przyczynia się tu niejako do judaizacji samych przedmiotów, ale i tu nie ma żadnej myśli syntetycznej. A jeśli chodzi o przedmioty, wykładane w języku polskim, to na takich lekcjach nie poczujemy świeżego tchnienia odradzającego się Syjonu. Żydostwo w ogóle jest traktowane *per non est*. Że taki stan rzeczy jest anormalny i szkodliwy, bo prowadzi do zakłamania, odczuwa każdy nauczyciel ogólnych przedmiotów, o ile jest dobrym Żydem. Na pytanie, dlaczego nie stara się złu zaradzić, odpowiada on zwykle: ja sam nie wiem, jak ten postulat zrealizować, wskażcie nam drogę. Nic dziwnego. Uniwersytet tego nie daje ani żadna władza szkolna, a nie można wymagać od nauczyciela *creatio ex nihilo* w formie odpowiedniego systemu wychowawczego.

W teorii mówi się wprawdzie często o zasadzie dwuośrodkowości w naszym wychowaniu. Znaczy to, że obok polskiego ośrodka wychowawczego należy uwzględnić życie żydowskie, jako drugie centrum wychowawcze w zakresie ogólnych przedmiotów. Ale jest to tylko teoria bez konkretnego znaczenia. W praktyce zamiast dwuośrodkowości mamy raczej dwutorowość wychowania. Ośrodek wychowawczy jest wtedy rozdwojony, a nie podwójny. W najlepszym razie mamy wtedy mniej lub więcej znośną symbiozę żydowskich i ogólnych

pierwiastków wychowania, nigdy zaś syntezy. A przecież tylko prawdziwa synteza może rozwiązać nasz problem wychowawczy.

Otoż w tym miejscu chciałbym dać najważniejsze wytyczne w kierunku realizacji tej syntezy, zostawiając szczegółowe opracowanie planu specjalistom poszczególnych dziedzin:

1) Punktem wyjścia jest zerwanie z dotychczasową metodą dysjunkcji między kompleksem judaistycznym a ogólnym. Stała styczność jest warunkiem syntezy.

2) Punkt centryczny każdego z tych kompleksów musi być wyraźnie i dobitnie zaznaczony. O ile chodzi o kompleks żydowski, to wszystkie promienie koła winny się zbiegać w jednym, jednolitym i wyłącznym punkcie, którym jest o d b u d o w u j ą c y s i ę S y j o n. Jest to zarazem archimedesowy punkt całego żydowskiego wychowania.

3) Te dwa koła, kompleks żydowski i ogólny, z których jeden ma za punkt środkowy Polskę, a drugi Syjon, muszą się stale przecinać. Innymi słowy: nauczyciel w żydowskiej szkole narodowej, bez względu na przedmiot, musi zawsze mieć przed oczyma podwójny cel wychowania żydowskiego.

Oto kilka przykładów. Polonista, wykładający o Skardze, który się wzorował na Jezajaszu, winien przeprowadzić porównanie między nadwornym kaznodzieją polskim na tle rezydencji polskich królów a nadwornym poniekąd prorokiem na gruncie stolicy judejskiej, Jerozolimy. Nawiązanie do nowej Jerozolimy — nie trudne.

Historyk, wykładając o polityce Rzymu na Wschodzie, albo o wyprawach krzyżowych, będzie zawsze miał sposobność do wysuwania Palestyny jako celu polityki światowej, podnosząc znaczenie Palestyny w historii ogólnej, Nauczyciel nie straci z oczu różnicy, czym ona była w polityce władców świata, a czym ona jest dla jej prawowitych synów.

W nauce przyrody fauna i flora palestyńska będzie albo przedmiotem osobnych wykładów, albo przynajmniej będzie traktowana jako materiał porównawczy w zestawieniu z przyrodą Polski. Jednym słowem, w każdej dziedzinie znajdzie specjalista możliwość uwzględnienia momentu żydowskiego w ogólności, a momentu palestyńskiego — w szczególności.

Oto w ogólnych zarysach problem zmiany dotychczasowego naszego systemu, który polegał na rozdziale pierwiastka „świętego” (kodesz) od pierwiastka „świeckiego” (chol). Nasza dążność jest podwójna: uświęcenie tego, co świeckie przy równoczesnym zeświecczeniu tego, co święte. Gwiazdą przewodnią ma być Syjon. „Ze Syjonu wyjdzie nauka”...

---

#### Uzupełniająca uwaga do rozprawy

#### „Od Jahwy do Mesjasza” str. 163 nn.

W ustnej rozmowie z ks. arcyb. Teodorowiczem miałem sposobność sprostować niejedno nieporozumienie. Okazało się przy tym, jak pożądana jest stała współpraca naukowa między uczonymi polskimi i żydowskimi.



**III**  
**WYMOWA WIEKÓW**



### III

## W Y M O W A      W I E K Ó W

### 15. Żydowscy potentaci finansowi w starożytności

Na przekór wszelkim teoriom o rzekomej wrodzonej skłonności Żydów do handlu i gospodarki pieniężnej, nie spotykamy w historii żydowskiej typu wielkiego kapitalisty, aż do epoki hellenistycznej. Co więcej, nawet w tym okresie największego rozkwitu międzynarodowego handlu w starożytności daremnie szukalibyśmy wśród prawdziwych Żydów palestyńskich osławionego czy okrzyczanego homo iudaicus capitalisticus. Jeżeli dla prawdziwego Rzymianina, jakim był np. Katon Starszy, interes pieniężny był „plugawym źródłem dochodów” (quaestus sordidus), to dla Judejczyka, wiernego tradycji ojczyściej, był on zajęciem omal zakazanym (quaestus prohibitus) ze względu na surowe przepisy Tory, odnoszące się do lichwy (ribbith), prawa zastawu (maszkon) i nierzetelnej manipulacji handlowej (onaah). Zmysł kapitalistyczny zaczyna się budzić wśród Żydów stosunkowo późno, w miarę postępującej hellenizacji starożytnego Wschodu.

Ośrodkiem wielkiej finansjery było w epoce hellenistycznej bogate i ruchliwe miasto Aleksandria, nazwana słusznie Paryżem starożytności z powodu lekkiego i wystawnego życia i wyrafinowanej kultury jej mieszkańców. Kto miał wyższe aspiracje do wielkiej kariery finansowej w krajach wschodnich, ten musiał być w styczności z tym ogniskiem kapitalizmu. Dla Żyda zaś ogarniętego takimi aspiracjami, wstępnym warunkiem do wejścia w kontakt ze sferami aleksandryjskimi było wyzbycie się „staroświeckich” zwyczajów i obyczajów żydowskich, które krępowały na każdym kroku pobożnego Żyda i uniemożliwiały mu obcowanie w towarzystwie hellenistycznym.

#### 1) JÓZEF Z RODU TOBIADÓW

Pierwszym takim zhellenizowanym żydowskim finansistą, wyzutym z wszelkich skrupułów religijnych, był żyjący w drugiej połowie III wieku przed Chr. słynny Józef, syn Tobjasza, blisko spokrewniony z arcykapłańską rodziną Oniadów. Postać Józefa oplotły różne legendy, a do niedawna byli jeszcze poważni uczeni, którzy w ogóle uważali tego Tobiadę za wytwór fantazji ludowej. Dopiero odkryte w ostatnich latach — Dubnow np. jeszcze tego nie znał — archiwum Zenona, wydane przez Viteli'ego Edgara, rzuca snop światła na historycznego Tobjasza, ojca Józefa, a tym samym na pochodzenie i otoczenie jego syna Józefa, najświetniejszego z Tobiadów.

Odkrycie papirusów z archiwum Zenona, namiestnika egipskiego w Palestynie i Transjordanii

za panowania Ptolemeusza II Filadelfa (285—247) jest jedną z największych zdobyczy na polu papirologii i ma ogromne znaczenie dla historii żydowskiej tego okresu. W archiwum Zenona znaleziono bowiem korespondencja Tobjasza z królem egipskim Ptolemeuszem II i z jego ministrem finansów (dioiketes) Apolloniosem. Kim był ów Tobjasz? Otóż obecnie nie ulega wątpliwości, że Tobjasz był oddzielnym księciem żydowskim w transjordańskiej krainie Ammonitis (biblijne Amon). Za tym przemawiają różne fakty: wspomniana korespondencja Tobjasza z królem i z ministrem egipskim; następnie jest w odkrytych papirusach mowa o żydowskich, greckich i perskich osadnikach i rycerzach Tobjasza. Wynika z tego niezbicie, że mamy do czynienia z autonomicznym państwem żydowskim w Transjordanii pod egipskim protektoratem.

To państwo utrzymało się aż do początku panowania tyrana syryjskiego Antiocha Epiphaneasa (175—164). Wtedy upadło państwo żydowskie w Transjordanii, a ostatni jej władca Tobiada Hyrkan, syn Józefa i wnuk Tobjasza, był zmuszony odebrać sobie życie, aby nie wpaść w ręce srogiego tyrana. Do dziś dnia świadczą o dawnej świetności państwa Tobiadów potężne ruiny zamkowe w Arak el-Amir, na których widnieje jeszcze aramejski napis „Tobia“.

Tak więc dzięki odkryciom papirologicznym i archeologicznym spadła tajemnicza zasłona z postaci Tobiady Józefa. Jak cała ówczesna arystokracja żydowska był także ten Tobiada mocno

zasymilowany. Wszak to są czasy przedmakabejskie, kiedy asymilacja narodowa i religijna szerzyła się coraz bardziej wśród wyższych sfer społeczeństwa żydowskiego. Podobne tendencje hellenizatorskie zaznaczyły się wtedy wśród Samarytan. Nie dziw zatem, że widzimy Józefa w stosunkach finansowych z tymi odwiecznymi wrogami narodu żydowskiego. Już ten fakt świadczy o religijnej i narodowej obojętności naszego Tobiady. Pod tym względem miał ten Józef tylko jednego — o ile wiem — naśladowcę wśród Żydów; mam na myśli jego późniejszego imiennika Józefa Flawiusza, który również utrzymywał stosunki ze Samarytanami. Jest to szczegół ważny, niedoceniany dotychczas przez historyków.

Tobiada Józef widział tylko jeden cel w życiu — karierę finansową. Do tego celu dążył wszelkimi środkami. Jako człowiek rzutki, pewien siebie, o silnej woli, potrafił się wkładać w łaskę sfer dworskich i samego króla egipskiego. Były to czasy panowania Ptolemeuszów w Judei, a Tobiadzi byli podporą tego panowania przeciw zakusom syryjskich Seleucydów. Wpływy Józefa rosły też dzięki rozległym stosunkom, jakie nawiązał ze światem finansowym w Aleksandrii. A sukcesy nie dały na siebie długo czekać. Ponad głowami jerozolimskich arystokratów, a przede wszystkim ówczesnego arcykapłana Oniasza II, uzyskał obrotny Tobiada wysoki urząd jerozolimskiego prostały, który miał nadzór nad funduszami kraju. Przed władzą młodego jeszcze Józefa musiała się korzyć namaszczona głowa arcykapłana.

Plutokracja hellenistyczna odniosła triumf nad żydowską teokracją.

Na tym jednak nie poprzestała ambicja Tobiady. Ponieważ Judea stała mu się za ciasną, więc znowu zakrzętał się około sprawy na dworze królewskim w Aleksandrii. Panował wówczas król Protelemeusz III Euergetes (246—221). Po długich zabiegach udało się wreszcie Józefowi uzyskać dzierżawę podatków nie tylko dla Judei i Samarii, lecz także dla Celesyrii, Fenicji i greckich miast, rozproszonych po wybrzeżu Morza Śródziemnego i po obu brzegach Jordanu. Dzierżąc najwyższą władzę podatkową, miał na swoje rozkazy królewskie siły zbrojne i stał się wkrótce panem życia i śmierci Greków i Syryjczyków.

W tym okresie największego powodzenia Tobiady można zauważyć pewien nawrót ku żydostwu. Tym należy sobie tłumaczyć fakt, że Tobiada stał się ulubioną postacią ludu żydowskiego, czego dowodem są rozmaite legendy zachowane o nim w pismach Józefa Flawiusza.

Należy sobie uprzytomnić, że to się działo przed reakcją Chasydów i Faryzeuszów przeciwko wszelkim wpływom kultury greckiej. Okres ptolemejski jest w historii żydowskiej w ogóle czasem religijnego liberalizmu, którego ślady można znaleźć nawet w żydowskich kołach zachowawczych (np. Syracyna). Prawda, że z Aleksandrii, gdzie przebywał stale nasz Tobiada, dochodziły mało budujące wieści o wyczynach Józefa na dworze królewskim, o jego hulaszczym życiu i miłostkach z tancerkami; ale prosty lud widział w nim swego mściciela, który odpłacał Syryjczykom i Gre-

kom za krzywdy wyrządzane dotychczas przez nich żydowskim sąsiadom w Judei.

Dwadzieścia z górą lat cieszył się Józef posiadaniem owej godności i rozległej władzy również nad nie-Żydami, jakiej ani przed nim, ani po nim nie miał żaden z Żydów w starożytności. Z Aleksandrii, miejsca swojego stałego pobytu, rządził on i trząsł sąsiednimi krajami, dając się we znaki wrogom żydostwa, a użyźniając złotym deszczem ubogą dotychczas Judeę, skąd dobierał sobie oddanych urzędników. Taka była wola możnego Tobiady, a wykonywał ją ściśle Arion, wysoki urzędnik i prawa ręka arystokratycznego Krezusa żydowskiego, rezydującego stale w hellenistycznej Aleksandrii, Paryżu starożytności.

Józef dzierżył swoje stanowisko aż do końca żywota. Najulubieńszy jego syn Hyrkan, główny spadkobierca majątku i sprytu ojca, cofnął się po długich walkach z zawistnymi braćmi do dziedzicznego państwa Tobiadów, do Ammonitis w Transjordanii. Tam budował zamki, które przyozdabiał dziełami sztuki — (figury zwierząt dotychczas zachowane) — zakładał bogate sady i parki, płużąc sobie w niezamąconej szczęśliwości, aż rządy bezwzględnych Seleucydów dotarły do jego kraju. Wtedy, jak wspomnieliśmy, samobójstwem zakończył życie, jako ostatni władca z rodu Tobiadów.

Ostatnie lata żywota Hyrkana przypominają żywo opis znany z biblijnej księgi Koheleth, przypisanej niesłusznie królowi Salomonowi. Ciekawą jest hipoteza prof. Klausnera, który przypisuje autorstwo tej księgi Tobiadzie Hyrkanowi. Ta śmiała hipoteza nasuwa poważne wątpliwości.



Bądź jak bądź ruiny twierdzy transjordańskiej Arak el-Amir świadczą po dziś dzień o znikomości życia ludzkiego i prawdziwości dominującej w księdze Koheleth maksymy: *vanitas vanitatum*.

## 2) ROTSZYLD ALEKSANDRYJSKI

Minęły wieki. Na gruncie Judei nastąpiła z Makabeuszami reakcja narodowa przeciw hellenistycznej asymilacji, zaś później, pod przemożnym wpływem Faryzeuszów — przeciw greckiej kulturze w ogólności. Znikli z widowni dziejowej arystokratyczni, skłaniający się ku hellenizmowi Tobiadzi i Oniadzi, a zarazem typ połowicznego Żyda w rodzaju Tobiady Józefa.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z hellenistyczną Aleksandrią. Żydzi aleksandryjscy nie wyodrębniali się zupełnie od swoich greckich ziomków, porzucili używany w Palestynie żargon aramejski i przyswoili sobie język grecki, w którym to języku stworzyli własną literaturę żydowsko-hellenistyczną. Aleksandryjscy Żydzi byli nawet patriotami hellenistycznej polis, uważając Aleksandrię za swoją drugą ojczyznę, w której mieszkają od założenia miasta przez Aleksandra Wielkiego. Szczególnym patriotyzmem lokalno-aleksandryjskim odznaczały się przede wszystkim takie żydowskie rodziny, które wywodziły swój początek od pierwszych „macedońskich” mieszkańców miasta, przybyłych do Egiptu jeszcze za czasów macedońskiego zdobywcy, względnie podczas panowania diadochów, następców Aleksandra Wielkiego. Takich „Macedończyków” spotykamy wśród

Żydów bardzo dużo. Żydowscy „Macedończycy“ byli bowiem dumni ze swojej przynależności do sławne o miasta hellenistycznego, które służyło jako siedziba Muz (Kalimach, Teokryt i in.) i ognisko nauk (Aristarch i in.). Z takiej arystokratycznej „macedońskiej” rodziny pochodził żyjący w 1. połowie I wieku po Chr. Lizymach Aleksander, nazwany nie bez słuszności Rotszyldem aleksandryjskim. Podobnie jak swego czasu Tobiada Józef pochodził również Lizymach z wysokiego rodu kapłańskiego.

Mimo podobieństwa do Tobiady zachodzi zasadnicza różnica między Tobiadą a Lizymachem. Pierwszy to palestyński Żyd, zdemoralizowany powierzchownie pojętą cywilizacją grecką, drugi to typ „europejskiego“ Żyda, który przyswoił sobie wszystkie najszlachetniejsze pierwiastki swojego greckiego otoczenia, nie tracąc swojej żydowskiej jaźni religijno-narodowej. Wystarczy wspomnieć, że bratem Lizymacha był nie kto inny, jak Filon z Aleksandrii, głęboki myśliciel i pierwszy żydowski filozof, którego pisma są właśnie podniosłym wyrazem wyższej syntezy judaizmu i hellenizmu. Sem, protoplasta narodu żydowskiego i Jefet, praszczur Hellenów, podali sobie ręce.

Źródłem ogromnych dochodów dla tego drugiego Krezusa żydowskiego epoki hellenistycznej był wysoki urząd celny w Egipcie, zw. alabarchat, podobnie jak urząd podatkowy dla żyjącego o dwa i pół wieku przed nim Tobiady.

Alabarcha żydowski musiał utrzymywać bardzo rozgałęzione stosunki bankowe z innymi

krajami, skoro źródła historyczne wspominają o filii bankowej Lizymacha w Puteoli, wielkim mieście portowym starożytnej Italii.

Talmud mówi o wybrańcach losu, u których doczesna świetność (gedula) idzie w parze z duchową kulturą (thora). Takim szczęśliwcem był żydowski alabarcha Lizymach Aleksander. Jego pałac był ogniskiem żydowskiej kultury. Żydowskie wychowanie, jakie odebrał zarówno alabarcha, jak i brat jego Filon, wycisnęło piętno na całym ich życiu. W tym pałacu schodzili się zapewne członkowie żydowskiego Synedrionu (gerusia) w Aleksandrii, a sam alabarcha odgrywał dominującą rolę w gminie żydowskiej stołecznego miasta hellenistycznego Egiptu. Jak w tych sferach umiano łączyć ideologię Platona z ideami Mojżesza i etykę Stoy z etosem proroków Izraela, świadczy każda karta pism Filona. Hellenizacja żydowskiego monoteizmu — jak się wyraża Deissmann — i judaizacja filozofii greckiej położyły podwaliny pod oryginalny system teozofii żydowsko-aleksandryjskiej.

Będąc patriotami aleksandryjskimi uważali tak Lizymach, jak i brat jego Filon, starą syjońską ojczyznę za „świętą metropolię” całego narodu żydowskiego. Toteż spotykamy ich w Syjonie jako pielgrzymów. Tam składali ofiary i wznosili modły o dobro całego żydostwa. Alabarcha ofiarował nadto bogate dary na rzecz Świątyni jerozolimskiej, a dziewięć jej bram dał przyozdobić szczyrem złotem.

Alabarcha utrzymywał bliższe stosunki z cesarskim dworem w Rzymie. Wpływy jego były

śnać bardzo znaczne, skoro jemu właśnie oddano pod opiekę Antonię, córkę triumwira Antoniusza, późniejszą matkę cesarza Klaudiusza. To niezwykle wyróżnienie Żyda na dworze cesarskim ściągnęło niezawodnie zawiść, a w ślad za nią i nienawiść Greków aleksandryjskich do rodziny alabarchy i do żydostwa aleksandryjskiego w ogóle. Z drugiej zaś strony stosunki alabarchy z dworem cesarskim zaważyły korzystnie na szali losów żydowskich po śmierci Gajusza Kaliguli, kiedy Klaudiusz, syn byłej pupilki alabarchy zasiadł na tronie Cezarów, o czym będzie jeszcze mowa.

Przebywając często w Rzymie w sprawach finansowych, a zwłaszcza w związku z opieką nad Antonią, miał alabarcha sposobność zetknięcia się ze synami i z innymi członkami rodziny króla żydowskiego Heroda. Synowie bowiem Heroda wychowywali się w Rzymie na dworze cesarskim, a sam Herodes, jako też najbliżsi jego krewni przybywali dość często do Rzymu w sprawach prywatnych lub politycznych. Alabarcha nawiązał z nimi ściśle stosunki, a najstarsze były związki alabarchy z wnukiem Herodesa Agrippą, późniejszym królem żydowskim Agrippą I. Agrippa był towarzyszem zabaw i serdecznym druhem Gajusza Kaliguli, późniejszego następcy Tyberiusza na tronie cesarskim. Alabarcha żydowski, pochodząc sam z wysokiego rodu, skoligacił się z rodziną królewską. I tak zaręczył syna swego Marka z córką Agrippy Bereniką. Jest to ta sama Berenika, która się później wślawiła jako bogdanka Tytusa, a omal nie została żoną tego późniejszego cesarza. Lecz Marek umarł wkrótce po-

tem, prawdopodobnie jeszcze przed ślubem z Bereniką.

Trwalsze niż związki rodzinne były stosunki przyjacielskie i finansowe między alabarchą a Agrippą. Można nawet twierdzić bez przesady, że Agrippa zawdzięczał alabarsze życie i tron królewski. Gdy bowiem lekkomyślny Agrippa znalazł się bez środków do życia wskutek awanturniczego i hulaszczego życia, a ścigany przez wierzy cieli myślał o samobójstwie, wybawił go alabarcha z opresji, udzielając mu większej pożyczki. Pięć talentów wypłacił mu alabarcha w Aleksandrii, na resztę zaś dał mu czek płatny w Puteoli, dokąd Agrippa miał zawinąć, przybywszy do Italii. Dzięki tej pożyczce (r. 36 po Chr.) mógł się Agrippa utrzymać w Rzymie na dworze cesarza Tyberiusza i dwa lata później (r. 38) uzyskał godność królewską z rąk nowego cesarza Gajusza Kaliguli. Tak więc rozstrzygnął alabarcha, choć pośrednio, o losach swojego przyjaciela Agrippy i o całej Judei, której Agrippa był później królem dobrym i troskliwym, cenionym i kochanym przez wszystkich, nie wyłączając skrajnych Faryzeuszów.

Na krótko została przyćmiona gwiazda alabarchy Lizymacha Aleksandra. Był to czas panowania Gajusza Kaliguli. Ten cesarz był opętany obłądem samoubóstwienia i żądał od wszystkich poddanych imperium uznania go za boga i oddania czci należnej bogom olimpijskim. Gdy Żydzi aleksandryjscy opierali się temu, skierował się przeciw nim gniew „Nowego Zeusa”. Z tego korzystali skwapliwie demagogdzy aleksandryjscy,

podburzając motłoch milionowego miasta przeciw Żydom. W r. 38 wybuchły pierwsze w dziejach żydowskich pogromy, a tysiące Żydów padły ofiarą manii wielkości Gajusza i okrucieństw tłuszczy aleksandryjskiej.

Ale już w styczniu roku 40 padł szalony tyran Kaligula z rąk morderczych i znowu zajaśniała świetność domu alabarchy. Nowy cesarz Klaudiusz przywrócił Żydom prawa i przywileje, a alabarsze — dostatki i honory. W wyroku swoim powołuje się cesarz wyraźnie na to, iż wrogowie Żydów skrzywdzili ciężko jego przyjaciół. Przez to zaszczytne miano należy rozumieć przede wszystkim osobę alabarchy i członków jego rodziny. W ten sposób związały się ściśle losy żydostwa aleksandryjskiego z losami alabarchy Lizymacha, Rotszylda aleksandryjskiego.

\*

A jednak żydostwo nie miało szczęścia do swoich pierwszych milionerów, o ile chodzi o ich potomków. Syn protoplasty żydowskich potentatów finansowych, książę Hyrkan, syn Józefa Tobiadę był zniewolony, jak widzieliśmy, odebrać sobie życie. Synem drugiego Krezusa żydowskiego był Tyberiusz Aleksander, odstępcza i zdrajca swojego narodu. Jak długo żył ojciec jego Lizynach i stryj Filon pozostał on pozornie przy żydostwie, gdy jednak ci najszlachetniejsi przedstawiciele żydostwa aleksandryjskiego przenieśli się do wieczności w pierwszych latach czterdziestych I w. po Chr., Tyberiusz zerwał jawnie ze swoim narodem i z wiarą ojców. Za to czekała go niezwykła kariera.

W latach 46(?) — 48 był namiestnikiem Judei, później dał się we znaki zdradzonym swoim braciom jako namiestnik Egiptu. Podczas oblężenia i zburzenia Jerozolimy (r. 70) był on głównym doradcą Tytusa. Tam w obozie rzymskim miał Tyberiusz Aleksander dobrane towarzystwo żydowskich zdrajców. Byli nimi król Agripa II, niegodny syn Agrippy I, obrotny i przewrotny kapłan żydowski Józef Flawiusz i bogdanka Tytusa Berenika, była narzeczona Marka, syna szlachetnego alabarchy.

Tak więc wyrodny syn alabarchy przyczynił się do zburzenia Świątyni, na której uświetnienie ojciec jego alabarcha Lizymach hojnie łożył dary. I tak syn pierwszego Krezusa żydowskiego skończył samobójstwem fizycznym, a syn drugiego Krezusa — samobójstwem moralnym.

## 16. Filosemityzm w epoce grecko-rzymskiej

Dziwne to zaiste zjawisko, że podczas gdy o antysemityzmie w starożytności mamy sporą ilość monografii, napisanych zarówno przez uczonych żydowskich (Heineman, Łurie, Miseses i inni), jak i nieżydowskich (Stähelin, Wilcken i in.), nikt dotychczas — o ile wiem — nie pokusił się o to, aby dać obraz prądów filosemickich, jakie nurtowały różne warstwy społeczeństwa antycznego. Kto zaś czyta wspomnianą literaturę o antysemityzmie, odnosi naprawdę wrażenie, że świat składa się z semitów i antysemitów...

Pomijając już fakt, że w zapędach antysemityzacji, widocznej szczególnie w pracach niektórych uczonych żydowskich, posunięto się zbyt daleko, zaliczając do obozu antysemitycznego każdego pisarza starożytnego, który najmniejszym, choćby nieznaczającym, słówkiem niepochlebnie odezwał się o Żydach i żydostwie, popełniano oprócz tego szereg innych metodycznych błędów. Za błąd kardynalny poczytać należy naszym uczonym, że nie zdają sobie sprawy z tego, czy dany autor, grecki czy rzymski, nie lubi Żydów dlatego, że są Żydami, czy też dlatego, że nie są Grekami, względnie Rzymianami. Gdyż tylko w pierwszym wypadku można mówić o antysemityzmie, natomiast w drugim wypadku mamy do czynienia z objawem ksenofobii, a więc z nienawiścią do obcych w ogóle. Tak więc z jednej strony przesada antysemityzacji, z drugiej zaś strony nieściśle ujęcie problemu, sprawiły, że obrazy przedstawione przez wspomnianych uczonych, są mocno przesycone czarnymi barwami.

Odkładając właściwą krytykę historii antysemityzmu starożytnego do innej sposobności, chcemy obecnie wykazać istnienie odwrotnego zjawiska, tj. filosemityzmu, w antycznym społeczeństwie. Celem poniższych wywodów będzie modyfikacja historycznego czarnowidztwa, że pozwolę sobie na to wyrażenie, przez przeciwstawienie mu tendencji przeciwnych, a więc filosemitycznych, wśród Greków i Rzymian.



## ZBIOROWY FILOSEMITYZM

Filosemityzm występuje w starożytności już to jako zjawisko indywidualne, już to jako zjawisko zbiorowe. Ten ostatni fenomen stwierdzamy zwykle w związku z szerzeniem się różnych idei żydowskiego monoteizmu wśród narodów starożytnych. Chodzi w tym wypadku o tzw. „bogobojnych“ (phoboumenoi ton theon) lub „czcicieli Boga“ (sebomenoi ton theon) wspomnianych często przez pisarzy [starożytnych. O tych judaizantach dużo już pisano, ale tylko z punktu widzenia propagandy etycznego monoteizmu żydowskiego w świecie starożytnym, mało dbając o polityczne znaczenie tego faktu dla żydowskiej historii owych czasów

Dwa fakty z ostatnich lat istnienia państwa żydowskiego posłużą nam do zilustrowania doniosłości tych sympatii filosemickich dla przebiegu bohaterskich walk żydowskich bojowników wolności z rzymską przemocą.

I tak donosi nam piszący w 1. połowie III wieku po Chr., grecki historyk Dio Cassius (rozd. 67), że podczas oblężenia Jerozolimy przez wojska Tytusa wielu rzymskich żołnierzy przeszło na stronę Żydów w przekonaniu, iż gród Boży i siedziba czystego kultu monoteistycznego upaść nie może. Pogański pisarz Dio Cassius nie owija rzeczy w bawełnę, przedstawiając ten fakt jako dowód szczerzej sympatii dla żydostwa ze strony części rzymskiego wojska. Charakterystyczne jest, że żydowski pisarz Józef Flawiusz, który zwykł

poświęcać dużo miejsca opisowi błahych szczegółów, nie uważał za stosowne przekazać potomności tego ważnego faktu. Pewnie wrodzona delikatność nie pozwoliła temu żydowskiemu historykowi drażnić rzymskich zwycięzców przypomnieniem tej smutnej dla nich prawdy...

Natomiast zawdzięczamy Józefowi Flawiuszowi inną, nie mniej ważną, wiadomość o ogromnej sympatii, jaką zyskało żydostwo, zarówno w znaczeniu idei, jak i żywego organizmu narodowego, wśród niewiast w Damaszku. Wrażliwa dusza kobieca odczuła widocznie głębiej etyczne walory judaizmu, niż zatwardziałe serca syryjskich barbarzyńców. Gdy więc w przededniu wielkiej wojny Żydów z rzymskim najeźdźcą postanowili ci nieodrodni potomkowie krwawych Antiochów zgładzić podstępnie spokojnych żydowskich współobywateli w Damaszku, ukrywali oni swe zbrodnicze zamysły przed własnymi żonami i córkami. Bali się bowiem, aby one z życzliwości dla narodu żydowskiego nie pokrzyżowały pogromowych planów (Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska II*, 20, 20.).

Te dwa przykłady wystarczą dla uprzytomnienia sobie znaczenia filosemickich nastrojów wśród ludności pogańskiej w rzymskim cesarstwie. Jakież było źródło tych nastrojów? Niewątpliwie działało tu przeświadczenie o wyższości etyki i religii żydowskiej. Liczne oznaki przemawiają za tym, że to przeświadczenie było bardzo rozpowszechnione. W tym miejscu pozwolę sobie przytoczyć mały, niedoceniany dotychczas szczegół. Jeżeli np. komunalne władze hellenistycznego

miasta Miletu w Małej Azji przeznaczyły w teatrze honorowe miejsca dla przedstawicieli „bogobojnych Żydów” — jak głosi odkryty w ruinach teatru napis (zob. wyżej str. 154) — jest to dowód, że poszanowanie dla żydostwa nie ograniczało się do „rdzennych” Żydów palestyńskich, lecz obejmowało także postępowych Żydów hellenistycznych, którzy umieli połączyć bogoboję z czynnym zainteresowaniem dla sztuki teatralnej. Tak więc możemy stwierdzić sympatie dla Żydów i żydostwa w różnych sferach świata antycznego. Żołnierze rzymscy, kobiety syryjskie i magistrat Miletu są wykładnikami powszechnego filosemityzmu zbiorowego.

## II

### INDYWIDUALNY FILOSEMITYZM

Filosemityzm zbiorowy pozwala nam wniknąć w nastroje, jakie ogarniały nieraz całe masy ludności rzymskiego imperium, wywołując uczucie życzliwości i czynną sympatię dla żydowskiego społeczeństwa, jako nosiciela wyższych idei religijno-etycznych. Aby jednak móc bliżej poznać pobudki działania różnych szermierzy praw żydowskich spośród najwyższych sfer świata antycznego — (a takich szermierzy nigdy nie brakło) — należy wziąć za punkt wyjścia pewne określone postacie historyczne i wyświetlić ich stosunek do narodu żydowskiego. Na razie ograniczymy się do dwóch historycznych postaci z epoki żydowskiej państwowości. Z tych jedna pochodzi z czasów makabejskich, druga zaś z epoki dynastii

herodejskiej. Nadto są te postacie tak dobrane, iż pierwsza niejako reprezentuje świat arystokracji greckiej, a druga sfery najwyższej magistratury rzymskiej.

#### 1. MINISTER SYRYJSKI — PTOLEMEUSZ MAKRON

Były to czasy okrutnych prześladowań syryjskich. Bezwzględna polityka wynaradawiająca szalonego władcy Antiocha Epifanesa wobec żydostwa wywołała potężną reakcję ze strony Żydów pod wodzą Makabeuszów. Ta walka z syryjską tyranią miała decydować nie tylko o przyszłości narodu żydowskiego, lecz także o przyszłej duchowej fizjognomii całego świata cywilizowanego. Naprzeciw siebie stały dwie potęgi: przemożne siły syryjskiego despoty i duchowa moc geniuszu żydowskiego.

Utarło się mniemanie, jakoby walka między Żydami a Syryjczykami była zarazem walką między judaizmem a hellenizmem. Jest to jeden z najfatalniejszych błędów w naszej historii. Już widocznie twórcy Talmudu utożsamiali barbarzyńców syryjskich z kulturą hellenistyczną i dlatego potępili w czambuł całą „mądrość grecką“ (chochmath jewanith).

W samej rzeczy nie mieli syryjscy despotci nic wspólnego z prawdziwym hellenizmem. Prawdziwa kultura grecka nie znała polityki ekskluzywnej wobec innych religii czy narodowości. Charakterystyczne jest, że podczas gdy w Judei odbywały się najokropniejsze prześladowania ze strony syryjskich Seleucydów, to uchodźcy żydowscy w Egipcie znaleźli spokojny przytułek, a Oniasz IV,

syn arcykapłana Oniasza III, uśmierconego przez Syryjczyków, założył nawet nową świątynię w Egipcie, w miejscowości Leontopolis, na wzór Świątyni jerozolimskiej. Ta nowa świątynia, która miała przetrwać upadek starszej swojej siostrzycy jerozolimskiej o kilkadziesiąt lat, cieszyła się życzliwym poparciem ze strony królów egipskich z rodu Ptolemeuszów.

Otóż w Drugiej Księdze Makabeuszów zachowało się opowiadanie, które rzuca ciekawe światło na różnicę między liberalną polityką Ptolemeuszów, owych sławnych protektorów nauki i sztuki helleńskiej, a polityką eksterminacyjną zbarbaryzowanych Seleucydów. We wspomnianej 2. Księdze Makabeuszów czytamy więc o naradzie koronacyjnej, która odbyła się w Antiochii w pałacu królewskim za następcy Antiocha Epifanesa, małoletniego syna jego Antiocha Eupatora (164 — 162 przed Chr.). Członkowie rządu królewskiego zastanawiają się, jak postępować z „krnąbrnymi” Żydami, którzy, jak za Antiocha Epifanesa, dalej walczą o swobody religijne i narodowe. Wszyscy inni doradcy królewscy oświadczają się za tym, żeby przemocą złamać opór żydowski. Znalazł się jednak jeden minister, który stanowczo przeciwstawił się metodom gwałtu. Był nim Ptolemeusz Makron.

Nie jest chyba przypadkiem, że Makron pochodził z Egiptu, ojczyzny Ptolemeuszów, a nie był Syryjczykiem, jak wszyscy inni wielmoże dworu królewskiego w Antiochii. Ptolemeusz Makron był poprzednio namiestnikiem wyspy Cypru z ramienia egipskiego króla Ptolemeusza Filometora, a

jakkolwiek przeszedł później na służbę syryjską, pozostał on wierny liberalnej tradycji ptolemejskiej. Ten to Makron bronił na wspomnianej naradzie królewskiej zasady wolności sumienia i politycznej swobody (2. Ks. Makab. X, 12). Jednakże Makron był odosobniony, gdyż żaden z syryjskich dworaków nie potrafił się wznieść do tego wysokiego poziomu etycznego, co były namiestnik egipski. Większość poszła więc za zdaniem wszechwładnego ministra Lizjasza, opiekuna nieletniego króla i regenta państwa. Brutalna większość zwyciężyła, a Makron został okrzyczany — jak w tych wypadkach bywa — „żydowskim pachołkiem”. Makronowi zrobiło się za ciasno w dusznej atmosferze podłej nienawiści, ale nie uległ. Nie mogąc żyć razem z katami syryjskimi, usunął się sam z areny życia, kończąc samobójstwem swój ofiarny żywot (2. Ks. Makab. X, 13).

Ten szlachetny Hellen dowiódł życiem, a jeszcze bardziej śmiercią swoją, że kultura Greków (Graeci) jest zupełnie czymś innym, niż powierzchnowy blichtr lewantyńskiej, że tak powiem, cywilizacji syryjskich Greczynów (Graeculi). Szkoda wielka, że nie rozumieli tego duchowi przywódcy żydostwa za czasów Drugiej Świątyni. Gdyż nie szalony Antioch Epifanes, ani okrutny Lizjasz, lecz szlachetny Ptolemeusz Makron, który złożył życie na ołtarzu wolności sumienia w obronie gnębiionych niesłusznie Żydów, symbolizuje kulturę Jafeta, protoplasty narodu greckiego i brata Sema, praojca narodu żydowskiego.

Na dnie legendarnego braterstwa Heb-

rajczyków i Greków leży przeświadczenie o głębszym metahistorycznym powinowactwie hellenizmu i judaizmu, widocznym w najwznioślejszych pierwiastkach obu tych kultur.

## 2. NAMIESTNIK RZYMSKI PETRONIUSZ

Minęły wieki. Syria straciła swoją niezależność państwową i została wcielona w skład imperium rzymskiego. Cesarze rzymscy odziedzyczli więc to groźne niegdyś dla Judei państwo. Jeden z cesarzy rzymskich, Gajusz Kaligula, odziedziczył nawet szaleństwo ostatnich epigonów Seleuków i Antiochów, a przede wszystkim „boski szal” Antiocha Epifanesa. Podobnie jak tyran syryjski, podniósł rękę cesarz Kaligula na świętość jerozolimskiej Świątyni, w której zamyślał ustawić własną swoją statwę jako posąg „Nowego Zeusa”. Wykonanie tego szalonego zamiaru zostało poruczone syryjskiemu namiestnikowi Petroniuszowi. Działo się to zimą roku 39/40 po Chr.

I tu historia się powtarza. Jak w Kaliguli odżył duch dawnego tyrana Antiocha, tak zmarłychwstał w namiestniku syryjskim Petroniuszu, szlachetny Ptolemeusz Makron, minister syryjski. Z narażeniem własnego życia udaremnił Petroniusz bezbożne i szaleńcze zamysły Kaliguli. Lecz o tym w dalszej rozprawie poświęconej owej „wielkiej chwili w dziejach narodu żydowskiego”—według wyrażenia Klausnera.

\* \* \*

Dla narodu żydowskiego miały nastąpić wie-

ki ciężkich cierpień, ale nigdy nie zabrakło Makronów i Petroniuszów.

W każdym pokoleniu odzywa się w najszlachetniejszych duszach i sercach świata nieżydowskiego głos ludzkości i idea braterstwa.

## 17. „Rzym i Narody“

Na marginesie książki Kazimierza Morawskiego pt. Rzym i Narody. Podbój Zachodu. Wschód i Żydzi. Kraków 1924. Nakład Gebethnera i Wolfa, str. 183.

Wzbogaciwszy naukową literaturę polską sławnym swym siedmiotomowym dziełem o literaturze rzymskiej, jakiego by niejeden z narodów europejskich mógł narodowi polskiemu zazdrościć, przystąpił prof. Morawski do wydania szeregu mniejszych prac, w których daje nam syntetyczny pogląd na najważniejsze zjawiska świata starożytnego.

I tak w książce pt. Rzym z nadzwyczajną jasnością i wyrazistością skreślił sylwetki przewodnich osobistości z czasów cesarstwa. Obecnie postawił sobie autor za zadanie przedstawić pochod oręża, a za nim kultury rzymskiej, na Wschód i Zachód, przy czym w przeciwieństwie do ducha pruskiego przejętego wielkiego historyka rzymskiego Mommsena, ma prof. Morawski pełne zrozumienie i współczucie dla owych lacrimae rerum, dla jęków i łez narodów. Przesuwają się



tu różne ludy, które wśród bohaterskich wysiłków nadaremnie się bronią przeciw nawale i przemocy wrogów i stopniowo stają się łupem rzymskiej wilezycy. Tu widzimy zjawisko całkiem odmienne od naszych stosunków, bo podczas gdy społeczne mocarstwa europejskie, jak słusznie zauważono, idą na podbój świata z Biblią w rękę, za którą następują armaty, to u Rzymian było odwrotnie; dopiero podbite ludy zaczęto wabić wyższą kulturą, której się one oprzeć nie zdołały. Tylko tu i ówdzie zachowały się resztki pierwotnej ludności, jak Baskowie, lub Bretonowie.

Lecz większą część swojej pracy poświęca autor Baskom i Bretonom Wschodu, opierającym się najdzielniej i najskuteczniej tak orężowi, jak i ponętom zdobywcy — Żydom.

Oczywiście nie leżało w intencji autora napisać historię żydowską, ale stara się, najczęściej bardzo udatnie, scharakteryzować poszczególne epoki od czasów najdawniejszych począwszy, aż do upadku powstania Bar Kochby. Praca robi wrażenie imponujące stylem świetnym, właściwym prof. Morawskiemu, przeważnie trafnym sądem, doskonałą charakterystyką, wyrażającą się w sentencjach pełnych treści i głębokiej prawdy.

Teraz miejsce na pewne zastrzeżenia. Autor przyznaje prorokom ogromną zasługę, pogłębienie i uduchowanie pojęć religijnych, jak i wielkie napięcie etyczno-moralne, ale przedstawia ich jako ludzi, którzy z powodu braku zmysłu dla życia realnego i jego potrzeb stają się rzecznikami anarchii. Jest w tym pewna prawda. Wszak już Achad Haam, wskazuje na to, że prorok nie

może się pogodzić z koniecznością szarego życia konkretnego.

Z drugiej strony prorocy nigdy nie występują przeciw władzy, jako takiej, lecz przeciw nadużyciom królów i możnowładców. Amosa np., tego chłopskiego proroka, nikt nie będzie uważał za buntownika z powodu ostrego piętnowania „krów Basanu“, tuczących się krzywdą maluczkich, wydziedziczonych. Natomiast Jezajasz jest podporą panowania Chizkiasza, a Jeremiasz zachęca wygnańców babilońskich do współpracy z Babilończykami; ba nawet każe im się modlić o powodzenie państwa swoich ciemiężców (Jer. 29, 7), co jest aż na zbyt przekonywającym dowodem lojalności. Prawda, że prorocy są przeciwnikami instytucji królewskiej, a Samuel (2. Sam. 7. — Ciekawym trafem wytacza te same zarzuty przeciw królestwu Eurypides w „Błagalnicach“) jej ustanowienie uważa za grzech, ale także ustawodawstwo Mojżesza uważa ją za naśladownictwo pogańskich form ludów ościennych (5. Mcjż. 17, 14).

Dlatego też słowa Galby u Tacyta (Hist. I, 16) o Rzymianach, że są narodem niezdolnym, ani do zupełnej wolności, ani do zupełnej niewoli, nie dają się zastosować do Żydów, jak to czyni autor. Serwilizmu bowiem wobec panujących, który uprawnił Galbę do wydania tego sądu o społeczeństwie rzymskim, u Hebrajczyków nigdy nie spotykamy.

Autor następnie nie ocenia należyte znaczenia Soferim w epoce perskiej, tych twórców eschatologii, którzy przez szerzenie znajomości

Pisma drogą zakładania wyższych uczelni (beth hamidrász) i pewnego rodzaju uniwersytetu ludowego (beth hakneseth) ugruntowali monoteizm wśród narodu i położyli podwaliny pod rozwój tego kolosu duchowego, który się nazywa Talmud. Ale niestety autor historią Talmudu się nie zajmuje i dlatego nie widzi takich postaci, jak Szymon Sprawiedliwy, Hillel, którego szkoła wywierała przemożny wpływ na chrześcijaństwo. Nawet tam, gdzie się te jasne i jakby z marmuru wykute postacie dopraszają, a nawet domagają uwzględnienia, autor nie poświęca im ani wzmianki. Czyż można np. mówić o powstaniu Bar Kochby i nie wspomnieć ani słówkiem o tegoż powstania spiritus rector, sławnym uczonym i męczenniku rabbi Akibie? Szkoda, że autor nie korzystał, albo w każdym razie w skromnej tylko mierze, ze źródeł żydowskich Graetza i Dubnowa, bez których dokładne poznanie dziejów żydowskich jest niemożliwe, a których autor nigdy nie cytuje.

Na ogół epoka rzymska jest lepiej przedstawiona, bo tu autor miał najlepsze źródła starożytne. Ciekawe są wywody o początkach antysemityzmu, a wielce charakterystyczny liścik „rozwojowca“ aleksandryjskiego, kupca zachęcającego brata w Merkurym do bojkotowania Żydów. Do tej epoki miał autor Filona i Flawiusza, któremu zbyt wierzy, gdy chodzi o jego przeciwników politycznych, wojną z Rzymianami kierujących. Charakterystyka Żydów, a szczególnie bojowników wolności w zapasach z zaborczymi potomkami Romulusa, niewątpliwie korzystniej byłaby wypadła, gdyby autor był się mniej wpatrywał w

postać Józefa, zwyrodniałego epigona Hasmonejczyków, który był Żydem-głową, a więcej — w szlachetnego filozofa aleksandryjskiego Filona, który był Żydem — sercem.

## 18. Trylogia historyczna z czasów Drugiej Świątyni

Aż do śmierci walcz o prawa, a Bóg po  
twojej stronie będzie wojował.

Ben Sira 4,30.

Mimo ogromnego rozbitcia narodu żydowskiego w epoce rzymskiej i jego rozprószenia po różnych krajach świata starożytnego, spotykamy wszędzie u Żydów tę samą nieugiętą wolę do wytrwania w ojczyściej tradycji i do przeciwstawienia się wszelkim prądom, zmierzającym do jej zniweczenia. Pod tym względem nie ma różnicy pomiędzy Żydami z Jerozolimy, Aleksandrii czy Rzymu. Prawda, że pierwsi obwarowali się w twierdzy rodzimej kultury, a drudzy musieli z konieczności przyjmować różne pierwiastki kulturalne grecko-rzymskiego otoczenia; ale i ci ostatni zostali nie mniej wiernymi synami swojego narodu. Uczony tanaita Hillel w Palestynie, a żydowsko-hellenistyczny pisarz Filon Aleksandryjczyk, są obydwa oddani z całej duszy żydostwu. Oczywiście każdy na swój sposób. Ci dwaj mężowie są właśnie wykładnikami swojego społeczeństwa. A gdy duch prześladowczy opętał umysły możnych panów wszechwładnego Rzymu, dało żydostwo

całego imperium romanum dowód nieznaną w świecie antycznym stałości, o którą rozbiły się wszelkie zakusy potężnych Cezarów.

Jakby dla potwierdzenia prawdy o równym przywiązaniu wszystkich Żydów do odziedziczonych po ojcach skarbców swoistej kultury, wybuchły w szczupłym stosunkowo okresie czasu prześladowania Żydów na tle narodowo-religijnym po kolei w Italii, Egipcie i Judei. Postawa Żydów była w wszystkich tych krajach jednakowa. Z niesłychanym samozaparciem przeciwstawiali się zamysłom ciemiężców. W miarę wzmaganą się cierpień narodu rosła i rozpacz jego, ale nie zwałowała wola wytrwania. Bywało wprawdzie, że do duszy zakradły się wątpliwości: a może Bóg nas opuścił zupełnie? Ale i te wątpliwości nie osłabiły silnego postanowienia wytrzymania do końca. Mędrcy talmudyczni wyczuli podobną sytuację, wkładając w usta świętych męczenników z czasów okrutnego króla babilońskiego Nabuchodonozora następujące słowa: „A męczennicy rzekli: wiedz o tym, królu, zechce-li Bóg nas ocalić lub nie, my twoim bogom kłaniać się nie będziemy”<sup>1)</sup>).

## I

### OPATRZNOŚĆ CZUWA

Widownią pierwszych prześladowań religijnych w epoce rzymskiej stał się sam Rzym. Prześladowania nastąpiły z błahej przyczyny za panowania cesarza Tyberiusza. W Rzymie znalazło

się kilku niesumiennych Żydów, którzy wykorzystali łatwowierność arystokratycznej matrony rzymskiej imieniem Fulvia. Ta Rzymianka była jedną z tych, którzy, trwając w politeźmie, żywili jednak szczerą sympatię dla judaizmu i słałi dary do świątyni tajemniczego, bezkształtnego Boga w Jerozolimie. Otóż kilku oszustów spośród Żydów — a które społeczeństwo ich nie ma — postanowiło wyzyskać dobre intencje wspomnianej Fulvii. Podając, iż wybierają się jako pielgrzymi do Jerozolimy, wyłudziłi od Fulvii bogate dary przeznaczone dla Świątyni. Oszustwo zostało odkryte, a sprawa stała się bardzo głośna dzięki wysokiemu rodowi rzymskiej ofiarodawczyni. Aby pomścić występok kilku jednostek spośród Żydów, wydał ówczesny cesarz Tyberiusz edykt, skazujący wszystkich Żydów rzymskich na wygnanie. Było to w roku 19 po Chr.<sup>2</sup>)

Cztery tysiące żydowskich młodzieńców wzięto przemocą do rzymskiego wojska, po czym wysłano ich na Sardynię, rzymską Syberię, aby tam padli w walce z groźnymi zbójcami, mającymi w Sardynii swoje gniazdo, albo zginęli wskutek niezdolnych warunków klimatycznych. Jest to w historii żydowskiej pierwszy wypadek wygnania Żydów z jednego z krajów Diaspory, a owe przymusowe wcielenie żydowskiej młodzieży do armii rzymskiej przypomina żywo podobną „brankę” w Rosji w ubiegłym stuleciu. Historycy rzymscy podkreślają wyraźnie religijny charakter tych prześladowań Żydów za Tyberiusza<sup>2</sup>). Edykty Tyberiusza zmierzały bowiem, według świadectwa tych pisarzy, do zupełnego wytepienia

żydowskiego „zabobonu“ (superstitio), a rzeczona sprawa Fulvii była tylko pretekstem do wykonania niszczyielskich planów wobec żydostwa.

Jednakże sam Tyberiusz nie był, jak się zdaje, skłonny do religijnych prześladowań, gdyż one były sprzeczne z duchem polityki jego poprzedników, Cezara i Augusta, a owe nieszczęsne edykty wydał Tyberiusz z poduszczenia ministra Sejana. Gdy zaś wyszły na jaw intrygi i knowania Sejana przeciw swojemu dobroczyńcy Tyberiuszowi, a Sejan przypłacił życiem swoją niewdzięczność, ustały rychło prześladowania Żydów w Rzymie. Data śmierci Sejana, tj. rok 31 po Chr., była zarazem kresem cierpień Żydów rzymskich, gdyż sam Tyberiusz uznał bezpodstawność zarzutów podnoszonych przez zdradliwego ministra przeciw Żydom<sup>4</sup>).

Historii martyrologii Żydów w stolicy nadybrzańskiej poświęcił Filon osobną książkę, która jednak zaginęła. Tylko na podstawie wzmianek i aluzji, znajdujących się w zachowanych pismach historycznych tegoż autora, można po części odtworzyć treść i tendencje zaginionej książki. Otóż Filon przedstawił szczegółowo smutne zdarzenia z lat 19–31, kiedy to za sprawą Sejana dziesiątki tysięcy Żydów rzymskich musiały wziąć do ręki wędrowny kij i opuścić niegościnną Romeę, a kwiat żydowskiej młodzieży zginął na dzikiej Sardynii. Na dnie rzymskich prześladowań leżało, jak widzieliśmy, niesłuszne uogólnienie karygodnych czynów kilku występnych jednostek spośród żydowskiego społeczeństwa. „Żydzi wzajem za siebie odpowiadają” —



głosi zasada talmudyczna. Jest to jedyna zasada, zasada kolektywnej odpowiedzialności, jaką przejęli z Talmudu wrogowie Żydów wszystkich czasów. We wspomnianej książce wykazał Filon, że sam Tyberiusz uznał później niesłuszność uogólnienia zbrodni jednostek. Otóż czytamy u Filona: „Tym zaś, którzy zostali mianowani namiestnikami dla poszczególnych prowincji, polecił Tyberiusz uspokoić ludność żydowską, gdyż k a r a n i e w i n n a s p o t k a ć w s z y s t k i c h, l e c z t y l k o s a m y c h w i n o w a j a c ó w, a t y c h j e s t m a ł a g a r s t k a”.<sup>5)</sup>

Filon podkreślił również wierność Żydów wobec dynastii julijskiej. Zdaniem pisarza ścigał Sejan Żydów dlatego, bo dopatrywał się w nich przyszłych przeciwników w walce z panującą dynastią (Leg. ad C. § 160).

Jest wielce prawdopodobne, iż Filon podnosił również związek między poczynaniami Sejana a szykanami, jakimi równocześnie nękał Żydów palestyńskich okrutny namiestnik judejski, osławiony Piłat<sup>6)</sup>, o czym jest mowa również w innym historycznym piśmie Filona, w „Legatio ad Caium”.

Przewodnią ideą zaginionego traktatu historycznego przeciw Sejanowi było, że Opatrzność zawsze czuwa nad Izraelem, a gdy miara cierpień się przepełnia, zjawia się karząca Potęga boska (u Filona Dike=מרת-הדין), gnębiąc gnębieli narodu żydowskiego. Tragiczny koniec Sejana służył autorowi jako poświadczenie tej prawdy<sup>7)</sup>.

## GDY WŁADCY ŚWIATA SZALEJĄ

Księga, którą Filon napisał przeciw Sejanowi jest pierwszą z trzech ksiąg poświęconych współczesnym autorowi cierpieniom żydostwa w rzymskim imperium. Te historyczne pisma Filona można nazwać *t r y l o g i ą m ę c z e ń s t w a*. Pierwszą część trylogii poznaliśmy już, o ile pewne wzmianki i wskazówki w innych pismach Filona pozwalają na rekonstrukcję pierwszej księgi historycznej trylogii. Natomiast wieki przetrwały druga i trzecia część trylogii, tj. *In Flaccum* i *Legatio ad Caium*.

Obydwie te księgi zawierają w pewnej mierze opis tych samych zdarzeń, ale z tym, że w pierwszej, tj. *In Flaccum*, wszystko obraca się około postaci egipskiego namiestnika Flaccusa, podczas gdy w *Legatio* główną osobą jest cesarz Gajusz Kaligula. Ponieważ obydwie księgi były pomyślane jako pisma stanowiące same dla siebie całość, pewne powtórzenia były nieuniknione.

Przechodzimy do księgi *In Flaccum*. Aulus Avilius Flaccus został mianowany przez cesarza Tyberiusza namiestnikiem Egiptu z końcem roku 32, lub początkiem roku 33 po Chr. Jak długo żył posępny, lecz pokój i porządek miłujący cesarz Tyberiusz, odznaczał się Flaccus sprawiedliwością wobec całej, bez różnicy wyznania i narodowości, ludności egipskiej. Lecz ze śmiercią Tyberiusza (marzec 37 r.) wszystko się zmieniło. Sytuacja pogorszyła się jeszcze bardziej, gdy nowy cesarz Gajusz Kaligula zaczął ujawniać

swoje skłonności do okrucieństwa. Namiestnik Flaccus był bowiem dawniej wrogiem Gajusza i jego matki Agrippiny, żony Germanicusa i przyczynił się do jej zguby pod rządami Tyberiusza. Obecnie ogarnął strach namiestnika, gdyż przeżuwał, że Gajusz nie przebaczy mu grzechów niedawnej przeszłości. Strach okazał się złym doradcą namiestnika.

Filon bowiem opowiada nam, jak do pogrążonego w rozpacz namiestnika zgłosili się przywódcy tłumów aleksandryjskich. Oni to przyrzekli namiestnikowi wstawić się za nim u Gajusza celem uzyskania przebaczenia cesarza. Ceną tego wstawiennictwa mieli być Żydzi aleksandryjscy. I tak stanęła cicha umowa między Flaccusem a plebs aleksandryjską. Odtąd jest Fl. igraszką w rękę aleksandryjskich demagogów.

Kim byli ci prowodyrzy tłuszczy hellenistycznej Aleksandrii? Filon przesuwa przed naszymi oczyma całą galerię tych demagogów: Apiona, Lampona, Izydora i Dionyzjosa, przedstawiając ich jako ludzi bez czci i wiary, którzy umieją schlebiać tłumom i kierować nimi według upodobania. Tłumy stają się ślepym narzędziem swoich przywódców i są gotowe burzyć się, odgrażać i walczyć przeciw wszystkim, nie wiedząc o co. Stąd też wieczne niepokoje w Aleksandrii i stałe tarcia z władzą rzymską.

Filon jest daleko od tego, aby obwinić o rozruchy antyżydowskie — o czym później — całą grecką ludność Aleksandrii. Ci demagodzy byli właśnie tylko zgreczonymi Egipcjanami, którzy zachowali jeszcze dawną nienawiść Egipcjan do

narodu żydowskiego, podczas gdy prawdziwi Grecy gardzili nikczemną demagogią egipskich Greczyków.

Ta charakterystyka aleksandryjskich przywódców rozruchów antyżydowskich, budziła poważne wątpliwości u różnych uczonych (Willrich, Wilcken i in.). Wreszcie zaawansowali demagodzy aleksandryjscy na gorących patriotów greckich, którzy rzekomo walczyli z rzymskim najeźdźcą. Ponieważ Żydzi byli lojalni wobec rzymskiej władzy, stali się oni celem nienawiści greckich patriotów. Ten pogląd zyskał różnych zwolenników, zwłaszcza po odkryciu w egipskich papirusach tzw. **a k t ó w m ę c z e n n i k ó w**. W nich jest opowiedziane, jak przywódcy ludu aleksandryjskiego byli sądzeni na śmierć przez cesarza Klaudiusza za wywołanie krwawych rozruchów antyżydowskich w Aleksandrii. Jako prawdziwi bohaterzy nie proszą oskarżeni o łaskę cesarską, lecz wygłaszają patetyczne deklamacje o wolności i miotają słowa potępienia i pogardy pod adresem cesarza. Dlatego zostali ci „męczennicy” z biegiem czasu policzeni przez swoich zwolenników w poczet świętych...

Wprawdzie nikt już obecnie z uczonych nie wątpi, że „akta męczenników” są tylko pewnym rodzajem swobodnej twórczości literackiej, a tym samym nie mogą służyć jako źródło historyczne w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale sam fakt znalezienia takich aktów przyczynił się do wzmocnienia hipotezy o patriotyzmie wrogów żydostwa. I zaiste, gdybyśmy w naszym wypadku byli skazani wyłącznie na żydowskich autorów (Filon i Józef

Flawiusz), można byłoby wysunąć uzasadnione zastrzeżenia co do wspomnianej charakterystyki przywódców rozruchów i ich zwolenników danej przez Filona. Cóż, kiedy taką samą charakterystykę znajdujemy u nieżydowskich pisarzy<sup>8)</sup>. Co się zaś tyczy samych aleksandryjskich demagogów, należy wspomnieć, że wśród nich wodził rej osławiony raczej niż sławny gramatyk aleksandryjski Apion, którego znamy także z innych źródeł jako uosobienie demagogii, o czym będzie jeszcze mowa w związku z Legatio ad Caium.

Wynika z tego, że Filon nie przesadzał zbyt, przedstawiając przywódców partii antyżydowskiej jako niesumiennych krzykaczy. A co do „sanktyfikacji“ ukaranych później przez Klaudiusza inicjatorów krwawych rozruchów, to nikogo nie powinno dziwić. Albowiem i nam nie są obce przykłady, że karani przez władzę organizatorzy pogromów bywają otaczani przez pewne odłamy ludności aureolą bohaterstwa i świętości...

Z drugiej strony nie można zaprzeczyć, że patriotyczne hasła demagogów podziślały na jednostki spośród prawdziwych Greków, miłujących swoją ojczyznę, aleksandryjską polis. Oni nie mogli przebaczyć Żydom ich lojalności wobec rzymskiej władzy, tym bardziej, iż Żydzi zawdzięczali różne prawa i przywileje greckim Ptolemeuszom. Żydzi natomiast nie mieli powodu do tego, aby tęsknić za dynastią ptolemejską, gdyż ostatni władcy z tej dynastii nie bardzo przychylnie odnosili się do Żydów, a ostatnia władczyni Kleopatra okazywała im nawet jawną nienawiść. W każdym bądź razie wykorzystywali demagogzy ten naro-

dowy moment celem pozyskania dla mętnych spraw prawdziwych greckich patriotów, co im się prawdopodobnie udało przynajmniej w pojedynczych wypadkach.

Do momentu narodowego i, dodajmy, rasowego<sup>9)</sup> przyłączył się także moment religijny. Z jednej bowiem strony korzystali Żydzi z różnych praw obywatelskich, z drugiej zaś strony nie mogli wypełnić wszystkich funkcji obywatelskich w greckiej polis, o ile te funkcje były związane z kultem politeistycznym. I tak nie mogli Żydzi brać udziału w procesjach i uroczystościach ku czci bogom — opiekunom danej greckiej polis, czego właśnie domagano się od każdego obywatela w imię tzw. religii obywatelskiej (religio civilis)<sup>10)</sup>. Dla sposobu myślenia obywatela greckiej polis charakterystycznym pozostaje pytanie: jeśli wy, Żydzi, jesteście obywatelami Aleksandrii, dlaczego nie czcicie jej bogów?<sup>11)</sup>

Co więcej, Żydzi, którzy mieli różne potrzeby religijne, jakich przecież grecka polis nie mogła zaspokoić, zakładali sobie wszędzie własne żydowskie gminy. Te gminy tworzyły autonomiczne jednostki w obrębie danej polis, a więc: „państwo w państwie”.

Fakt istnienia gminy żydowskiej musiał budzić szczególną zawiść Greków w Aleksandrii. To miasto bowiem straciło autonomię komunalną za Augusta, a wszelkie interwencje u cesarzy w celu odzyskania własnego senatu i zgromadzenia ludowego spełży na niczym<sup>12)</sup>. W tym samym

czasie posiadali Żydzi własną gminę wyposażoną w różne przywileje.

Zazdrosnym okiem patrzali też Grecy na uroczyste zebrania Żydów po synagogach z okazji dni świątecznych, gdyż cesarze znieśli prawo zakładania organizacji klubowych i swobody urządzania zebrań, a tylko gminy żydowskie nie były objęte tym zakazem.

Niechęć wywołały także rozmaite p r z y w i l e j e Ż y d ó w, jak niestawianie się w sądzie w sobotę, zwolnienie od służby wojskowej, prawo wysyłania pieniędzy ze wszystkich prowincji rzymskich za granicę, tj. do Świątyni w Jeruzolimie. Grecy buntowali się przeciwko temu a u r r u m i u d a i c u m, ale cesarze bronili zawsze prawa Żydów do wysyłania obowiązkowych szekli do Jeruzolimy i zakazywali raz po raz edyktami konfiskaty „świętych pieniędzy” żydowskich przez rzymskich urzędników.

Pewną rolę odgrywały również n i e s n a s k i n a t l e ż y c i a g o s p o d a r c z e g o. Wprawdzie Żydzi zajmowali się wtedy w skromnej tylko mierze handlem czy lichwą, czego dowodzi brak wszelkich skarg i utyskiwań na handel żydowski w odkrytych papyrusach; jednakże jakieś tarcia i na tym polu były nieuchronne.

Także okoliczność, że wśród Żydów aleksandryjskich znajdowali się niektórzy wielcy bogacze, nie bez wpływu pewnie była na potęgowanie się nienawiści do Żydów. Naczelne miejsce wśród żydowskich bogaczy w Aleksandrii, zajmowała rodzina alabarchy, wysokiego urzędnika celnego,

jakim był w naszym okresie Żyd Lizymach Aleksander, brat Filona.

Ten Rotszyld aleksandryjski (ob. wyżej str. 191 nn.) miał też dostęp do rodziny cesarskiej. Takie odznaczenie Żyda drażniło zapewne „patriotów“ aleksandryjskich. Należy również przyjąć, że dom żydowskiego alabarchy, fundatora złotej bramy dla Świątyni jerozolimskiej, nie był wyjątkowym zjawiskiem w hellenistycznym Egipcie. Świadczy o tym choćby sławna synagoga, tzw. bazylika aleksandryjska, której ogromne rozmiary i bogactwa były przysłowiowe.

Wszystkie wymienione momenty dolewały oliwy do ognia nienawiści przeciw Żydom. Jednakże jak długo oko surowego cesarza Tyberiusza czuwało nad porządkiem i karnością w całym imperium, nikt nie śmiał zakłócić spokoju, lecz gdy nastąpił po nim słaby na ciele i umyśle Gajusz Kaligula, w Aleksandrii, owym wiecznym ognisku niepokojów, zakotłowało. Poskromione dotąd moce piekielne szukały ujścia. Był jakiś powód mógł doprowadzić do katastrofy, a taki powód rychło się znalazł.

Końcem lata roku 38 zawinął żydowski król Agrippa I do Aleksandrii po drodze z Rzymu do Judei. Agrippa przebywał dotychczas w Rzymie jako przyjaciel Gajusza. Gdy Gajusz został cesarzem, udzielił on Agrippie, swojemu staremu druhowi, godności królewskiej i władzy nad Judeą, zaś senat rzymski przyznał mu odznaki godności pretorskiej. Gdy świeżo ukoronowany Agrippa pokazał się na ulicach Aleksandrii w otoczeniu świty okrytej złotą bronią, okrutnie oburzył się



niesforny tłum Aleksandryczyków, jak gdyby każdemu z nich byli odebrali dziedziczną koronę królewską z dziada pradziada. Mimolodzy skorzy-  
stali skwapliwie z sytuacji i ułożyli odpowiednią sztukę mimiczną, w której składano hołd jakie-  
muś wariatowi, nazywając go po aramejsku, a więc językiem mówionym wówczas przez Żydów, mieszkających w krajach wschodnich, „marin”, tj. n a s z p a n, z wyraźną aluzją do żydowskie-  
go króla Agrippy.

A namiestnik Flaccus dziwną okazywał obojęt-  
ność wobec tego karygodnego błazeństwa, nie  
bacząc nawet na to, że Agrippa był przecież przy-  
jacielem cesarza, pretorem rzymskim i królem są-  
siedniej Judei. Ta nierozwaga Flaccusa miała przy-  
spieszyć jego upadek.

Rychlej niż stępały z rezygnacji namiestnik  
spostreegli się demagodzy, że ich postępek może  
na nich ściągnąć wielkie niebezpieczeństwo ze  
strony cesarza, i wpadli na iście szatański pomysł.  
W owym bowiem czasie ogarnął Gajusza obłęd  
wielkości i pragnął upodobnić się do samych bo-  
gów, a wreszcie ogłosił się Nowym Zeusem. Ruch-  
liwi demagodzy aleksandryjscy pojęli, że jest to  
nadmierzajna sposobność do przypodobania się  
nowemu bóstwu, a zarazem do obudzenia w ce-  
sarzu nienawiści do Żydów. Rzekomi patrioci  
greccy stawili pochopnie posągi na cześć Gajusza-  
Zeusa, a równocześnie usiłowali umieścić podobiz-  
ny cesarza po licznych w Aleksandrii synagogach.  
A gdy Żydzi przeciwstawiali się próbom profanacji  
świętych miejsc — co z łatwością z góry można

było przewidzieć, — ogłosili ich demagodzy buntownikami i wrogami cesarza rzymskiego.

Tę służalczość Aleksandryjczyków wobec oszalałego Gajusza należy mieć przed oczyma, aby nabrać prawdziwego wyobrażenia o „patriotyzmie” przeciwników żydowskich w Aleksandrii, skoro tego patriotyzmu bronili za naszych czasów poważni uczeni z gorliwością godną lepszej sprawy.

A co na to Flaccus? Dotychczas zachowywał się całkiem biernie. On nie uwzględnił wprawdzie skarg żydowskich mieszkańców miasta, ale także jawnie przeciwko nim nie występował. Obecnie dał się namiestnik porwać falam antysemityzmu, a w końcu zaczął sam prześladować Żydów. Nasamprzód wydał edykt, którym pozbawił Żydów praw obywatelskich. Te „aryjskie paragrafy” były niejako prawną podstawą do dalszych bezprawnych poczynań namiestnika. Podczas gdy dotychczas władze rzymskie zawsze respektowały świętość soboty żydowskiej, był Flaccus pierwszym rzymskim namiestnikiem, który zniósł ten przywilej Żydów, zmuszając ich do wykonywania różnych prac publicznych w dni sobotnie.

W 2. księdze De somniis § 123 n. opowiada Filon o jednym namiestniku, który prześladował Żydów i porwał się na nietykalność przykazań religii żydowskiej, a w szczególności na świętość soboty. Surowy urzędnik rzymski przeczuwał widocznie ważność instytucji sobotniej dla istnienia narodu żydowskiego, w myśl znanej wypowiedzi, że nie tylko naród żydowski utrzymuje sobotę, lecz także sobota utrzymuje żydowski naród.

Jakkolwiek Filon nie wspomina wyraźnie imienia bezwzględego namiestnika, nie ulega dla nas wątpliwości, że chodzi tu właśnie o Flaccusa. Chcąc Żydów tym boleśniej urazić, namiestnik posługiwał się następującą, ironicznie pomyslaną sofisteryą: „Jeżeli was wrogowie nagle napadną, lub wezbrana rzeka wystąpi z brzegów i wam ziemię zaleje, albo wybuchnie pożar, albo grom uderzy, albo nawiedzi was głód, mór, trzęsienie ziemi lub inne nieszczęścia, od ludzi lub od Boga, czyż będziecie siedzieli z założonymi rękoma... i nic nie uczynicie dla uratowania życia wbrew waszej woli? Czyż będziecie siedzieć w synagogach i urządzać zebrania uroczyste, jakby nigdy nic; czyż będziecie ślęczyć nad świętymi księgami lub marnować czas na długich dysputach i na objaśnianiu mądrości ojców? Wszak w tym wypadku porzucicie te wszystkie historie, aby ocalić życie własne i życie rodziców i dzieci. Otóż ja jestem dla was tym wszystkim: burzą, wojną, powodzią, gromem, głodem, morem i wszystko niszczącym trzęsieniem ziemi...”

Namiestnik opiera się w swojej złośliwości na znanej zasadzie talmudycznej, że o ile chodzi o życie ludzkie (שמך חקך), wolno, a nawet winno się przerwać spoczynek sobotni. Nie daremnie namiestnik obcował z błazeńskimi mimologami aleksandryjskimi. Im to zawdzięcza głupio dowcipny sofismat.

Skoro zaś sam namiestnik stanął otwarcie po stronie wrogów żydostwa, nic już nie stało na przeszkodzie demagogom, aby sobie dowolnie „pohulać” z Żydami. Rozpoczyna się więc pasmo

cierpień i nieszczęść żydostwa aleksandryjskiego. W grozą przejmującym opisie opowiada Filon w piśmie *In Flaccum* o najwymyślniejszych katuszach, jakimi rozjuszone tłumy dręczyły Żydów. Najprzód spędzono wszystkich Żydów do jednej ciasnej dzielnicy. Było to pierwsze przymusowe ghetto w starożytności. Jeżeli zaś przyłapano kogoś z Żydów poza obrębem tej dzielnicy, zabijano bez litości, paląc na stosie lub wbijając na krzyż. Okrucieństwa nie ustały w obliczu majestatu śmierci. Zwłoki wleczono po ulicach miasta wśród okrzyków radości szumowin społecznych, aż do zupełnego ich zniekształcenia, nie zezwalając, aby ofiary zostały zgodnie ze świętym i dla Greków obyczajem w grobie pochowane.

Rozwścieczony motłoch targał się również na kobiety. Przerażone niewiasty pędzono do teatru, gdzie urządzano z nimi osobliwe widowisko. Wobec zgromadzonej gawiedzi usiłowano zmuszać je do spożywania wieprzowiny, a te, które opierały się temu stanowczo, poddawano okrutnym torturom. Tak więc wróciły czasy Antiocha Epifanesa, kiedy podobne srożyły się prześladowania religijne, ale zamiast jednego tyrana syryjskiego nastąpiło teraz wielkie ich mnóstwo w postaci zezwierzęconych ludzi, krwi łaknących, których hasłem były mordy i pożogi.

Ale takie widowiska mogłyby znużyć wybredniejszych widzów; ażeby więc temu zapobiec, zaprowadzono pewne urozmaicenie, dzieląc tortury jakby na poszczególne akty, stosownie do rodzaju tortur. Antrakty wypełniano śpiewami i płasami,

wszystko zgodnie ze smakiem egipskich Greczynów.

A namiestnik był jakby bezwolnym narzędziem w ręku demagogów. Zrazu zaprosił przedstawicieli obydwu stron, rzekomo dla doprowadzenia ich do zgody, następnie zrzucił z siebie zupełnie maskę obłudy i kazał uwięzić członków żydowskiej rady gminnej (gerusia), ściągnąć z nich szaty i biczować w obecności wrogów. Przy tej haniebnej kaźni wielu słabszych wyzionęło ducha.

Ażeby uniemożliwić Żydom wszelką samoobronę, namiestnik wysłał do dzielnicy żydowskiej patrolę wojskową z nakazem przeprowadzenia ścisłej rewizji za ukrytą bronią. Nieokrzesani żołdacy trafil dłuży żydowską dzielnicę. A jakkolwiek rychło przekonali się, że Żydzi, nie spodziewając się tak nagłego wybuchu pogromów, nie przygotowali żadnej broni, mimo to żołnierze kontynuowali swoje poszukiwania, zwłaszcza w komnatach niewieścich...

Jednakże Flaccus mylił się, sądząc, że żydowską krwią zmyje swoje winy wobec rodziny cesarskiej. Raczej przypuścić się godzi, że właśnie wydarzenia aleksandryjskie zwróciły uwagę cesarza na dawnego wroga domu Germanika. Należy też przyjąć, że znieważony w Aleksandrii żydowski król Agrippa nie omieszkał przedstawić Gajuszowi samowolę namiestnika w należytych świetle. Wprawdzie Agrippa nie mógł chwilowo dużo pomóc aleksandryjskim Żydom, ale zdołał jeszcze bardziej zozydzić Flaccusa w oczach cesarza i tak przynajmniej pośrednio ulżyć cierpie-

niom żydostwa Aleksandrii. Bądź jak bądź, Gajusz przypomniał sobie dawną urazę do namiestnika i wysłał z Rzymu pewnego oficera imieniem Bassus z nakazem uwięzienia namiestnika i odstawienia go do Rzymu, gdzie miał się odbyć nad nim sąd o różne zmyślane zbrodnie, tylko nie o — zbrodnie prawdziwe. Przy wesołej uczcie został namiestnik zaskoczony i pojmany (w jesieni roku 38). Miała to być ostatnia biesiada Flaccusa.

Żydzi dopatrywali się w tym nagłym upadku aleksandryjskiego Hamana zapowiedzi lepszych czasów. Filon przekazuje nam modlitwę dziękczynną, jaką wzniesli Żydzi aleksandryjscy na wieść o klęsce Flaccusa:

„Nie radujemy się, o Panie, że wróg został ukarany, gdyż święte zakony nauczyły nas czuć po ludzku. Lecz Tobie składamy dzięki po sprawiedliwości, żeś się nad nami zlitował i ulżył trwałym i nieustannym katuszom” (In Flaccum § 121).

Wprawdzie można powątpiewać, czy Filon oddaje nam modlitwę aleksandryjskich męczenników z dosłowną wiernością, ale pewnym jest, że w tej modlitwie odzwierciedla się wysoki poziom etyczny, znamionujący Filona i w ogóle żydostwo hellenistyczne.

Tak więc podczas aleksandryjskich prześladowań dowiedli kulturalnie zhellenizowani Żydzi, iż nie ustępują Żydom palestyńskim pod względem siły przekonań religijnych i przywiązania do swego narodu, i że, przyswoiwszy sobie pierwiast-

tki greckiej cywilizacji, nie rozluźnili więzów, łączących ich z całością żydostwa.

W epilogu pisma *In Flaccum* opowiada Filon obszernie o losach Flaccusa po przybyciu do Rzymu. Ci sami Aleksandryjczycy, którzy dotychczas schlebiali uniżenie egipskiemu namiestnikowi, wystąpili teraz w Rzymie jako jego oskarżyciele i spowodowali, że Flaccus został skazany na wygnanie. Na odległej wyspie Andros, samotny i opuszczony, siedział dawny namiestnik, a przed oczyma jego ducha przesuwwały się obrazy minionych czasów. Szczególnie uporczywie raz po raz wracały w jego wyobraźni okropne sceny pogromów aleksandryjskich. Flaccusa trapiły przecucia, że czeka go jeszcze ciężka kara za to, iż dopuszczał, a nawet zachęcał, do owych strasznych wybryków. Namiestnik kaja się przed boskim Majestatem, ale za późno; mściwa Dike nie zna litości. Wyrok na Flaccusa był przypieczętowany. Niedługo później nasłał Gajusz z Rzymu siepaczy na Flaccusa, którzy uśmiercili go wśród okropnych scen, przypominających żywo katusze Żydów aleksandryjskich. „I tak zginął również namiestnik Flaccus, dając swoją tragiczną śmiercią świadectwo prawdzie, że boska Opatrzność czuwa nad narodem żydowskim.” Tymi słowami kończy się pismo Filona *In Flaccum*, a w nim zaznaczona jest wyraźnie tendencja pisma. Losy Flaccusa, jak losy Sejana o jednej i tej samej świadczą prawdzie.

W księdze *In Flaccum* widzieliśmy dwa główne momenty: 1) moment indywidualny, który wyraża się w kreśleniu postaci aleksandryjskiego namiestnika, jego rządów i tragicznego

końca i 2) m o m e n t o g ó l n y, tj. opis antagonizmu panującego między różnymi odłami ludności Aleksandryjskiej i wybuchłych na tym tle rozruchów. W podobny sposób plotą się dwa momenty, indywidualny i ogólny, w trzeciej części naszej trylogii, w „Legatio ad Caium”, w której miejsce namiestnika rzymskiego zajmuje rzymski cesarz, zaś akcja rozgrywa się na terenie Rzymu i Judei.

### III

#### FILOLOG KLASYCZNY JAKO „ŻYDOZNAWCA“

Filon nie opowiada nam, co się działo w Aleksandrii po usunięciu Flaccusa, od jesieni roku 38 do końca roku 39. Możliwe jest, że była o tym mowa w zaginionej części Legatio, gdyż i to pismo nie zachowało się w całości. Prawdopodobne jest, że z objęciem władzy w Egipcie przez nowego namiestnika Vitrasiusa Polliona nastąpił pokój i porządek w Aleksandrii. Żydzi czynili starania o pozwolenie na wysłanie poselstwa do cesarza z prośbą o przywrócenie im politycznych praw i religijnej swobody. Namiestnik opierał się temu długo, a tymczasem jesienią roku 39 wyprawił się cesarz na front zachodni (do Galii, Germanii i Brytanii), skąd wrócił dopiero w sierpniu r. 40. Wreszcie uzyskali Żydzi Aleksandryjscy wspomniane pozwolenie, a zimą r. 40 udało się żydowskie poselstwo do Rzymu, gdzie musiało czekać na powrót Gajusza jako „zwycięzcy” niezwykniętych Germanów. W ciągu kilku miesięcy pomimowolnego wyczekiwania w Rzymie



żydowscy posłowie starali się znaleźć dostęp do dworskich sfer, aby uzyskać ich pomoc w tej ważnej sprawie. Tak należy, moim zdaniem, wypełnić lukę w historycznych przekazach Filona. Dalszy ciąg zdarzeń z roku 40 znajdujemy w *Legatio ad Caium*.

Przed wszystkim trzeba zaznaczyć, że ten tytuł pisma tylko po części odpowiada jego treści i jest prawdopodobnie nieautentyczny. Sprawa poselstwa do Gajusza jest bowiem tylko epizodem w historycznym opowiadaniu, a odpowiedniejszy byłby tytuł *In Caium*, jak *In Flaccum*, a prawdopodobnie także tytuł 1. księgi trylogii brzmiał: *In Seianum* (*Eis Seianon*, jak *Eis Phlakkon*).

Podobnie jak w *In Flaccum* autor przedstawia również w *Legatio* w bardzo korzystnym świetle pierwsze miesiące panowania Gajusza. Zdawało się, że wrócił na ziemię złoty wiek ludzkości. Wszyscy poddani imperium płużyli sobie w błogim pokoju i ogólnej szczęśliwości. Filon przesadza nieco w opisie wspaniałych początków panowania Gajusza, aby przez kontrast tym lepiej unaocznić ogrom nieszczęścia, jakie spadło na państwo rzymskie po fatalnym zwrocie, który miał nastąpić w panowaniu Gajusza. Przyczyną tej zmiany była ciężka choroba Gajusza, z której się tylko z trudem podźwignął. Choroba zostawiła niezatarte ślady w duszy cesarza aż do kresu burzliwego żywota.

Filon daje nam dreszczem przejmujący opis zbrodni Gajusza, jakie nastąpiły po wspomnianej chorobie. Zrazu pozbywał się cesarz różnych członków rodziny i przyjaciół, którym zawdzięczał

swoje wyniesienie na tron cesarski. Oni bowiem używali swego czasu wpływów swoich na Tyberiusza, aby mianował Gajusza następcą tronu z pominięciem bliższych pretendentów do tej najwyższej godności. Ci wierni przyjaciele Gajusza musieli teraz życiem przypłacić tę przyjaźń. Były to pierwsze ofiary czarnej niewdzięczności cesarza.

W ślad za nimi szły dalsze mordy, proskrypcje, konfiskaty, następnie zboczenia płciowe i inne występki. Tak to grzęznął cesarz coraz głębiej w bagno moralnym, wyzuwając się stopniowo z wszelkich uczuć ludzkich. A gdy w końcu nie miał już w sobie nic z człowieka, został — bogiem...

A p o t e o z a w ł a d c ó w była przyjęta w Egipcie w epoce Faraonów i w Persji, gdzie padano na twarz przed „królami królów”, jak przed bogami. Aleksander Wielki zaprowadził tę c z o ł o b i t n o ś ć (προσκύνησις), w dosłownym znaczeniu tego wyrazu, w swoim otoczeniu, czym wywołał wielkie rozgoryczenie wśród Greków, uważających słusznie ten zwyczaj za barbarzyński i niegodny wolnych Hellenów. W epoce hellenistycznej zarówno władcy egipscy z rodu Ptolemeuszów, jak syryjscy z dynastii Seleucydów, przyjmują różne przydomki oznaczające ich boskość (tehos, epiphanes, soter itd.). Z drugiej strony wypada przyznać, że ubóstwienie władców hellenistycznych nie przyjęło nigdy tak barbarzyńskich form, jak ongiś w państwach orientalnych.

O ile chodzi o Rzym to Juliuszowi Cezarowi został przyznany po śmierci przydomek „boski” (divus) mocą uchwały rzymskiego senatu z r. 42 przed Chr. Ten przydomek zachował później

August, a tylko schlebiający mu poeci (Wergiliusz, Propertjusz, Horacy) nazywali go wprost „bogiem” (deus). Natomiast wznoszono Augustowi ołtarze i świątynie. Taka świątynia poświęcona bogu Augustowi pod nazwą Sebasteon (Sebastos= August) istniała nawet w palestyńskiej Cezarei nad morzem, gdzie ją zbudował żyd. król Herodes, oczywiście dla syryjsko-greckiej ludności tego miasta. Sam August był jednak bardzo wstrzemięźliwy i ostrożny pod względem własnej apoteozy, którą znosił chętnie, widząc w niej czynnik „państwowotwórczy”, ale nigdy sam nie żądał takich boskich honorów. Również Tyberiusz okazywał wielką w tej sprawie powściągliwość, a dopiero Gajusz Kaligula żądał pełnej apoteozy. Nie zadawalając się przydomkiem *d i v u s*, chciał uchodzić za *d e u s*, jako „Nowy Zeus”.

Manię wielkości Gajusza, jak widzieliśmy, postanowili wykorzystać demagodzy aleksandryjscy, ażeby z jednej strony uzyskać przebaczenie cesarza za obraźliwe traktowanie Agrippy, a z drugiej strony, aby podburzyć go przeciw „bezbożnym” Żydom, nie uznającym człowieka-boga. Apoteoza Gajusza, wstrętna w gruncie rzeczy samym Aleksandryjczykom, miała się odbyć kosztem Żydów, i rzeczywiście służyła za pretekst do krwawych rozruchów w r. 38 po Chr.

Początkiem r. 40, jak wspomniano, wyruszyło poselstwo żydowskie z Aleksandrii do Rzymu. Równocześnie przybyło do Rzymu drugie, greckie poselstwo, wysłane przez greckich mieszkańców Aleksandrii. Na czele żydowskich posłów, których było trzech, stał sam autor historycznej trylogii,

Filon z Aleksandrii. Był to mąż o duszy czystej, jak kryształ, o niepospolitych przymiotach ducha, głęboki myśliciel, miłujący pokój i harmonię życiową. Przywiązany serdecznie do żydostwa, uważał za największy ideał zespolenie dwóch kultur, żydowskiej i greckiej, w jedną wzniosłą syntezę. Jako człowiek o wysokosiężnych ideałach był jakby oderwany od spraw życia codziennego i niebardzo umiał się poruszać po śliskich drogach rzutkiej dyplomacji.

Istotnie przybywając do Rzymu nie potrafił Filon pozyskać dla sprawy żydowskiej wpływów dworaków cesarskich, a zwłaszcza cesarskiego towarzysza Helikona, który umiał stale trzymać Gajusza jakby w szponach swojej sugestii. Wprawdzie sam Filon stara się przedstawić Helikona jako zdecydowanego wroga żydostwa, który nie zaniedbywał żadnej sposobności, aby sączyć jad nienawiści do Żydów w serce Gajusza. Czytelnik odbiera jednak wrażenie, że Filon chce w ten sposób zasłonić poniekąd brak uzdolnienia dyplomatycznego. Wszak mimo licznych zabiegów nie udało mu się skaptować cesarskich dworaków dla sprawy Żydów Aleksandryjskich.

Czego nie dokazał Filon, to uzyskał łatwo przywódca posłów greckich, gramatyk Aleksandryjski Apion. Postać Apiona zaciekawia nas nie tylko jako naczelnego przedstawiciela Greków w tym sporze z Żydami, lecz także przede wszystkim jako głównego krzewiciela, choć nie twórcy, literackiego antysemityzmu w epoce hellenistycznej. Wpływ i znaczenie Apiona były snąc bardzo wielkie, skoro w pół wieku po jego śmierci uważał

Józef Flawiusz za konieczne napisanie apologii żydostwa pod tytułem *Contra Apionem*. Bliższe poznanie Apiona ułatwi nam zarazem poznanie innych aleksandryjskich „patriotów” greckich, których on głównie reprezentował w greckim poselstwie do Rzymu.

W znanym filologu aleksandryjskim Apionie zogniskowały się wszystkie błędy i przywary, właściwe parweniuszowi duchowemu. Nieznośna pycha, niepohamowana żądza sławy, błazeńskie kuglarstwo i bezgraniczna zarozumiałość — oto charakterystyczne cechy tego „uczonego” aleksandryjskiego. Apion zapewniał nieśmiertelność każdemu, z kim on raczył nawiązać listowną wymianę myśli. Donosi o tym rzymski pisarz Pliniusz Starszy we wstępie do *Historia Naturalis*. Wszyscy uczeni świata byli niczym w porównaniu z jego rozległą wiedzą i genialnymi zdolnościami — tak świadczył o sobie sam Apion. On to zbadał wszystkie tajniki nauki, a sam Homér objawił mu się we śnie, aby mu odsłonić arkana swojej twórczości<sup>13</sup>). Mimo tej arogancji, a może właśnie dzięki tej arogancji, Apion wywierał oszałamiające wrażenie na ludziach, zwłaszcza na bezkrytycznym tłumie<sup>14</sup>). Znalazły się nawet miasta greckie, które nadały Apionowi honorowe obywatelstwo. Apion bowiem nie zwykł chować mądrości pod korzec, a często objeżdżał liczne miasta z „naukowymi” odczytami<sup>15</sup>). Jednym słowem, był to demagog najczystszej krwi, strojący się w togę poważnego uczonego.

Apion byłby niechybnie poszedł w zapomnienie w ciągu wieków, gdyby nie jego teoretyczny

i literacki antysemityzm. Nie znaczy to, jakoby Apion był odkrył coś nowego w tej dziedzinie: ludzie tego pokroju co Apion nie grzeszą zbytnią inwencją, są oni częściej tylko „przeżuwaczami“ na polu nauki czy literatury. Takim przeżuwaczem był również Apion. Za jego czasów istniała już bogata literatura antysemityczna, do której mało mógł dodać, najwyżej mógł do niej wnieść nutę demagogii i osobistej zarozumiałości. Pod tym względem przewyższał on istotnie wszystkich poprzedników, jak Lizymacha, Apoloniusza Molona—mistrza Cycerona i innych.

Wszystkich tych teoretyków antysemityzmu stracił Apion w przepaść zapomnienia, gdyż on zebrał cały materiał, wypisawszy z nich wszystkie argumenty przeciw Żydom i żydostwu, tak że ich lektura stała się zupełnie zbyteczna. U Apiona można było znaleźć wszelkie zarzuty skierowane przeciw żydostwu, nie wyłączając oskarżenia o m o r d r y t u a l n y. Zresztą jak wielu „żydoznawców“ naszej doby, Apion miał bardzo słabe wyobrażenie o właściwym judaizmie. Słusznie powiada jeden z ojców kościoła: „Apion nienawidzi głęboko Żydów, nie znając żydostwa, ani starając się je poznać”<sup>16)</sup>. Przenikliwy cesarz Tyberiusz przejrzał marny charakter aleksandryjskiego filologa i przyczepił mu za nieznośne krzykactwo przydomek „brzdąkadło świata“ (cymbalum mundi)<sup>17)</sup>.

Charakterystyczne jest dla Filona, że nie wspomina nigdzie imienia Apiona w związku z jego poselstwem do Rzymu, jakkolwiek Apion stał na czele wrogiego poselstwa greckiego. O tej roli

Apiona dowiadujemy się z relacji Józefa Flawiusza. Filon chciał widocznie tym wymownym milczeniem okazać swoją pogardę dla aleksandryjskiego filologa klasycznego, który miał smutną sławę z tego powodu, iż ściągał majestat nauki w bagno demagogii. Gdyby Gajusz nie był zaślepiony manią samoubóstwienia, byłby mógł ocenić słuszność żydowskiej sprawy, porównując zacnego przedstawiciela Żydów aleksandryjskich ze samochwałtem Apionem, reprezentantem Greków. Ale przeciwnicy Żydów znali dobrze Gajusza i jego nadworny kreatory i zrozumieli, że nikt nie trafi lepiej do ich przekonania, jak właśnie obrotny i przewrotny filolog aleksandryjski.

\*

Posłowie doczekali się nareszcie powrotu Gajusza z zachodniego frontu w sierpniu r. 40. Po długich korowodach doszło w końcu do skutku posłuchanie u cesarza w jednym z cesarskich pałaców w okolicy Rzymu. Filon przedstawia z wielką sztuką tę historyczną audiencję. Nerwowo chory cesarz nie jest w stanie skupić swych myśli, choćby na krótki czas, aby wysłuchać żalów posłów żydowskich. Gajusz rzuca tylko pytanie, a nie czekając na odpowiedź, znika, pędząc od komnaty do komnaty i wydając różne zlecenia natury architektonicznej. Posłowie gonią za cesarzem już to w górę, już to w dół. Cesarz na chwilę przystanie, znowu rzuci pytanie, by znowu uciekać, nie wysłuchawszy do końca danych odpowiedzi i wyjaśnień.

Dziwną tę audiencję u cesarza-dziwaka po-

równywa Filon z jakąś sztuczką mimiczną czy farsą w teatrze. Pewien nowszy autor opierając się na opisie audyencji Filona daje nam jakby rekonstrukcję tej niesamowitej farsy, która miała zdecydować o losie milionów niewinnie cierpiących ludzi. „Tematem sztuki — to apoteoza cesarza. Treść poszczególnych scen stanowiły zarzuty cesarza, tyżące się różnych faktów, jako też obrona ze strony żydowskiej. Drwiny Aleksandryjczyków wnosili życia do poszczególnych scen. Zlecenia cesarskie odnośnie do szczegółów architektonicznych pałacu poprzedziały sztukę na akty. Główny aktor zmieniał stale miejsce, chodząc od komnaty do komnaty, a tym samym spowodował zmianę tła akcji dramatycznej“<sup>18)</sup>.

Pierwsze pytanie cesarza było, dlaczego Żydzi nie uznają go za boga i nie składają mu ofiar. A gdy Żydzi oświadczyli, że często ofiarowują na intencję cesarza, cesarz odparł, iż należy nie tylko dla niego, lecz także jemu składać ofiary. Zamiast słuchać dalszej argumentacji żydowskich posłów, Gajusz wyrzucił z ust słowa bluźnierstwa przeciw Bogu Izraela ku wielkiej uciechu Greków, a ku ogromnemu przerażeniu Żydów.

Drugie pytanie było, dlaczego Żydzi nie spożywają wieprzowiny. Grecy posłowie parsknęli śmiechem na ten „dowcip” cesarski, naruszając dworską etykietę, na co dworzanie musieli im zwrócić uwagę.

Wreszcie nastąpiło ostatnie, najważniejsze pytanie: na jakiej podstawie prawnej Żydzi opierają swoje obywatelstwo aleksandryjskie? To py-



tanie do dziś dnia nie znalazło zadawalniającej odpowiedzi, a winien jest temu w znacznej mierze cesarz Gajusz. On bowiem przerwał żydowskiemu posłom, nie zezwalając im na wygłoszenie prawniczych wywodów, do których byli przygotowani. Posłowie byli najprawdopodobniej zaopatrzeni w odnośne dokumenty prawno-polityczne dla poparcia swoich wywodów, jak to bywało zawsze w podobnej sytuacji. Te dokumenty są dla nas stracone, chyba że nowe odkrycia papirologiczne wydobędą je spod egipskich piasków.

W końcu odprawił Gajusz posłów, dodając, że Żydzi nie uznający jego bóstwa, zasługują raczej na współczucie, aniżeli na potępienie. Wśród kpin i wyzwisk towarzyszy Apiona opuścili Żydzi progi cesarskiego pałacu. Według Józefa Flawiusza pocieszał Filon obecnych tam Żydów rychłym upadkiem Gajusza, który śmiał plugawić swe usta bluźnierczymi słowy. Historyczne doświadczenie uczy bowiem, że wszystkich bluźnierców okrutny czeka los.

Proroctwo Filona sprawdziło się niezadługo, gdyż dnia 24 stycznia r. 41 zginął „Nowy Zeus“ gwałtowną śmiercią z rąk Kasjusza Chereasa.

#### IV

#### SZLACHETNY RZYMIANIN

Śmiercią tyrana została zakończona jeszcze inna bolesna sprawa, która toczyła się od roku z górą, a w ostatnich miesiącach wikała się coraz bardziej, aż w końcu przybrała nader ostry cha-

rakter. Jest to sprawa apoteozy Gajusza na gruncie Judei.

Podobnie jak Grecy aleksandryjscy postanowili także Syro-Grecy palestyńskiego miasta **J a b n e** (Jamnia) skorzystać z manii Gajusza, aby tym dotknąć swoich żydowskich współobywateli. W tym celu zbudowali ołtarz na cześć nowego boga. Żydzi z Jabne, nie mogąc znieść profanacji Świętej Ziemi, zburzyli ołtarz. Na to właśnie czekali ich wrogowie. W Jabne zawrzało: poganie tego miasta zatriumfowali, że wreszcie mają sposobność do porachunku ze zniechęconymi Żydami. Miasto Jabne było prywatną domeną cesarza, którą zawiadywał osobny prokurator. Ówczesny zawiadowca nazywał się Capito. Otóż Capito doniósł bezzwłocznie cesarzowi o tej żydowskiej „bezczelności”. Było to na końcu r. 39 po Chr. W związku z tym otrzymał namiestnik syryjski Petroniusz w zimie r. 39/40 nakaz cesarski, aby wznieść w Świątyni Jerozolimskiej posąg Gajusza jako Nowego Zeusa. W ten sposób chciał Gajusz pomścić obrazę swojej boskości w Jabne. Gajusz nie lękał się, że Żydzi będą się zachowywać spokojnie, przypatrując się biernie bezczeszczeniu Świątyni Wiekuistego. Dlategoż zawierał wspomniany rozkaz do Petroniusza zarazem polecenie przeniesienia do Judei dwóch rzymskich legionów, stojących obozem nad Eufratem.

To wszystko znowu żywo przypomina postępowanie Antiocha Epifanesa. Ale jakżeż zmieniły się czasy od Antiocha do Gajusza! Za Antiocha istniała partia odstępców, którzy wezwali syryjskiego tyrana do zgnębnienia swych własnych braci,

opierających się wszelkim zakusom politeistycznym; obecnie zaś żadnych zdrajców nie było. Podobnie jak w Rzymie i w Aleksandrii, nastąpił w Judei potężny odruch przeciw zamierzonym inowacjom. Znikły wszelkie różnice partyjne. Arystokratyczni Saduceusze, faryzejscy przywódcy mas, wzgardzony niesłusznie z powodu rzekomej obojętności religijnej lud wieśniaczy (am ha-arec) i ascetyczni Essejczycy — wszyscy zerwali się jak jeden mąż, aby złożyć życie w ofierze na ołtarzu ojczystej wiary. Jednym słowem: zamiast narodowych Makabeuszów za Antiocha, wystąpił za Gajusza, podobnego do tyrana syryjskiego nieładną okrutnością i nadludzką pychą, naród Makabeuszów.

A jak zareagował na to namiestnik syryjski?

Położenie było groźne. Niewykonanie rozkazu Gajusza mogło mieć niebezpieczne skutki, ale z drugiej strony znał on dobrze przywiązanie Żydów do swojej tradycji i wiedział, że bez przelewu niewinnej krwi niepodobna będzie wykonać cesarskiego rozkazu. Jednakże z początku Petroniusz ludził się nadzieją, że uda mu się nakłonić Żydów, aby zachowywali się biernie i nie usiłowali opierać się siłą ustawieniu posagu Gajusza w Świątyni. Była to nadzieja nikła, w którą sam Petroniusz nie wierzył. Ale namiestnik chciał wszystkiego wypróbować i w tym celu zaprosił starszą żydowską, aby przez nią trafić do ludu. Tymczasem wieść o zamiarach Gajusza rozeszła się z błyskawiczną szybkością po całym kraju, a mnogie tysiące ludzi z różnych stron Judei ruszyły do Ptolemais (Akko), miejsca chwilowego pobytu na-

miestnika, aby go błaganiami odwieść od wykonania strasznego rozkazu. Z tysięcy ust usłyszał Peironiusz zgodne słowa postanowienia, że raczej zginą, aniżeli by mieli dopuścić do shańbienia świętego Przybytku Wiekuistego. Ta manifestacja zrobiła potężne wrażenie na namiestniku. Odtąd dąży on tylko do tego, aby o ile możności sprawę odroczyć, choć był świadom niebezpieczeństwa. jakim grozi mu ze strony cesarza ta taktyka kunktatorska. Petroniusz był nawet zdecydowany poświęcić swoje życie dla narodu żydowskiego, gdy zajdzie tego potrzeba. Według Józefa Flawiusza miał on oświadczyć wyraźnie żydowskiej starszyźnie, iż jest gotów zginąć w obronie uciśnionych.

W ciągu całego roku 40 użył Petroniusz różnych wymówek i wykrętów, aby unikać katastrofy. Nasamprzód (wiosną r. 40) napisał do cesarza, że należy odroczyć ustawienie posągu w Świątyni ze względu na zbliżające się żniwa. Naród żydowski bowiem, doprowadzony do rozpaczki z powodu profanacji Świątyni, będzie zanieczyścił zbiory, co mogłoby mieć niepożądane następstwa nie tylko dla skarbu państwa, lecz także i dla samego Gajusza. Albowiem cesarz miał zamiar po powrocie z frontu zachodniego odbyć triumfalny pochód po krajach wschodnich wzdłuż Morza Śródziemnego, zaś spustoszona Judea nie mogłaby zdaniem Petroniusza dostarczyć żywności nader licznym towarzyszącym cesarzowi orszakom. I tak przeciągnęła się sprawa aż do lata, tym bardziej, że cesarz bawił na zachodzie.

Wreszcie nadszedł nowy edykt, w którym Gajusz przypomniał dawny nakaz. Petroniusz od-

był znów naradę ze starszszą żydowską, przybywając tym razem z Antiochii do Tiberias, i znowu przekonał się o niezłomnym postanowieniu Żydów do bezwzględnego wytrwania. Wieść o groźnej sytuacji w Judei doszła do Italii i zaskoczyła tam żydowskich posłów z Aleksandrii, którzy starali się właśnie wtedy o posłuchanie u Gajusza. Jak gromem porażeni zostali posłowie tą hiobową wieścią. Prześladowania aleksandryjskie wydawały im się czymś mało znaczącym w porównaniu z niebezpieczeństwem grożącym żydowskiej metropolii, a tym samym całemu żydostwu. Filon określa wyraźnie nieszczęście Żydów aleksandryjskich jako „prywatne” wobec ogólnej klęski grożącej Judei. Jest to rys bardzo znamienny dla stosunku zhellenizowanych Żydów do Macierzy Syjońskiej <sup>19)</sup>.

W tej ciężkiej chwili zjawił się z pomocą znany nam już żydowski król Agrippa. Dziwny ten człowiek, w którego żyłach mieszała się krew idumejska z krwią makabejską, już to brnął w bagnie życia hulaszczego i rozwiązał go jako potomek Herodesa, już to słuchał głosu krwi bohaterów makabejskich, będąc gotów do największych poświęceń dla żydostwa. Z narażeniem życia wstał się teraz Agrippa u cesarza, dawnego druha z czasów Tyberiusza, a wreszcie udało mu się uzyskać przyrzeczenie unieważnienia nieszczęsnego edyktu skierowanego do namiestnika syryjskiego Petroniusza.

Ale nie koniec na tym. Jeszcze raz musieli Żydzi palestyńscy odczuć całą zgrozę cesarskiego szafu autoapoteozy, jednakże już po raz ostatni.

Po szczęśliwej interwencji Agrippy u Gajusza nadszedł bowiem raport Petroniusza, w którym namiestnik przedstawił naprężoną sytuację w Judei i radził znowu odroczyć sprawę ustawienia posągu w Świątyni celem uniknięcia przelewu krwi. Gajusz nie posiadał się ze złości i miotał się w dzikim gniewie: Otóż ci krnąbrni Judejczycy odważają się naprawdę sprzeciwić się jego rozkazom i grozić powstaniem samemu „bogowi” rzymskiemu — przy cichym poparciu rzymskiego urzędnika? Miałżeby on, „Nowy Zeus”, ustąpić przed tym małym narodem szaleńców, podczas gdy wszystkie narody imperium bez szemrania uznały czcigodne jego numen? Natychmiast cesarz odnowił pierwszy rozkaz, a Petroniuszowi polecił odebrać sobie życie za nieposłuszeństwo. Była to c h w i l a bodaj że n a j k r y t y c z n i e j s z a w h i s t o r i i ż y d o w s k i e j.

Ale gdy ten fatalny węzeł gordyjski poplątał się beznadziejnie, został on nagle przecięty mieczem Kasjusza Chereasza, który uwolnił świat od srogiego tyrana. I tak sprawa aleksandryjska i palestyńska przybrały niespodzianie korzystny dla Żydów obrót. Ze sprawą palestyńską był związany los szlachetnego Petroniusza. Otóż szczęśliwym trafem namiestnik otrzymał wiadomość o zamordowaniu Gajusza o wiele prędszej, aniżeli wysłany wcześniej nakaz samobójstwa, albowiem burze morskie opóźniły o jakie dwa miesiące przybycie do Syrii okrętu, na którym płynęli wysłannicy cesarscy z owym złowrogim rozkazem. Tak więc szlachetny Rzymianin, który cierpiał razem z na-

rodem żydowskim, z nim razem został ocalony.

O zamordowaniu Gajusza i o początkach panowania nowego cesarza Klaudiusza opowiadał Filon w ostatniej części *Legatio ad Caium*, którą to część autor nazywa „Odśpiewem”, *Palinodia*. Ta część nam się nie zachowała, a opowiedziane wyżej szczegóły zaczerpnięte są z Józefa Flawiusza. Ponadto wiemy z odkrytych w ostatnich latach papirusów, że nowy cesarz Klaudiusz energicznie postąpił z pogromczykami aleksandryjskimi. Przywódcy rozruchów Izydor i Lampon ponieśli śmierć. Starsi gminy żydowskiej, a między nimi alabarcha Lizymach Aleksander, odzyskali wolność, zaś Żydom aleksandryjskim przywrócone zostały prawa, jakie posiadali przed tymi zaburzeniami.

W kołach aleksandryjskich „patriotów” powstały różne pogłoski o żydowskich intrygach, którym miał ulegać cesarz Klaudiusz. Sprawa nie jest pozbawiona pewnej pikanterii, gdyż w tzw. *aktach męczenników* jest wzmianka o jakiejś Żydówce, która miała usidlić dobrodusznego cesarza i nastroić go korzystnie dla Żydów. Mamy tu więc postać aleksandryjskiej Esterki, pewnie zmyślonej, jak jej młodsza polska siostrzyczka. Wreszcie ukarani przykładowie przywódcy krwawych rozruchów zostali policzeni przez tłumy w poczet świętych. Te ostatnie wypadki stanowiły bez wątpienia treść zaginionej *Palinodii* Filona.



Starajmy się obecnie ogarnąć całość historycznej trylogii Filona. Wszystkie części trylogii

mają jednolity charakter i wspólną tendencję. Trzej możni wrogowie żydostwa, Sejan, Flaccus i Gajusz Kaligula — oto główne osoby działające w tym historycznym dramacie. Oni to chcieli zgnać i wykorzeńić żydostwo, wydając wojnę judaizmowi. Tej jednakowej dążności trzech wrogów Izraela do wyplenienia żydostwa odpowiada jednaki ich koniec: Sejan zginął za sprawą Tyberiusza, Flaccus — na rozkaz Gajusza, a Gajusz — z rąk Kasjusza Chereasa. Nielepszy los czekał małych tyranów, przywódców motłochu aleksandryjskiego i Helikona, złego doradcę Gajusza. Ci wszyscy poświadczili tragiczną swoją śmiercią, że Bóg czuwa nad biegiem historii, gdyż historia świata to sąd nad światem. To jest główna myśl historiozoficzna, snująca się niby czerwona nić po wszystkich częściach historycznej trylogii.

W zachowanych dwóch księgach *In Flaccum* i *Legatio* zaznacza się ta sama metoda uwypuklenia przewrotności głównych osób działających, Flaccusa i Gajusza, drogą kontrastu z ich życiem poprzednim. Flaccus był wzorowym namiestnikiem za życia Tyberiusza, a Gajusz był idealnym władcą w początkach swego panowania. Trudno orzec, czy w zaginionej księdze o Sejanie ta sama metoda kontrastów była zastosowana.

Obydwie zachowane części trylogii odznaczają się jasnością i wyrazistością opisu. Mamy przed sobą ludzi żywych, działających konsekwentnie i zgodnie z raz powziętym planem, poznajemy zarówno ich pobudki wewnętrzne, jak i oddziaływające na nich czynniki zewnętrzne. Spośród żydowskich postaci zasługuje na szczególną



uwagę król Agrippa i sam autor trylogii.

A g r i p p a jest przedstawiony jako typ bardzo zeświecczonego Żyda. Jest on dosyć oddalony od gorącej i serdecznej wiary swoich ziomków palestyńskich, ale nie tym mniej jest on przywiązany do swojego żydowskiego społeczeństwa, którego cierpienia głęboko odczuwa. Agrippa gotów jest zrzec się dopiero co uzyskanej godności królewskiej dla ocalenia swojego narodu. Mimo że żydostwo Agrippy jest dość eterycznej natury, czuje on wielki pietyzm dla Świątyni, a wiadomość o jej zamierzonej profanacji do głębi go wstrząsa. Zapominamy na chwilę o jego mało budującej przeszłości, a przed nami staje godny potomek Makabeuszów. Pojmujemy, jak palestyńscy rabini mogli w takiej chwili wypowiedzieć do członka znienawidzonej dynastii herodejskiej owe znaczące słowa: „Tyś nasz brat” (Tosefta Sota VII,27).

Drugą zajmującą postacią żydowską jest sam F i l o n. On wprawdzie nie dużo o sobie opowiada, ale w sposobie przedstawienia rzeczy odsłaniają nam się duchowe zalety męża. Odczuwamy jego niezachwianą wiarę w ideę sprawiedliwości dziejowej, serdeczną miłość do uświęconej wiekami tradycji. W szczególności jest on głęboko przekonany o wyższości żydowskiego monoteizmu etycznego nad politeizmem, który uważa za źródło różnych niedomagań natury etycznej. Jako Żyd kulturalnie zhellenizowany czuje się on pełnym obywatelem aleksandryjskiej polis, tym bardziej iż pochodzi sam ze starej arystokratycznej żydowskiej rodziny, mającej swą tradycję na gruncie

hellenistycznego Egiptu ; a jednak Syjon jest drogi jego sercu. Wszak to święta metropolia całego narodu żydowskiego !

Co się zaś tyczy nieżydowskich postaci to na pierwszy plan wysuwa się postać Gajusza, przedstawiona z psychologiczną wnikliwością. Możemy śledzić stopniowe pogorszenie się stanu psychicznego cesarza na tle choroby nerwów, aż wreszcie wycieńczonego przeżyciami zwyrodniałego władcę opanowuje „boski szał” i staje się niebezpieczny dla otoczenia i dla siebie samego. Mania wielkości i autoapoteoza są wyrazem beznadziejnego stanu umysłowego zbrodźca na tronie Cezarów. Autor odczuwa także tragizm nieszczęśliwego cesarza, a w jego opisie okropnych czynów Gajusza pobrzmiewa zarazem jakaś subtelna, nieuchwytna nuta współczucia. Podobnie autor nie odmawia współczucia okrutnemu namiestnikowi Flaccusowi. Prawda, Flaccus miał na sumieniu dużo niewinnych ofiar, ale on sam był ofiarą fatalnych okoliczności.

Autor przedstawia nam nadto szereg wyzuty z sumienia demagogów, którzy dążą zawsze do mącenia zgody i do szerzenia nienawiści wśród różnych odłamów ludności wspólnej polis. Nędzny urzędniczyna lzydor, „krwawy skrobipiórko” (kalamosphaktes) Lampon, chytry dworak Helikon i marny aktor Apelles — ci wszyscy apostołowie nienawiści stają przed nami jakby z obnażoną duszą, z której możemy czytać nیکczemne myśli i zamysły, plód podłych instynktów. Czytelnika ogarnia czasem zdumienie, że ci ludzie tak bardzo przypominają niektóre postacie współ-

czesnych demagogów. Zaiste nieśmiertelna jest —  
złość ludzka.

Należy dodać, że historyczne pisma Filona mają niepoślednie znaczenie dla dziejów tej epoki w ogóle. I tak dowiadujemy się z *Legatio ad Caesium* o różnych szczegółach, odnoszących się do życia Gajusza, których nie znamy z innych źródeł. Bardzo pouczająca jest również charakterystyka cesarza Tyberiusza u Filona. Stanowi ona poważną korektywę do charakterystyki tego władcy danej przez Tacyta i Swetoniusza. Ci rzymscy pisarze przedstawiają Tyberiusza jako człowieka przewrotnego, mściwego i ponurego mizantropa. Filon natomiast podnosi niektóre dodatnie rysy tego cesarza, nie pomnąc krzywd, jakie czynił Żydom rzymskim za czasów wszechwładnego ministra Sejana. Tak więc badacz historii i kultury antycznej znajdzie niejedną podniętą do bliższego zapoznania się z tymi pismami Filona. Jednakże główne ich znaczenie polega na tym, iż są dokumentem nieugiętego hartu ducha narodu żydowskiego i niezniszczalnej woli do utrzymania się na widowni życia historycznego. Wiara w Opatrzność podsyca stale i ożywia tę wolę. Prawda, że działanie Opatrzności nie zawsze jest widoczne śmiertelnemu oku. Boskie młyny wolno miała — powiada greckie przysłowie, a to właśnie jest tragedią tych, którzy cierpią za ideę. Lecz wtedy rodzi się etyczny patos cierpienia, niby *katharsis* wielkiego dramatu dziejowego. Wyrazem tego jest przytoczone już zdanie talmudyczne: **w i e d z c i e, w ł a d c y ś w i a t a, i ż — o c a l i - ż e B ó g c z y n i e — w a -**

s z y m b o g o m k ł a n i a ć s i ę n i e  
b ę d z i e m y.

---

1) Midrasz Tanchuma ed. Buber, Behaalothcha 16.

2) Józef Flawiusz, Starożytności XVIII 3, 5.

3) Tacyt Annales II 85; Swetoniusz, Vita Tib. 36.

4) Filon, Legatio ad Caium § 159 n. W zaginionej książce Filona, którą pisał przeciw Sejanowi, wykazał on ścisły związek między intrygami Sejana a prześladowaniami rzymskimi. Filon jako współczesny tym wydarzeniom był pewnie dobrze o tym poinformowany. Odmienne zdanie Mommsena (Römische Geschichte V<sup>1</sup>, 498) mało tu znaczy.

5) Legatio ad Caium § 161.

6) Wynika to ze słów Euzebiusza (Hist. Eccl. II 5, 7). Por. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I<sup>4</sup> 492, 147 i II 857, 62.

7) Por. pierwsze i ostatnie słowa książki Filona „Ila Flaccum”.

8) Opis Filona zgadza się z odnośnym sądem innych grecko-rzymskich pisarzy, jako to: Curtius IV 5 Seneca ad Helviam 19,6; Ammianus Marcellinus XXII 11 i Dio Cassius XXXIX 58.

9) Już antysemita antyczny operował argumentami rasowymi. Podczas gdy Żydzi uważali siebie za naród wybrany, twierdzili antysemita, że Żydzi należą do narodów barbarzyńskich i że są z natury najmniej uzdolnieni ze wszystkich barbarzyńców (aphyestatoi tôn barbarôn), Józef Flawiusz, Contra Apionem II 12. Jednakże na ogół ma moment rasowy podrzędne znaczenie w starożytnym antysemityzmie. Por. Johannes Leipoldt, Antisemitismus in der alten Welt (Leipzig 1933). 17 — 20.

10) Za analogię może nam posłużyć religijny charakter związków cechowych w średniowieczu, który objawiał się podobnie w wspólnych procesjach, sztandarach z podobiznami

świętych itd. Żydzi chcący należeć do ogólnych cechów miejskich napotykali na nieprzewyciężone trudności.

11) Józef Flawiusz, *Contra Ap.* II 65.

12) O tym pouczają nas odkrycia papirologiczne, jak słynny list Klaudiusza i dokument znaleziony w r. 1930, ogłoszony w *Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie*, fasc. 25.

13) Plinius, *Hist. Nat.* XXX, 26.

14) Gellius, *Noctes Atticae* V, 14.

15) Seneca, *Epist.* 88.

16) Clemens Alexandrinus *Hom.* V, 2.

17) Plin. j. w. praef. 25. Pliniusz dodaje, że należałoby go raczej nazwać: doboszem (właściwie: bębnem) własnej chwały: *propriae famaē tympanum*.

18) August Bludau, *Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandrien*, str. 85

19) Filon był pierwszym, który stawil wyraźne pytanie, czy Żyd może być patriotą kraju, w którym korzysta z praw obywatelskich, nie sprzeniewierzając się ojezyźnie syjońskiej. O jego teorii podwójnej ojezyzny por. moją książkę pt. *Filon z Aleksandrii* str. 33.

## 19. Czego uczą nas synagogalne wykopaliska w Galilei?

Pierwsze wykopaliska synagog galilejskich datują się od połowy ubiegłego stulecia. Jednakże dopiero w ostatnich dziesiątkach lat dziewiętnastego wieku zaczęto prowadzić tę pracę wykopaliskową w sposób systematyczny, odkąd na jej czele stanęli wybitni niemieccy uczeni z odpowiednim archeologicznym wyszkoleniem (Hölscher, Schuhmacher i inni). Epokową stała się działalność inżyniera Kohla i prof. Watzingera, którzy przeprowadzili szereg wykopalisk według szeroko zakrojonego planu z ramienia „Deutsche Orientgesellschaft”, a owocem działalności tych dwóch zasłużonych mężów jest podstawowe dzieło: Kohl-Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa* (Leipzig 1916). W latach powojennych zajęli się tą pracą po kolei Francuzi i Anglicy, a zwłaszcza O. O. Franciszkanie i Dominikanie. Im to zawdzięczamy odkrycie synagog w Kefar-Nachum (Tel Chum), Chorazin itd. Do odkrycia synagogi w Chorazin przyczynił się w dużej mierze „Departament Starożytności rządu palestyńskiego”<sup>1)</sup>.

Udział Żydów w tej pracy był tylko pośredni i ograniczał się do publikacji wyników pracy Niemców, Francuzów lub Anglików. Przyczynek uczonych żydowskich do lepszego zrozumienia

znaczenia wykopalisk dla historii kultury, zazna-  
czył się głównie na polu interpretacji materiału  
epigraficznego. Badaniom odnośnych napisów,  
zwłaszcza aramejskich, poświęcone są prace zna-  
nych uczonych żydowskich, jak Krauss, Margulies  
Uri, Sukiennik, a przede wszystkim prace S. Kleina,  
prof. Uniwersytetu Hebrajskiego, który jako autor  
palestyńsko-żydowskiego „Corpus Inscriptionum“  
jest szczególnie powołany do zabierania głosu w  
zawiłych zagadnieniach epigraficznych.

Ogółem biorąc był dotychczas udział Żydów  
w całej pracy wykopaliskowej bardzo skromny,  
aż wreszcie wystąpił Uniwersytet Hebrajski w  
Jerozolimie z własną inicjatywą, a szczęście było  
łaskawe dla tej pierwszej inicjatywy ze strony  
żydowskiej.

W końcu grudnia 1928 roku, zawiadomili ko-  
loniści żydowscy z Beth-Alfa Uniwersytet Hebraj-  
ski, iż przy kopaniu kanału natknęli się na szczątki  
starej ruiny, a za kilka tygodni przybyła komisja  
naukowa, wydelegowana przez U. H. do tej  
miejscowości i od razu przystąpiła do pracy pod  
kierunkiem archeologa E. L. Sukiennika. A oto  
mamy przed sobą piękne dzieło Sukiennika<sup>2)</sup> za-  
wierające opis znalezisk archeologicznych i cenne,  
choć niezawsze całkiem przekonujące, objaśnie-  
nia tak architektoniczne, jak i archeologiczne i  
epigraficzne.

Na czym polega ważność wykopalisk synagog  
galilejskich w ogóle, a wykopalisk z Beth-Alfa w  
szczególności pod względem kulturalno-hisorycz-  
nym? Na to pytanie postaram się pokrótce odpo-  
wiedzieć w następujących wywodach.

## 1) S T Y L

Po pierwsze charakterystyczny jest dla galilejskich synagog jednolity styl. Synagoga ma trzy nawy, jedną główną i dwie poboczne przedzielone kolumnadą. Niektóre kolumny mają głowice w stylu jońskim. Synagoga galilejska była więc typową bazyliką, w którym to stylu była zbudowana według Talmudu owa słynna synagoga aleksandryjska, o której mówiono, iż była chlubą Izraela. Fakt ten ma doniosłe znaczenie dla ogólnej historii kultury. Chodzi mianowicie o prawzór stylu budowy najstarszych kościołów, które są również bazylikami. Wobec przytoczonego faktu, iż synagoga aleksandryjska była jeszcze w epoce Drugiej Świątyni zbudowana w stylu bazyliki, a wszystkie synagogi galilejskie, zarówno starsze (np. z Kefar-Nachum), jak późniejsze (np. z Beth-Alfa, V w. po Chr.) ten sam styl wykazują, skłaniają się obecnie prawie wszyscy uczeni do zdania, iż prawzorem dla stylu kościelnego była starożytna synagoga<sup>3)</sup>. Nie dziwota, skoro instytucja synagogalna była w ogóle wzorem dla kościoła chrześcijańskiego. Przejmując więc z judaizmu całą instytucję kościelną, pierwsi chrześcijanie naśladowali również zewnętrzną stronę żydowskiego prototypu.

## 2) „KIERUNEK ORIENTACYJNY“

Inne szczegóły są dlatego ważne, bo pouczają nas o tym, że obowiązujące obecnie normy talmudyczne były jeszcze w opoce samego Talmu-



du dosyć płynne, a trzeba było wielowiekowej pracy talmudystów, ażeby one uzyskały wszędzie moc wiążącą. Tak się ma sprawa z „k i e r u n k i e m o r i e n t a c y j n y m” w budowie synagogi. Ten kierunek miał później uzyskać znaczenie symbolu drogiego całemu żydostwu. Przypomnę tylko, że Mahomed zarządził zrazu kierunek przy modlitwie, tzw. Kibłę, ku Jerozolimie, spodziewając się w ten sposób pozyskać Żydów, możliwych wówczas w Arabii; a gdy doznał pod tym względem rozczarowania i postanowił zerwać z „krynąbrnymi” Żydami, zmienił Kibłę jerozolimską na mekkańską.

Otóż sami Żydzi w Palestynie nie przestrzegali jeszcze ściśle „Kibli” jerozolimskiej, zwłaszcza o ile chodzi o starszą epokę talmudyczną. I tak mają synagogi w Kefar-Nachum, Chorazin, Meron i inne kierunek północny, mimo że względem Jeruzolimy byłby wymagał południowego kierunku orientacyjnego<sup>4)</sup>. Natomiast jest synagoga w Beth-Alfa zbudowana prawidłowo zgodnie z „Kiblą” jerozolimską.

### 3) EZRATH-NASZIM (PRZEDZIAŁ DLA KOBIET)

Synagoga w Beth-Alfa zna już g a l e r i ę d l a k o b i e t. Pod tym względem była to synagoga, jak zresztą i inne synagogi galilejskie, bardziej konserwatywna niż synagogi Żydów babilońskich, które nie miały takiej galerii. Należy bowiem uprzytomnić sobie, że we wczesnej epoce Tanaitów kobiety brały jeszcze czynny udział w nabożeństwie gminy, a nawet recytowały Torę publicznie w domach modlitwy<sup>5)</sup>. Także w epoce

Amorejów w IV wieku nie znają jeszcze galerii dla kobiet, a gorliwi Amoreje, jak rab Abaje i Raba, kładą trzciny i podobne przedmioty między miejscami przeznaczonymi dla mężczyzn a miejscami dla kobiet jako „linię demarkacyjną” 6). Otóż w synagogach galilejskich zachowały się ślady galerii z trzech stron, 7) z czego można wnioskować, że kobiety nie modliły się tam razem z mężczyznami, gdyż dla nich zapewne były przeznaczone te galerie.

#### 4) A L M E M O R

Obecnie bywa dosyć często, że w gminach żydowskich wybuchają konflikty i długotrwałe spory o miejsce trybuny, A l m e m o r (z arabskiego al-minbar — kazalnica; po heb. בימה, ריבון) w synagodze. Sprawa przedstawia się mianowicie tak, że Talmud nie zawiera co do tego żadnych przepisów; widocznie z tej prostej przyczyny, iż nie przywiązano do tego żadnego znaczenia. Tak postępuje i kodyfikator Józef Karo, który również całą tę sprawę pomija w „Szulchan Aruch”. Dopiero glossator Mojżesz Isserles (Szulchan Aruch I 150,6), urgując z właściwą sobie przesadnością słowa Majmonidesa, orzeka, że trybuna musi być w środku synagogi. Tego stanowiska Isserlesa, zwanego „Rema”, bronią obecnie „ortodoksi” z gorliwością godną poważniejszej sprawy.

Jak to było w starożytności? Otoż w bazylice aleksandryjskiej była trybuna istotnie w środku, ale tylko dlatego, że była to świątynia ogromnych rozmiarów, a głos chazana byłby nie docho-

dził do tylnych miejsc, gdyby trybuna była ustawiona obok arki przymierza (ארון הקודש) naprzeciw wejścia. Natomiast w małych synagogach była trybuna prawdopodobnie obok arki przymierza, co dało wszystkim obecnym o wiele lepszą perspektywę i możliwość widzenia chazana przy wszystkich czynnościach liturgicznych.

Tak to było i w Beth-Alfa. A więc o tej całej kwestii, która stała się w naszych czasach kością niezgody wśród członków gmin żydowskich, decydował często praktyczny wzgląd na perspektywę i akustykę..

#### 5) ORNAMENTYKA

Największa jednak doniosłość galilejskich wykopalisk dla historii kultury leży, zdaniem moim, na polu o r n a m e n t y k i. I tu okazuje się, że nie wolno patrzeć na tę epokę z punktu widzenia wyłącznie talmudycznego, jak się to działo dotychczas, wskutek zupełnego prawie braku innych żydowskich źródeł do tej epoki. Ci więc, którzy sądzili, że Talmud był jedyną wyrocznią w życiu Żydów tzw. okresu talmudycznego, zostaną wykopaliskami galilejskimi pouczeni, iż życie szło często innym korytem. Co więcej, nawet mędry Talmudu nieraz sami dali się porwać ogólnemu prądowi, jakby zapominając o surowych normach rabinicznej halachy.

Nie tu miejsce na roztrząsanie halachicznej kwestii, w jakiej mierze tworzenie podobizn istot żyjących było dozwolone. W różnych czasach różne były poglądy talmudystów na tę kwestię <sup>8)</sup>. Ale najliberalniejsi nawet uczeni talmudyczni nie

posunęli się tak daleko, aby zezwolili na tworzenie ludzkich podobizn we formie wypukłej. Tymczasem wykopaliska galilejskie posiadają taką właśnie w Talmudzie zakazaną ornamentykę. Albowiem prócz rozwiniętej już wówczas bogatej symboliki żydowskiej (Menora, Lulab, Szofar itd.) zawierają wykopaliska także różnorodną ornamentykę zwierzęcą i ludzką.

Z biegiem czasu wytworzyła się pewna tematyka biblijnych motywów, która znowu wywierała silny wpływ na ornamentykę starokościelną. Najbardziej ulubione były następujące motywy spotkane zarówno w galilejskich synagogach, jak i w starych kościołach: ofiarowanie Izaka, Daniel w lwiej jamie, a przede wszystkim przyjął się **a s t r o n o m i c z n y**<sup>9)</sup> **m o t y w** w postaci zodiaku.

Te motywy znajdują się także w Beth-Alfa, gdzie, prócz Cherubimów nad arką przymierza (ארון הקודש), zachowała się w świetnym stanie mozaika przedstawiająca wspomniane tematy biblijne i astronomiczne. A więc w związku z potopem mamy Noego z rodziną, jako też różne zwierzęta chroniące się w wielkim popłochu do arki przed nadciągającą nawałnicą. Ta scena zachowała się szczególnie dobrze w miejscowości Geresz. Scena zaś ofiarowania Izaka jest dobrze zachowaną w Beth-Alfa, gdzie widzimy Abrahama, Izaka, anioła i dwóch młodych niewolników (z odkrytą głową!). To wszystko trudno pogodzić z odnośnymi surowymi przepisami talmudycznymi, jak to przyznają Elbogen, Krauss i inni. Z czego

wynika, że najmniej „talmudycznie” żyła sama epoka talmudyczna.

Pod względem zachowanej ornamentyki ma Beth-Alfa przewagę nad wszystkimi dotychczasowymi wykopaliskami. Należy bowiem zaznaczyć, że ozdobnicze części w innych odkopanych synagogach są bardzo zniszczone, a wszelkie oznaki (jak ślady zacierania i wyskrobania) przemawiają za tym, iż mamy tu do czynienia z rozmyślnym wandalizmem. Według przypuszczenia Sukiennika sami Żydzi niszczyli później w epoce Gaonów dzieła „bezbożnych“ Żydów epoki Talmudu. To nie jest wykluczone, choć można również przyjąć, że to fanatyczni Arabowie dokonywali w epoce gaońskiej tej roboty niszczycielskiej. Jedynie Beth-Alfa stanowi pod tym względem wyjątek. Mozaika w Beth-Alfa wykonana stosunkowo późno, bo dopiero w VI w., jak wskazuje grecki napis — (sama synagoga była o wiele starsza) — ocalała dzięki trzęsieniu ziemi! I tak dziwnym rzeczy porządkiem zawdzięczamy najlepiej zachowaną ornamentykę synagogalną katastrofie żywiołowej.<sup>10)</sup> Nietknięta rękami fanatyków wierna ziemia galilejska, oddała szczątki skarbów z Beth-Alfa teraźniejszym chalucom, jako prawowitym potomkom owych nieznanych Galilejczyków, którzy choć sami ubodzy, nie szczędzili wydatków na upiększenie domu Bożego, czy „domu pokoju” (בית שלום), jak to wtedy pięknie mówiono w biednej zapewne miejscinie w Emek Izrael.

Chlubą dotychczasowych wykopalisk galilejskich jest mozaika głównej nawy synagogi z Beth-Alfa, przedstawiająca wspomniany obraz

## Z o d i a k



Mozaika ze synagogi w Beth - Alfa

zodiaka. Ramę całego obrazu mozaikowego stanowi czworobok, który zawiera dwa koła współśrodkowe. Wewnętrzne koło wypełnia rydwan zaprzągnięty w cztery rumaki, na którym to rydwanie siedzi postać personifikująca Słońce. Rydwan wyłania się widocznie z mroków nocy, na co wskazują rozsiane po firmamencie gwiazdy. Nad głową Szemesz-Heliosa unosi się promieniejąca w dal aureola.

Zewnętrzne koło mieści w sobie dwanaście konstelacji (מולות), przedstawionych symbolicznie zgodnie z tradycyjną alegorystyką (owca, wół, bliźnięta itd.). Robota na ogół słabsza, aniżeli koło wewnętrzne, choć i tam figury noszą piętno archaicznej sztywności.

Że nad mozaiką pracowało kilku ludzi, wskazuje wykonanie bardzo niejednolite, zwłaszcza o ile chodzi o figury wypełniające kąty wspomnianego czworoboku. W czterech kątach znajdują się personifikacje czterech pór roku (תקופות), z których najudatniczsza jest postać mająca zobrazować Jesień (תקופת תשרי). Gdy się zestawia pełną wyrazu Jesień z raczej zamrożoną aniżeli mrozną Zimą (תקופת טבת), musi się dojść do przekonania, że to nie dzieło tego samego człowieka.

Zresztą sam napis grecki mówi o wykonawcach mozaiki z Beth-Alfa w liczbie mnogiej (hetniacit). Niestety nie dowiadujemy się niczego bliższego o tych wykonawcach, których pamięć błogosławi nader krótki, nic nie objaśniający napis. Jednakże ważny jest sam fakt, że obok starszego napisu aramejskiego, odnoszącego się do fundatorów świątyni, mamy młodszy napis grecki, pochodzący

z VI w., a więc z czasu powstania mozaiki. Ta okoliczność pozwala nam domyślać się wpływu żydostwa hellenistycznego jeszcze w VI w. po Chr. Wpływ tego żydostwa wydaje się w naszym wypadku tym pewniejszy, ile że różne szczegóły odnoszące się do symboliki i ornamentyki mają galilejskie synagogi wspólne z katakombami hellenistycznych Żydów, odkrytymi w Rzymie. A więc Rzym, Aleksandria i Beth-Alfa wykazują ślady tej samej kultury hellenistyczno-żydowskiej.

Wyłania się obecnie poważna kwestia: czy rabini odrazu pogodzili się z tymi innowacjami hellenistycznych Żydów? Pod tym względem nie jesteśmy skazani na same domysły. Szczęśliwym trafem znaleziono w Leningradzie odnośny fragment Talmudu jerozolimskiego, który został ogłoszony przez Epsteina w organie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie <sup>11)</sup>. W tym fragmencie czytamy co następuje: „W dniach rab Abuna (IV w. po Chr.) zaczęto wykonywać p o d o b i z n y n a m o z a i k a c h, a (rabini) nie przeciwstawiali się temu”. <sup>12)</sup> Kto umie czytać Talmud między wierszami, zrozumie odrazu, co znaczy ta krótka notatka. Do czasów rab Abuna, a więc do IV w., przez całe może stulecie walczyli Żydzi galilejscy o prawo przyozdabiania swoich domów prywatnych, jak i domów Bożych, odpowiednio do smaku ówczesnej „inteligencji” żydowskiej, aż wreszcie musieli „ortodoksyjni” rabini ustąpić i pogodzić się z tym „smutnym” faktem, zrazu odnośnie do domów prywatnych, a następnie i co do synagog. Tak to było pewnie wszędzie, w Beth-Alfa, Chozazin, czy Geresz. Te małe gminy żydowskie



opierały się widocznie autorytetowi rabinów palestyńskich i nie okazywały skłonności do zrzeczenia się swoich upodobań, jak tego wymagała halacha rabiniczna.

Przytoczony fragment Talmudu jerozolimskiego odnosi się do domów prywatnych. Inne źródło palestyńskie uzupełnia nasze wiadomości odnośnie do domów Bożych. Możemy nawet wyciągnąć wniosek, że idea sztuki synagogalnej zaczęła z biegiem czasu przenikać do kół talmudystów. Świadczy o tym autor palestyńsko-aramejskiej parafrazy Biblii. I tak czytamy w „Targum jerozolimski” do 3. ks. Mojż. 26, 1: „Nie będziecie sobie czynili ani bałwanów, ani podobizn, ani posągów” — (dotąd tłumaczenie tekstu biblijnego, następuje dodatek parafrazy) — „nie ustawicie ich sobie, aby im się kłaniać, natomiast ustawicie galerie przyozdobione rzeźbionymi figurami i umieścicie wizerunki w posadce waszych świątyń — nie po to, aby im się kłaniać”.<sup>13)</sup>

Doniosłość tego miejsca jerozolimskiej parafrazy Biblii nie została jeszcze dotychczas, o ile wiem, należycie oceniona z punktu widzenia historii kultury. To miejsce oznacza bowiem wyraźnie liberalną interpretację biblijnego nakazu: „Nie uczynisz sobie żadnych podobizn itd.”, który to zakaz, źle rozumiany, ciążył złowrogo przez tysiące lat na sztuce żydowskiej. Interpretacja nieznanego autora palestyńskiego Targum zamierza do tego, ażeby ograniczyć powyższy zakaz biblijny

zgodnie z jego duchem do czynienia obrazów i podobieństw w celach bałwochwalczych. Żydzi galilejscy pierwsi, jak się zdaje, tak rozumieli sens Biblii, a tym się tłumaczy ich liberalizm w ornamentyce synagogalnej.

Gdyby ta liberalna interpretacja Pisma była zwyciężyła, innymi niewątpliwie torami byłaby szła cała historia sztuki żydowskiej. Niestety interpretacja Galilejczyków i jerozolimskiego parafrazy biblijnego, a może i wspomnianego rab Abuna, poszła w zapomnienie przez całe wieki i tylko tu i ówdzie, np. na starych cmentarzach hiszpańskich i portugalskich Żydów, spotykamy jej ślady. Dlategoż należy to poczytać Uniwersytetowi Hebrajskiemu w Jerozolimie za wielką zasługę, iż zapoznał nas bezpośrednio z żydowską sztuką synagogalną w starożytnej Galilei. Do tej bowiem galilejskiej tradycji musimy nawiązać, jeżeli w ogóle ma powstać sztuka żydowska. Do położenia podwalin pod gmach sztuki żydowskiej napominają nas wydobyte z mroków minionych wieków ruiny starszych synagog w Galilei. Beth-Alfa winna się stać a l f a, choć nie omega, sztuki żydowskiej.

---

1) Do historii wykopalisk synagog galilejskich por. Alfred Grotte, Die Bedeutung der galiläischen Ausgrabungen für die Wissenschaft, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums LXV (1921), str. 16 nn. i S. Krauss, Nouvelles Découvertes Archéologiques de Synagogues en Palestine, Revue des Études Juives LXXXIX (1930), 385 nn.

2) בית הכנסת הצטיק בבית-אלפא פרשת החפירות שנערך מטעם האוניברסיטה העברית. ירושלים בחורף תרש"ט, על ידי אלעזר ל. סוקניק ירושלים. חברה להוצאת ספרים על ידי האוניברסיטה העברית תרצ"ב. strona 52+27 tablic.

3) Twierdzi to wyraźnie np. Rietschel, Liturgik I 81 nn. Por. Kohl und Watzinger, str. 227 i S. Krauss, S, nagogale Altertümer, str. 337, 3.

4) M. Mieses miał pomysł, jakoby w kierunku orientacyjnym tych synagog odbijało się jeszcze stare wierzenie, że na północy jest siedziba bogów (tak np. u Babilończyków). Śmiała ta hipoteza ogłoszona swego czasu na łamach „Blochsche Wochenschrift“ nikogo nie przekonała.

5) Por. Talmud Megilla 23a. Tamże jest już zakaz recytowania Tory przez kobiety, pochodzący z późniejszej epoki Tanaitów.

6) Talm. bab. Kidduszin 81a. Por. J. Elbogen, Geschichte des jüdischen Gottesdienstes 2. wyd str. 467.

7) Jak uczeni umieją czasem puścić wodze swej fantazji, świadczy genetyczne wytłumaczenie trzechstronnej galerii u Grotte'go. Widzi on w tym naśladowanie „dziedzińca dla kobiet“ (עורת נשים) Świątyni Jerozolimskiej: „Ich sehe nun in dem Schema... nichts anderes als den „Frauenhof“ des Nationalheiligtumes, der an drei Seiten von Anbauten umgeben war, auf deren flachen Dächern die Frauen ihren Platz fanden“ (MGWJ LXV, 1921, str. 21 n.). Pomijając już że odnośne miejsce w Misznie (Middoth II, 5) nie dowodzi, jakoby naprawdę we wspomnianym dziedzińcu Świątyni były „galerie“ tylko z trzech stron, jest to całe rozumowanie bardzo dziwne. Czyż nie byłoby prościej tłumaczyć trzechstronnej galerii tym, że galeria nad ścianą orientacyjną byłaby bardzo niewygodna ze względów optycznych?

8) Szczegóły o zmiennej w ciągu pokoleń interpretacji odnośnie do biblijnego zakazu czynienia podobizn podałem w mojej książce pt. Judaizm a Hellenizm, str. 29 n.

9) Nie ma to nic wspólnego z jakimiś wpływami astrologicznymi, jak to błędnie, zdaniem moim, tłumaczy Sukiennik.

10) Podobnie zawdzięczamy odkrycie synagogi w Nosra, w pobliżu Jerycha, bombie tureckiej, która wybuchając na fron-

cie angielskim w roku 1918, odsłoniła ruiny tej synagogi. Por. Revue biblique XXX (1921), 579—601.

11) Tarbic, r. III, 1, 15 n.

12) בזמני דר' אבון שרון ציירין על מסיטט ולא מחו בידן.

לא תזבדון לכותן טעחן וצילמין וקמחין מטוף סגידא לא תקומון... ברם מטיי תיקס בציורין ודיוקנין תשחן בארצית מקדשיכון ולא למסנר לה.

## 20. Syjonista na tronie Cezarów

Rządy Konstantyna Wielkiego (312—337), a zwłaszcza jego następcy Konstancjusza (337—361), zawierają już zarodki późniejszego systemu średniowiecznego. Edykt mediolański (z r. 313) Konstantyna Wielkiego, gwarantujący wolność sumienia wyznawcom wszystkich religii w cesarstwie rzymskim, przebrzmiał bez echa, a zwyciężył duch nietolerancji soboru nicejskiego (r. 325). Odtąd absolutyzm orientalny wyciskał swoje piętno na historii kościoła chrześcijańskiego, aż do epoki Odrodzenia. Wyrazem tego była dogmatycznie ustalona prawowierność, nad którą sumiennie czuwało państwo jako najwyższy organ powołany przez opatrność do zbawienia swoich poddanych. W ślad za tym ustaleniem pojęcia *civitas dei* szło prześladowanie inowierców i sekciarzy, a więc Żydów, Hellenów, tj. takich, którzy trwali przy antycznej wierze, następnie „nieprawowiernych“ arian itd. Na rządy wywierali stanowczy wpływ zakonnicy, których pełno było już na dworze pierwszych władców chrześcijańskich. Oni to gorliwie węszyli wszędzie odstępstwo od zbawiennej ortodoksji, choć okazywali nadzwyczajny libera-

lizm wobec okrucieństw i rodzinnych morderstw władców cesarskich. W takiej atmosferze wychował się późniejszy cesarz J u l i a n.

Już we wczesnej młodości poczuł Julian serdeczny wstręt do tej świętej obłudy, jaka panowała na dworze cesarskim. Wszak zginął niewinnie i ojciec Juliana — Juliusz, oraz brat Juliana — Gallus, z rąk krwiożerczego Konstancjusza, a mnisi nie zdobyli się na słowo potępienia. Niechęć do oficjalnych przedstawicieli kościoła przeszła na chrześcijaństwo w ogóle. Stopniowo kielkowała i dojrzewała w małym pretendencie do tronu cesarskiego myśl przywrócenia do godności starej religii greckiej, która miała gorących zwolenników w szkole neoplatońskiej. Takim wiernym zwolennikiem antycznej religii był też słynny mistrz retoryki Libanios, nauczyciel Juliana. Ten zwrot do n e o p l a t o n i z m u miał decydujący wpływ na stosunek Juliana do żydostwa, a następnie i do Żydów.

Należy bowiem uznać za szczególnie tytuł chwały dla szkoły neoplatońskiej, że ona po raz pierwszy w świecie starożytnym zajęła rzeczowe stanowisko wobec żydowskiej tradycji i starała się ją zbadać w sposób czysto obiektywny, odrzucając z góry wszelkie uprzedzenia i niedorzeczne wymysły aleksandryjskich antysemitów (M o l o n a, L i z y m a c h a, A p i o n a i i n n y c h). Zawiść nie ma wstępu do chóru bogów — powiada Platon; a nienawiść rasowa, czy religijna nie miała wstępu do Akademii neoplatońskiej. Zresztą żydostwo było dla neoplatończyków raczej poważnym zagadnieniem filozoficz-

nym, aniżeli kwestią polityczną. Zrazu stosowano do Biblii alegoryczną metodę interpretacyjną i starano się ją uzgodnić z filozofią platońską. Na tej podstawie doszedł syryjski filozof Numenios (koniec II w.) do wniosku, że Platon to Mojżesz, mówiący po attycku. Z tą metodą zerwał filozof Porfirios (um. 304). Jest to pierwszy poważny krytyk Starego i Nowego Testamentu, któremu i dziś, wedle słów Harnacka, musi się zasadniczo przyznać słuszność, zanim się go chce zwalczać. Krytyka biblijna Porfiriosa opierała się na dokładnej znajomości piśmiennictwa biblijnego. Porfirios pierwszy poznał, że biblijna księga Daniel pochodzi z czasów makabejskich, a więc zawarte w niej „proroctwa” są vaticinium ex eventu. Zachowana Biblia hebrajska pochodzi, zdaniem tego filozofa, z redakcji Ezry. Wywody swoje popierał Porfirios argumentami filologicznymi i historycznymi.

Tenże filozof neoplatoński poddał judaizm ostrej krytyce, w szczególności ganił ekskluzywny monoteizm żydowski. Ale tym nie mniej, miał on szczerą sympatię dla żydostwa. Neoplatońskiemu myślicielowi podobala się właściwa żydostwu powściągliwość, a essejską sektę uważał za wzór moralnej czystości. Według Porfiriosa Żydzi nie zasłużyli na los, zgotowany im przez Rzymian. W słowach pełnych prawdziwego współczucia wspomina Porfirios o smutnych kolejach narodu żydowskiego za panowania rzymskiego. Można nadto przyjąć, że już w IV wieku znaleźli się niektórzy Żydzi wśród neoplatonczyków, jakkolwiek taki fakt jest poświadczony dopiero dla V wieku. To wszystko należy sobie uprzytomnić,

gdy się chce rozumieć przychylność Juliana dla Żydów.

Uwielbiając i naśladowując Porfiriosa w swoich pismach, przejął cesarski literat również przychylne jego stanowisko wobec narodu żydowskiego. Wstąpiwszy na tron cesarski w roku 361, ogłosił Julian swobodę religijną dla wszystkich, choć przyznał religii hellenńskiej charakter religii panującej. Wszystkie narody mają żyć wedle ojczystych obyczajów. Nienaruszalność tej zasady była hasłem neoplatonczyków; Julian trzymał się jej w swej polityce. Prawo wyżycia się w ojczystych obyczajach (*patria nomima*) miało przysługiwać także gnębionym dotychczas przez chrześcijańskich władców Żydom. Nadmienić wypada, że Żydzi cierpieli moralnie więcej, niż inni „nieprawowierni”. Wszak najstarszy przywilej „*de non tolerandis Judaeis*” miała — Jerozolima. Był to pomysł iście szatański cesarza Hadriana, który po zgnębieniu powstania Bar-Kochby (133—135), zamienił Jerozolimę w pogańską Aelia Capitolina i zabronił Żydom pobytu w świętym grodzie Syjonu. Z nastaniem chrześcijańskiego panowania odzyskało święte miasto starą nazwę, ale pogańskie bezprawie pozostało w mocy. Tylko raz do roku w dniu zburzenia Świątyni, tj. dnia 9 miesiąca Ab pozwolono Żydom za odpowiednią opłatą zwiedzić ruiny na górze Moria i ronić nad nimi łzy. Ojcowie kościoła z wielkim zadowoleniem opowiadają, że Żydom nawet płakać nie wolno darmo... Ta hańba została zmyta na krótki czas za rządów Juliana.

W liście, pisanym w roku 362 „Do Ogółu Żydów” (tò koinò tôn loudaiôn) daje młody cesarz wyraz swojemu oburzeniu wskutek zniewag i krzywd wyrządzonych Żydom przez jego chrześcijańskich poprzedników. Cesarz zniszczył własną ręką, jak czytamy, różne upokarzające naród żydowski edykty. Cesarz wyjawia zamiar o d b u d o w a n i a J e r o z o l i m y, świętego grodu żydowskiego.

W odbudowanej Jerozolimie pragnie on się pomodlić razem z Żydami po ukończeniu perskiej wyprawy, którą właśnie wtedy cesarz przygotowywał. A więc Jerozolima miała być nie tylko dostępna dla Żydów, lecz miała się nawet stać z powrotem miastem żydowskim.

Ale zamiary Juliana sięgały dalej. Chodziło o wzmocnienie elementu żydowskiego i rozbudowę autonomii żydowskiej w Palestynie. Ostatnim szczątkiem żydowskiego samorządu był patriarchat (nesiuth) w Tyberiadzie. Patriarchat tyberiadzki, uznany i utrzymywany przez wszystkich Żydów na świecie, był widocznym znakiem narodowej jedności. Z różnych krajów posyłali Żydzi do Tyberiady datki, zwane apostolê, pewnego rodzaju aurum coronarium. Z tych funduszków utrzymywał patriarchat uczelnie i różne społeczne instytucje w Judei. Patriarcha (nasi) był też oficjalnym przedstawicielem Żydów wobec władzy cesarskiej. Nie dziw więc, że chrześcijanie uważali patriarchat tyberiadzki za groźnego współzawodnika dla chrześcijańskiego episkopatu w Jerozolimie. Stąd stałe intrygi chrześcijańskiej Jerozolimy przeciw żydowskiej Tyberiadzie. Toteż cesarz Julian,



chcąc rozszerzyć żydowską autonomię w Palestynie, odnosił się z wielką życzliwością do ówczesnego patriarchy Hillela II, a we wspomnianym liście nazywa go cesarz „wielce czcigodnym bratem”. Plan Juliana był tedy jasny: J e r o z o l i m a miała być odbudowana wraz z e Ś w i a t y n i a ą n a g ó r z e M o r i a jako siedziba żydowskiego patriarchatu.

Wśród szerokich warstw żydowskiego społeczeństwa wywołała radosna wieść o zamiarach cesarza wielki zapał. Zewsząd posyłano dary na rzecz odbudowy Jerozolimy jako żydowskiej stolicy. Wielką gorliwość okazywały kobiety, które chętnie pozbawiły się swoich kosztowności, aby się przyczynić do dzieła odbudowy Syjonu. Tylko zachowawcze sfery talmudyczne miały pewne skrupuły. Jakżeż to, mówili niektórzy, rzymski cesarz, poganin ma być mesjaszem narodu żydowskiego? Prawda, że prorok Jezajasz II nie wahał się w niewoli babilońskiej nazwać mesjaszem Cyrusa króla perskiego, który odegrał podobną rolę wobec wygnańców żydowskich w Babilonii; ale dużo się zmieniło w poglądach żydowskich w ciągu dziewięciu wieków, dzielących Juliana od Cyrusa. W ramach późniejszej talmudycznej teologii niepodobna było pomieścić pogańskiego mesjasza. Nadto ludowa eschatologia wyposażyła mesjasza w nadludzkie atrybucje, do których Julian nie mógł pretendować. A więc należy odepchnąć pomocną rękę, podaną przez wielkodusznego cesarza? Takiego wniosku nikt nie śmiał wyciągnąć ze wspomnianego dogmatycznego stanowiska. Pocz-

ciwy rabbi Acha, współczesny tym wydarzeniom znalazł wyjście z tej moralnej opresji. Ten mędrzec talmudyczny starał się przekonać swoich uczonych kolegów, że mesjasz przyjdzie do odbudowanej już Jerozolimy (Talmud jerozol. Maaser Szeni V, 2), a więc należy przyspieszyć przyjście mesjasza pracą nad tą odbudową. Tenże mędrzec talmudyczny głosił, że Majestat Boży unosi się nad Ścianą Płaczu, czekając wyzwolenia (Exodus rabba II, 2). Inni szli jeszcze dalej. Udało im się nawet odkryć cesarza Juliana w proroctwie Daniela. Do niego bowiem odnosili wiersz 11, 34, w którym jest mowa o uldze po wielkich cierpieniach. Nic więc nie stało już na przeszkodzie, po usunięciu wątpliwości natury religijnej, i można było przystąpić do dzieła narodowego.

Także cesarz postanowił przystąpić do czynu, nie bacząc na bliską wyprawę perską. Serdecznemu przyjacielowi cesarza Alypiusowi została poruezona budowa Świątyni, zaś namiestnik palestyński i syryjski mieli mu udzielać wszelkiej pomocy. Alypius — Balfour starożytności, zabrał się do pracy z całym zapałem. W ciągu krótkiego czasu oczyszczono zaniedbany grunt, wyrównano pod budowę i położono podwaliny. Praca szła rażno naprzód, gdy w tym wybuchły płomienie, niweczając rozpoczęte dzieło. Skąd powstały te ognie? Daremnie uczeni łamią sobie głowy. Według pisarzy kościelnych przyszły one oczywiście z nieba, gdyż odbudowa Syjonu obaliłaby naukę kościoła o porzuceniu Izraela przez Boga. Jednakże nie należy szukać przyczyny wybuchów aż w niebie: była ona o wiele bliżej, na ziemi, wśród

tych, którzy się mienili Nowym Izraelem...

Rozpoczętego dzieła musiano niezadługo zupełnie zaniechać, gdyż już w następnym roku (363) nadeszła hiobowa wieść o śmierci młodzieńczego cesarza na polu bitwy w Persji. Według legendy wymówił cesarz, podniósłszy oczy do nieba, słowa: „Galilejczyku zwyciężyłeś!”, po czym wyzionął ducha. I tu legenda odsyła nas niepotrzebnie do nieba, gdyż cesarz zginął prawdopodobnie ze strzały wysłanej zdradziecko przez jednego z jego chrześcijańskich żołnierzy.

Nadzieje narodu żydowskiego na odbudowę Syjonu zostały na długo pogrzebane, za to tym dotkliwsze nastąpiły za panowania Teodozjusza II (408 — 450) prześladowania Żydów, jako byłych sprzymierzeńców apostaty, antychrysta. Na podstawie edyktu tego cesarza z r. 448 urządzono jakby auto da fé na pisma Porfirjosa, ściągając je zewsząd i niszcząc w ogniu. Tak spłonęły na stosie pisma szlachetnego neoplatonczyka, duchowego ojca prosyjońskiej polityki Juliana. Na razie palono tylko pisma. W dalszej mrocznej perspektywie czasowej miały gorzeć na chwałę Boga większe, krwawsze stosy...

## 21. **Wizja Trzeciego Państwa Żydowskiego**

W PIĘCSETLECIU URODZIN DON IZAKA

ABRAVANELA (1437–1937)

Okres, w którym żył i działał Don Izak Abravanel (1437 — 1508), ostatni z żydowskich myślicieli filozoficznych średniowiecza, a zarazem jakby pierwszy z żydowskich zwiastunów renesansu, okres ten dziwnie przypomina nasze czasy. Naród hiszpański, który niedawno sam jeszcze jęczał pod obcym jarzmem, pod arabskim zaborem, odzyskawszy zupełną wolność polityczną, zaczyna teraz gnębić innych, a w szczególności żyjącą na półwyspie iberyjskim mniejszość żydowską. Żydzi mogli wprawdzie powoływać się na to, że są prawie że autochtonami tej ziemi, na której żyją od półtorej tysiąca lat, pono jeszcze od czasów Drugiej Świątyni, i że pod tym względem przewyższają oni najstarsze szlacheckie rody hiszpańskie, ale to wszystko na nic się nie zdało: mniejszość jest zawsze ludnością napływową...

Prócz piętnastu wieków pobytu mieli Żydzi jeszcze jeden tytuł do swojszczyzny w Hiszpanii; był to udział ich w rozwoju hiszpańskiej ojczyzny. Żydzi bowiem poświęcali najlepsze siły temu krajowi, aby zrzuciwszy jarzmo niewoli stał się państwem silnym, potężnym. Nadto przyswoili sobie Żydzi duchowe skarby panującego narodu,

zapoznawszy się nawet z teologią katolicką, a taki talmudysta jak don Izak Abravanel zna lepiej może dogmatykę kościelną, niż niejeden z katolickich teologów. Jednakże i ta kulturalna asymilacja nie wiele pomogła. Nie zadowolono się bowiem kulturalną asymilacją, lecz żądano wyrzeczenia się wszelkiej łączności religijnej i narodowej z żydostwem. Tylko za taką cenę zgodziła się klerykalna reakcja, ucieleśniona w ponurej postaci Torquemady, przyjęcie Żydów do hiszpańskiego społeczeństwa. Apostazję i zaprzaństwo głoszone jako jedyną możliwość rozwiązania sztucznie stworzonej „kwestii żydowskiej”.

Następują masowe chrzty przeważnie pod przymusem lub przynajmniej pod naciskiem władzy. A skutek był ten, że zamiast dobrych Żydów miało państwo złych chrześcijan. Nie rozumiano, czy nie chciano rozumieć owej prostej prawdy, wypowiedzianej przez Teoderyka, że nikogo nie można zmusić do tego, aby wierzył wbrew swojej woli. Powstał typ marrana, człowieka duchowo złamanego, szerzącego demoralizację wśród panującego społeczeństwa, jakby mszcząc się za podeptaną godność ludzką i pogwałconą wolność sumienia.

Znamiennym jest, że w edykcje wygnania Żydów z Hiszpanii z dnia 31 marca 1492 r., podpisanym przez parę królewską, Ferdynanda z Aragonii i Izabellę z Kastylii, nie ma mowy o żadnym przestępstwie, jeno o tym, że żydowscy neo-chrześcijanie psują chrześcijan. Nie dziwota: demoralizacja rodzi demoralizację.

Nadaremnie usiłowała inkwizycja zdusić bunt

sponiewieranego sumienia. Płomienie stosów, na których palono wszystko co nie rdzenne i prawomysłne, księgi i ludzi, wznieciły tym większy żar w sercach ofiar religijnego „totalizmu” hiszpańskiego.

Lecz czy tylko religijnego? Otóż stwierdzić należy, że motywy rasowe dużą odgrywał rolę w ówczesnej polemice antyżydowskiej. Chrześcijaństwo nie zmywało znamienia rasy. Szłusznie podkreśla profesor F. Baer, najlepszy znawca tej epoki, że pamflety hiszpańskie w rodzaju osławionego „Fortalitium fidei” (twierdza wiary) są jakby prawzorem „Protokółów Mędrców Syjonu”. Żydom czyni się zarzut, że zawierają mieszane małżeństwa celem hańbienia krwi hiszpańskiej, że są elementem destruktywnym, skłonny do wszelkich okrucieństw. Dla Żydów nie ma miejsca w hiszpańskiej ojczyźnie. Żydzi muszą emigrować, a mienie swe winni zostawić w kraju. Totalizm jest tu zatem traktowany, jak już zauważono, z punktu widzenia rasologicznego.

Wspomniane pamflety znalazły żywy odzwiek w Niemczech, a najstarsze druki (XV wiek) ewangelii nienawiści religijnej i rasowej, mianowicie „Twierdzy wiary”, pochodzą z Norymbergi, kolebki późniejszej „twierdzy wiary”, czy mitu XX wieku.

Tak to przybiera ówczesna „kwestia żydowska” różne formy „samoobrony”: religijnej, narodowej, rasowej, a poniekąd i ekonomicznej.

Jak Żydzi zareagowali na te tendencje eks-terminacyjne? Nie posiadając środków do realnej obrony, musieli Żydzi ograniczać się do obrony

teoretycznej i książkowej. Żadna epoka w historii żydowskiej nie obfituje tak bardzo w dysputy polemiczne i rozprawy apologetyczne, jak właśnie okres chrześcijańsko-hiszpański, a zwłaszcza wiek XV. Wystarczy wspomnieć długotrwałą dysputę, prawdziwą duchową torturę w Tortosie (1413 — 1414), w której zmarnowano dwa lata na jałowych sporach i bezowocnych szermierkach słownych. Wzorem ciętości polemicznej stała się rozprawa *Profia ta Durana*. Wszystkie rozprawy filozoficzne, a przede wszystkim dzieło *Józefa Alby „Ikkarim“* (Nauki podstawowe), przesiąknięte są tendencjami polemicznymi. To samo odnosi się do don Izaka Abravanela.

Jest to typ przejściowy w dobrym tego słowa znaczeniu. Poglądami filozoficznymi tkwi on przeważnie jeszcze w średniowieczu, ale u niego zaznaczają się pierwsze przebłyski Odrodzenia. Objawia się to w jego krytycyzmie, świadczącym o głębokim zmyśle historycznym. Zrywa on z metodą średniowieczną, głównie Majmonidesa, zmierzającą do arystotelizacji żydostwa. Dlatego widzi Abravanel rozdzźwięk między „Mosze Rabenu” (Mojżeszem zakonodawcą) a „Rabenu Mosze” (Mojżeszem Majmonidesem). Krytycyzm widoczny jest w poglądach historycznych i politycznych. Co do tych ostatnich warto nadmienić, że Abravanel, dyplomata i minister hiszpański, jest jedynym z żydowskich myślicieli średniowiecznych, którego żywo interesują zagadnienia ustroju państwa. Abravanel uważa jedyńowładztwo, czy w formie dyktatury, czy nawet monarchii, za sprzeczne z duchem judaizmu, a zarazem i humanizmu.

Tylko wolna republika jest godną formą politycznego wyzycia się wolnych ludzi.

Abravanelowi obcy jest fanatyzm religijny i narodowy, a jednak opierając się na historycznym doświadczeniu, uznaje on w całej pełni wybrany charakter narodu żydowskiego. Abravanel korzysta poniekąd nawet z rasologicznego nastawienia wrogów żydostwa, zwalczając ich własną bronią. Jeśli istnieją decydujące różnice rasowe, to przemawiają one na korzyść żydostwa. Toteż żydowski naród zasługuje na specjalną Opatrzność boską. — Wrogowie żydostwa twierdzili, że Żyd wychrzczony pozostaje zawsze Żydem na skutek więzi krwi, która łączy go z żydostwem. Abravanel zgadza się z tym stanowiskiem, twierdząc, że apóstaci dobrowolnie czy wbrew woli wrócą kiedyś na łono zdradzonego żydostwa.

Atoli prawdziwy postęp zmierza do zacierania różnic rasowych. Jakoż w epoce Mesjasza upadną przegrody, dzielące narody, a ludzkość cała stanie się jakby jednym wielkim narodem.

Abravanel był optymistą. W ciężkich doświadczeniach, jakie przeżywał wówczas naród żydowski, widział on oznakę przyszłego zbawienia, „porodowe bóle Mesjasza” — według wyrażenia talmudycznego. W tym duchu napisał Abravanel swoją mesjologiczną trylogię. Lecz jeśli Mesjasz ma zbawić cały świat, to naród Mesjasza może być zbawiony tylko w swojej własnej ojczyźnie. Zawiódł hiszpański patriotyzm państwowy, zawiodły i nadzieje, pokładane w językowej i kulturalnej asymilacji — jedyny ratunek jest w wielkim narodowym Nostosie, w powrocie



do Syjonu, do własnego życia państwowego.

\*

I my przeżywamy podobne czasy. Pod naporem totalizmu — tym razem pogańskiego — nastąpiła nowa Galuth Aszkenaz (jak się wyraził prof. Baer w ustnej ze mną rozmowie), wygnanie Żydów z Niemiec. Norymberga głosi nowe Fortalitium fidei — paganae. Zwierzę w człowieku stało się miarą wszechrzeczy według sofistów XX wieku. Zatruty posiew wydaje swoje plony także w innych krajach. O wartości człowieka ma stanowić krew i materia, a nie boski rozum i dusza, kształt czaszki, a nie jej zawartość. Ciasnota poglądów idzie w parze z ciasnotą serca i uczucia.

Jak za czasów Abravanel ratunkiem Izraela jest Syjon i odbudowana z gruzów państwowość żydowska. Miejmy nadzieję, że tym razem cierpienia narodu żydowskiego będą naprawdę „porodowymi bólami Mesjasza“...

## 22. Syjonizm Spinozy

Znane jest owo miejsce w Traktacie teologiczno-politycznym Spinozy, gdzie filozof mówi jakby w proroczym jasnowiedzeniu o przyszłości narodu żydowskiego i o jego powrocie do ziemi ojców. Miejsce to brzmi: „Znak przymierza Abrahama uważam za tak ważny, że według mojego przekonania utrzyma się ten naród na wieki dzięki temu znakowi. Co więcej, o ile zasady ich religii nie spowodują u nich osłabienia sił, to niezłomnie wierzę, że w odpowiednich okolicznościach odbudują oni kiedyś swoje państwo — zważywszy zmienność ludzkich stosunków — i że Bóg znowu ich sobie wybierze” (...eos aliquando, data occasione, ut sunt res humanae mutabiles, suum imperium iterum erecturos Deumque eos de novo electurum, Opera III, 57).

Tu mamy trzy motywy :

- a) Idea odrodzenia narodu żydowskiego przez powrót do Syjonu i odbudowę państwa żydowskiego.
- b) Ta idea wiąże się z przestrzeganiem znaku przymierza Abrahama (circumcisio).
- c) Bóg chcąc wybawić swój naród z niewoli, i pomagając mu odbudować własną państwowość, będzie się posługiwał „odpowied-

nimi okolicznościami” czasowymi, zmiennymi, czyli odpowiednią konstelacją polityczną, a nie cudami, przełamującymi naturalny bieg rzeczy.

Nie ulega wątpliwości, że Spinoza napisał przytoczone słowa w jakimś osobliwym uroczystym nastroju, kiedy mimo doznanych rozczarowań poczuł się częścią narodu żydowskiego, więzionego i krępowanego w okowach wielowiekowej niewoli. Niektórzy dopatrują się w tym wpływów ruchu mesjanicznego, wywołanego w owych czasach przez pseudo-mesjasza Sabbataja Cewi. Jakkolwiek bądź sprawa się ma, połączenie wyłuszczonych trzech motywów wymaga specjalnego wyjaśnienia.

Co do motywów a) i b), tj. odnośnie do związku między wyzwoleniem Izraela a przymierzem Abrahama, to znajdują się one w tym połączeniu już przed Spinozą u J ó z e f a A l b y (um 1444) w dziele Ikkarim (nauki podstawowe) IV, 48.<sup>1)</sup> Tu czytamy: Ten znak (przymierza Abrahama) jest wyrazem zachowanego przez nas związku z Bogiem... Dlategoż dopóki znak przymierza będzie utrzymywany, dopóty nie trzeba tracić nadziei na wyzwolenie, nie bacząc na to, że jesteśmy świadkami przewalającego się po nas ogromu cierpień. Wszak my jesteśmy obecnie podobni do chorego, który jest bliski śmierci i o którym wszyscy twierdzą, że brak mu sił żywotnych... I tak choćby wszystkie narody twierdziły o nas, że jesteśmy skazani niezawodnie na zagładę, jednakże z faktu utrzymywania się u nas instytucji znaku przymierza, wskazującego na zwią-

zek między Bogiem a swoim ludem, czerpiemy poczucie pewności, że mamy jeszcze siły żywotne, i że dzięki wspomnianemu związkowi naród wróci jeszcze do dawnej świetności i do połączenia się z Bogiem, jak to było na samym początku". Pierwsze dwa motywy są tu wyraźnie zespolone.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia motyw c), tj., że Bóg posługiwać się będzie sytuacją polityczną, sprzyjającą jego wyzwoleniczym zamiarom w stosunku do narodu żydowskiego.

Otóż tę samą myśl znajdujemy u C h a s - d a j a C r e s c a s a (ok. 1340 — 1410), u którego ucznia, tj. u Józefa Alby, spotkaliśmy połączenie pierwszych dwóch motywów. Crescas pisze w swoim dziele Or Adonai (Światło Boże) III, 8, 2: „Tak właśnie miała się rzecz z Drugą Świątynią. Jak gdyby np. panujący obecnie nad Palestyną król Egiptu udzielił takiego zezwolenia Żydom mieszkającym w niektórych krajach jego państwa, ażeby udali się (do Syjonu) i odbudowali tam Świątynię..., a to miałyby miejsce bez żadnych cudów.“

Należy dodać, że według zdania profesora Baera<sup>2)</sup> napisał Crescas te słowa pod wpływem politycznych rokowań, jakie toczyły się między Żydami a egipskim rządem w związku ze sytuacją Żydów w Hiszpanii. Wtedy to powstała myśl osiedlenia Żydów na ziemi starej opustoszonej ojczyzny. W każdym razie sędzę, że Spinoza nie jest sam autorem pomysłu, że powrót Żydów do Syjonu będzie wprawdzie dziełem boskiej Opatrzności i wynikiem powtórnego wybrania narodu przez

Boga, lecz że wyzwolenie odbędzie się sposobem naturalnym, ludzkim.

Możemy nawet cofnąć się jeszcze bardziej wstecz, bo jeszcze przed Crescasem, na początku XIV w. pisze rabbi J ó z e f i b n K a s p i : „Nic nie ma w tym nadzwyczajnego..., że Bóg zesłał jeszcze raz męża, który naśladowując czyn Mojżesza, uda się do króla egipskiego i tatarskiego, a oni oddadzą mu Żydów i Palestynę. Albo powstanie jakiś król i zdobędzie całą Palestynę z rąk króla egipskiego i ogłosi w całym swoim państwie, że my możemy wrócić do ojczyzny. A może będzie to król tatarski... albo król francuski, albo też cesarz. A może bez tego wszystkiego natchnie Bóg jutro... władzę tą myślą, aby wydać nam Palestynę tak, że zbiorą się tam wszyscy Żydzi z tego państwa, jako też z czterech krańców ziemi.”<sup>3)</sup>

W ten sposób udało nam się odkryć także trzeci motyw syjońskiej wizji Spinozy. Widzimy zatem, że różne literackie reminiscencje oddziaływały na Barucha Spinozę, gdy poczuł swoją przynależność do żydowskiego narodu. Obudzone uczucie, wypływające z głębi serca żydowskiego myśliciela, szukało odpowiedniej formy wypowiedzenia się. Nastąpiło to drogą literackich refleksji, w formie, jaką przybrała idea syjońska w poprzednich pokoleniach. Jest to ta sama idea, którą spotkaliśmy u don Izaka Abravanela, idea Trzeciego Państwa Żydowskiego.

---

1) Na to miejsce zwróciłem uwagę na kilka lat przed J. Klausnerem, *Pilosofim we-hoge deoth* 235, 3, notując na swoim egzemplarzu *Ikkarim* paralełę ze Spinozy.

2) P. J. Baer, *Erec Israeli Galuth w oczach pokoleń średniowiecza* (hebr.), *Cyjon* (Jerozolima), 5694, 165.

3) Miejsce cytowane u Dinaburga, *Jisrael ba-gola* II, 189.



## Spis rzeczy

z uwzględnieniem miejsc pierwszego druku poszczególnych  
artykułów i rozprawek.

1. Ideały w modlitwie — Miesięcznik Żyd. r. 1 (1931), t. I, 122—133.
2. Idea godności człowieka — Głos Gminy Żyd. Warszawa r. 2 (1938), 134—136.
3. Idea pracy — Mies. Żyd. r. 1 (1931), t. II, 385—399.
4. Opieka społeczna — Przegląd Społeczny r. 12 (1938), 134—141.
5. Higiena społeczna — Mies. Żyd. r. 2 (1932), t. II, 466—476.
6. Świat zwierzęcy — " " r. 2 (1932) t. I, 459—466.
7. Królestwo roślin — Głos Gminy Żyd. r. 2 (1938), 179—183.
8. Hellenizm a Judaizm — Pamiętnik VI Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie, Lwów 1935, 503—518.
9. Grecka Biblia — Głos Gminy Żyd. r. 2 (1938), 56—57.
10. Żydowski Eurypides — Ster nr 1, z dn. 7 II 1937.
11. Romans biblijny — Nowy Głos nr 100, z dn. 10 IV 1938.
12. Od Jahwy do Mesjasza — Ster nr nr 2—3, 14—21 II 1937.
13. Naród Mesjasza — Nasza Opinia nr 24 (151), z dn. 26 I 1937.
14. Moment palestyński — Opinia nr 4) (83), z dn. 7 X 1934.
15. Żyd. Potentaci finansowi — Opinia nr nr 36, 37, 10—17 IX 1934.
16. Filosemityzm — Opinia nr 48 (96), z dn. 2 XII 1934.
17. Rzym i Narody — Nowy Dziennik nr 47, z dn. 25 II 1924.
18. Trylogia hist. — Mies. Żydowski r. 4 (1931), t. I, 402—425.
19. Synagogi galilejskie „ „ r. 3 (1933), t. I, 322—339.
20. Syjonista na tronie Cezarów — Nowe Słowo nr nr 57, 58, z dn. 12—13 VII 1931.
21. Wizja Trzeciego Państwa Żyd. — Przedmowa do książki: Abraham Heschel, Don Jicchak Abravanel, Lwów 1937.
22. Syjonizm Spinozy — Nasza Opinia nr 104 (231), z dn. 7 VIII 1937.

## TEGOŻ AUTORA

inne dzieła i poważniejsze rozprawy naukowe

### A) W JĘZYKU POLSKIM

1. Judaizm a Helenizm, Kraków — Warszawa 1929, str. 56.
2. Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna. Warszawa 1931, str. 140.
3. Eros w filozofii żyd. Kwartalnik filozoficzny 1935, 269—304.
4. Majmonides jako arystotelik żydowski. Warszawa 1937, str. 38.
5. Dobra Nadzieja, Kwartalnik Klasyczny 1937, 381—384.
6. Wdowi Grosz, Kwartalnik las. 1937, 729—740.
7. Pierwsi apologetyci hellenistyczno-żydowscy, Eos 1936 (458—480) — 1937 (79—93, 210—223, 470—491), str. 74.
8. Historia Literatury hellenistyczno-żydowskiej, Lwów, nakładem „Filomaty” (w druku).

### B) W JĘZYKU HEBRAJSKIM

9. המדרש ההלניסטי, כ"ע סנה, ורשה תרפ"ט, 154—141.
10. אמנות התאור אצל יוסיפוס פלויוס, סנה תרפ"ט, 450—437.
11. ההנוך היהודי במצרים בתקופה ההלניסטית, דבר המורה (ורשה) תרצ"א, גליון ג'—ד', 32—25.



12. חיי יוסף. אבטוביוגרפיה של יוסיפוס פלויוס, תרגם מנחם שטיין, תל אביב תרצ"ג, עמודים ק.
- 12<sup>a</sup> חיי יוסף, מהדורה שניה, תל-אביב תרצ"ו.
13. רעיון העבודה בישראל, ראשית (ורשה) תרצ"ד, חוברת ב'-ג' 7-9, חוברת ד'-ו' 10-13.
14. פסודו-הקטיוס, ציון תרצ"ד, א-י"א.
15. לחקר מדרשי ילמדנו, ספר היובל לכבוד מ. שור, ורשה, תרצ"ה, 87-112.
16. בעל אגרת אריסטיאס כסנגור של היהדות, ציון תרצ"ו, 129-147.
17. מזמורי שלמה מתורגם ומעובד בצרוף מבוא והערות, בקובץ „הספרים החיצונים“ בעריכת אברהם כהנא, תל אביב תרצ"ו, תל"א-תס"ב.
18. ספר חכמת שלמה, שם תס"ג — תקי"ד.
19. תוספות למגילת אסתר, תקל"ט תקנ"ג
20. פילון האלכסנדרוני, הסופר וספריו, ומשנתו הפילוסופי, ורשה תרצ"ז, עמ' 310.
21. פילון האלכסנדרוני, כתבי הסטוריה (נגד פלאקוס, המלאכות אל קאיוס. על האסיים), תרגום ועבוד עם מבוא והערות, תל אביב תרצ"ז, עמ' 232.
22. ציצרון, על הזקנה, על הידידות, תרגום ועבוד עם מבוא והערות, ורשה תרצ"ז, עמ' 96.
23. חיוי הבלכי מרקיון היהודי, ספר קלוזנר, תל אביב תרצ"ז, 210-225.
24. טרילוגיה היסטורית מימי בית שני, כ"ע תחומים (ורשה) תרצ"ז (78-87). — תרצ"ח (117-125).
25. היחוד הלאומי והאחד האנושי בפילוסופיה של ר' יהודה הלוי, ספר השנה ליהודי פולניה, קרקוב תרצ"ח, ריט-רל"ב.
26. דת ודעת, חדושי מדע, קרקוב תרצ"ח, עמ' 220.
27. „תן לי יבנה וחכמיה“, ציון תרצ"ח, 118-122.
28. אמא — אדמה בספרות העברית העתיקה, תרביץ ירושלים תרצ"ח, 257-277.

C) W JEZYKU ŁACIŃSKIM

29. De Flavii Josephi arte narrandi, *Eos* 1930/31, 641–650.  
30. De Celso Platonico Philonis Alexandrini imitatore, *Eos* 1932/33, 205–216.

C) W JEZYKU FRANCUSKIM

31. Un essai d' adaptation de la fête de Pourim dans l' Alexandrie hellénistique, *Revue des Études Juives* 99 (1935), 109–118.

D) W JEZYKU NIEMECKIM

32. Allegorische Auslegung, *Encyclopaedia Judaica* II (1928), 338–351.  
33. Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria, Giessen 1929, str. IV + 62.  
34. Philo, Über die Verwirrung der Sprachen w: *Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur* V 1929 99–152.  
35. Philo und der Midrasch, Giessen 1931, str. IV+52.  
36. Die homiletische Peroratio im Midrasch, *Hebrew Union College Annual* 1931–1932, 353–371.  
37. Ein jüdisch-hellenistischer Midrasch über den Auszug aus Ägypten, *Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums* 1934, 558–575.  
38. Alttestamentliche Bibelkritik in der spät-hellenistischen Literatur, *Lwów* 1935, str. 48.  
39. Zur apokryphen Schrift „Gebet Josephs“ *MGWJ* 1937, 280–286.  
40. Gute Hoffnung, vide: 5 – (pogłębienia tematu) *MGWJ* 1938 (w druku).