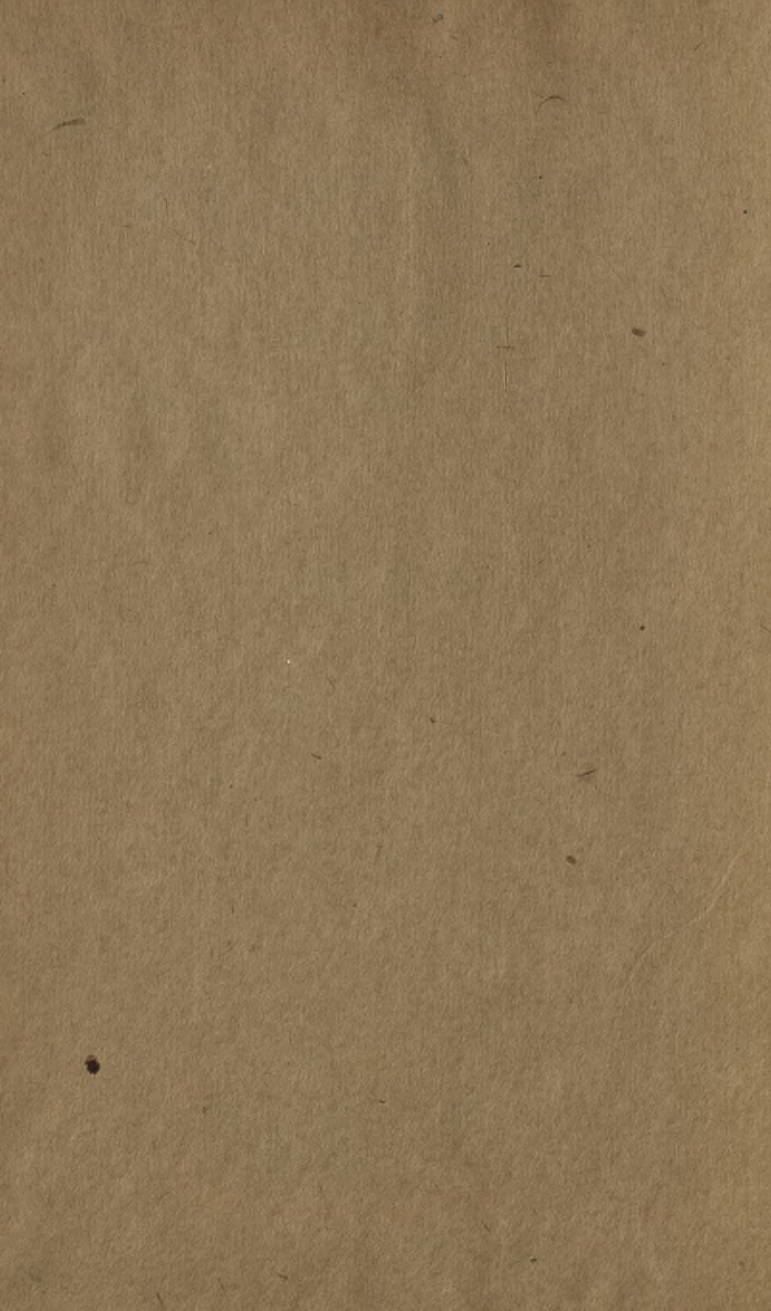




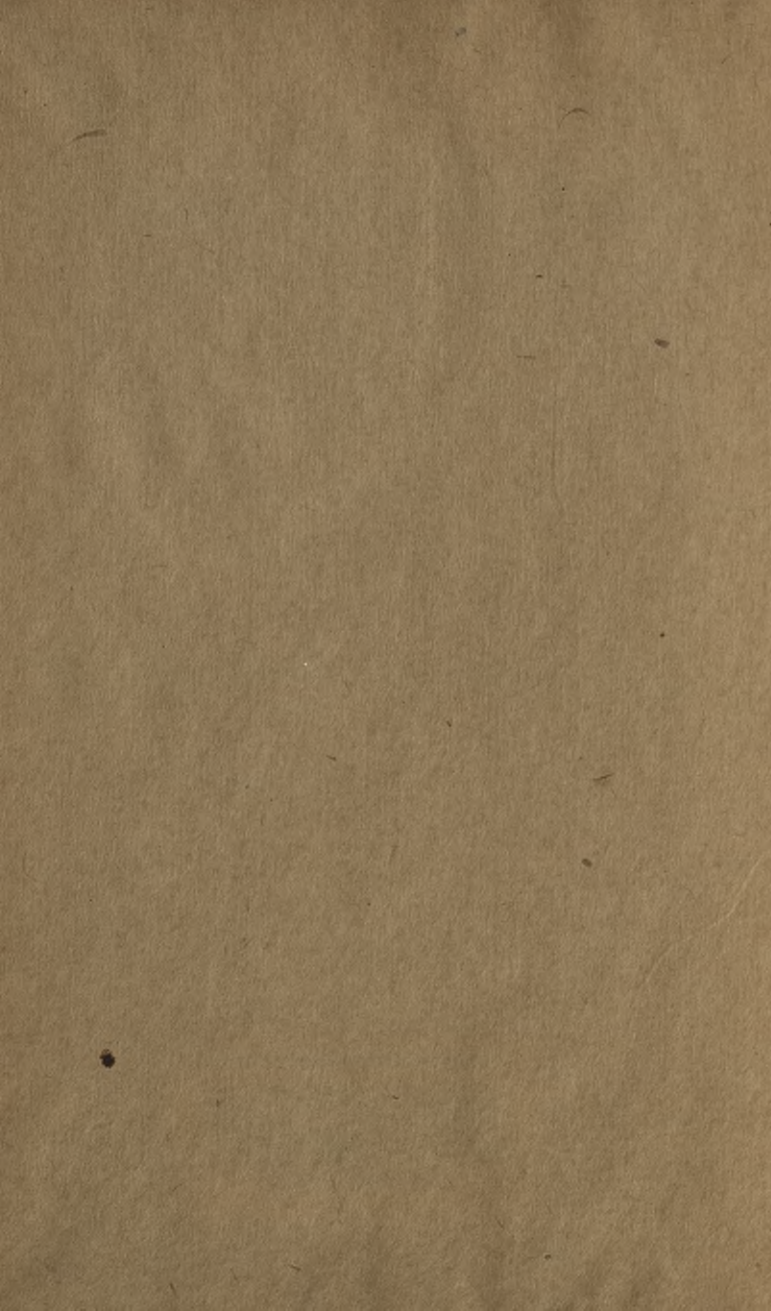
Biblioteka Politechniki Krakowskiej



100000296986



HISTORIA LITERATURY Powszechniej.



Juljan Adolf Święcicki

Historya Literatury Powszechnej

Z ILUSTRACYAMI

Tom 1.	Literatura Babilońsko - Assyryjska				
		i Egipska	Str.	381.	
" 2.	"	Chińska i Japońska	"	446.	
" 3.	"	Arabska	"	415.	
" 4.	"	Indyjska	"	460.	
" 5.	"	Perska	"	466.	
" 6.	"	Żydowska. Tom I.	"	312.	
" 7.	"	" " II.	"	368.	
" 8.	"	" " III.	"	288.	
" 9.	"	" " IV.	"	263.	

Cena każdego tomu Rb. 1.

Cena kompletu 9 tomów Rb. 6.



HISTORIA LITERATURY Powszechniej.



HISTORYA LITERATURY POWSZECHNEJ

W MONOGRAFIJACH

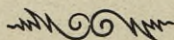
z ilustracyami

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Świącickiego.

——
TOM VII
——

LITERATURA ŻYDOWSKA.



WARSZAWA.

DRUKARNIA

A T. Jezierskiego

47. Nowy-Świat 47.

HISTORIA LITERATURY ŻYDOWSKIEJ

Z ILUSTRACYAMI

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Świącickiego.

— / \ —
T. II, cz. II.
— / \ —

WARSZAWA
DRUKARNIA
A. T. Jezierskiego
47. Nowy-Świat 47.



I. ~~27.783~~



1. 301706

Дозволено Пензурою.

Варшава, 3 Ноября 1903 года.

акс. №. ~~K-2819~~ 157

ЗРК-З-738/2017

I.

Saboreim. — Literatura Midraszowa: „Mechilta”, „Sifra”, „Sifre”, „Midrasz Tanhuma”, Pesikty, „Midrasz Rabba”, „Midrasz Szemuel”, „Midrasz Tehillim” — Małe Midraszim. — Traktaty moralne. — Jalkut Szimeoni.

Widzieliśmy, że właściwą, polityczną historję Żydów, jako narodu, zamknęło powstanie Bar-Kochby. Dalsze dzieje Żydów, rozproszonych po całym świecie w grupach mniejszych lub większych, przedstawiają i w ogólności i w szczegółach wiele podobieństwa nadzwyczajnego; losy bowiem Izraela na tułactwie możnaby ująć w jedną formułę, która, z małemi różnicami, dałaby się zastosować do najrozmaitszych zakątków ziemi, zamieszkałych przez rasę żydowską, za wyjątkiem Polski i Litwy. Zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie Żydzi podlegali nieustannym zmianom warunków bytu, zależnym bądź od tolerancyi władców, bądź też od większej lub mniejszej przezorności Żydów w postępowaniu z ludnością rdzenną danego kraju. To faworyzowani przez królów i książąt w imię tolerancyi lub dla złota, które się zawsze Żydów trzymało, to pozbawiani wszelkich praw i prześladowani najsurowiej bądź w imię fanatyzmu religijnego, bądź też za lichwę, bądź wskutek oskarżeń najrozmaitszych, o które przy separatyzmie Ży-

dów nie było trudno, Żydzi bywali we wszystkich krajach i wiekach dopiero „na wozie już pod wozem”. To też o dalszych losach Izraela na tułactwie będziemy mówili o tyle tylko, o ile to się okaże niezbędnem przy rozbiorze działalności piśmiennej w różnych krajach, zwłaszcza w Hiszpanii mahometańskiej, gdzie literatura żydowska najbujniej kwitła.

Zacniemy od Wschodu, gdzie po amoraitech talmudycznych wystąpili na widownię tak zwani *Saboreim*.

Po prześladowaniach, jakich doświadczali Żydzi babilońscy za króla perskiego Kobada około r. 500 i po buncie Żydów, którego prowodyrowie *Mar-Zutra i Chanina* byli ostatecznie zamordowani około r. 520, spokój w babilońskich gminach żydowskich nastąpił dopiero za Wielkiego Chozroesa Nuszyrwana (531 r.). Na czele znów otworzonych szkół w Surze i w Pumpadycie stanęli rąbini *Giza i Simona*, dwaj saboreici, którzy zajmowali się wykończeniem redakcyi piśmiennej Talmudu. Ale ten spokój trwał niedługo, gdyż za następców Nuszyrwana znów się rozpoczęło krwawe prześladowanie Żydów. Dopiero za Chozroesa II (590—628) powrócili do władzy egzylarchowie, zaś w szkołach Sury i Pumpadity przewodniczą naprzód *Mar bar Chana* i *Mari bar Dimi*, a po nich: *Chanania* i *Chaninai*, dwaj nauczyciele prawa, którzy przeżyli najazd Arabów i upadek monarchii perskiej (r. 640). Babilońscy prawnicy tego czasu, noszący miano *Saboreim*, zajmowali się głównie uporządkowaniem tego materiału ustnego i piśmiennego, którego ostatni amoraici nie zdążyli wcielić do Talmudu. Byli to więc nie twórcy, ale zbieracze, którzy pozwalali sobie co najwyżej na wprowadzanie do Talmudu krótkich wyjaśnień niejasnych ustępów tekstu, bądź też wniosków praktycznych z przeróżnych rozpraw halachicznych. W tej epoce powstały zbiory *Midraszim* z czasów dawniejszych, oraz nowe „małe traktaty dodatkowe”, które w piśmiennictwie talmudycznym zajmują mniej wię-

cej takie samo miejsce, jak apokryfy w piśmiennictwie biblijnem. *Midrasz* („badanie”, „teorya”, „wykład”) jest wykładem Pisma, zgłębianiem jego znaczenia i tajemnic, rozbiorem wspomnień historycznych, oraz nadziei przyszłych, związanych z brzmieniem wyrazów. Wykład taki odbywał się albo w szkołach albo w synagogach wobec gminy; tamten miał przeważnie charakter halachiczny, ten — haggadyczny. Tamten, wyprowadzając z Pisma św. metodą egzegetyczną tradycje prawne, uporządkowane w Misznie jako całość, zajmował się Torą i był haggadycznym tylko przy rozdziałach tej księgi historycznych i proroczych; ten zaś, jako właściwy wykład moralny, zawierając także i żywioły halachiczne, ogarnia takie tylko części synagogałnego wykładu Tory, które się nadają do traktowania praktycznego, a przeważa w nim zawsze haggada.

Zgodnie z istotą swoją i ze swym celem, *Midrasz* bywa zazwyczaj tendencyjny, pragnie on bowiem albo uzasadnić jakieś prawo, albo wywieść z Pisma myśl budującą. Kaznodzieja, dla osiągnięcia celu swej mowy, miał swobodę, podług słów dra Fürsta, *das Schriftwort auf die mannigfachste Weise zu variiren*, a w *Midraszach* spotykamy właśnie liczne wyciągi z mów rzeczywistych. Przy omawianiu opowiadań biblijnych kaznodzieja rozszerzał je i ubarwiał, uzupełniając mowy osób, grupując różne okoliczności, fakty i rysy dla wdrożenia silniej w umysły słuchaczy jakiejś nauki lub też otaczając bogatym wieńcem sag słynne postacie biblijne, jak Adama i Ewy, patriarchów, Dawida i Salomona, proroków lub też wybitne osoby świeckie, a zwłaszcza takie, które występują w walkach narodowych przeciw Syryjczykom i Rzymianom. Inny rodzaj haggady *midraszowej*, rozwinięty z wykładu ustnego, nosi miano *Maszal*, czyli „Porównanie”, które czerpało materję bądź z natury, bądź ze świata ludzkiego. Aby daną prawdę przedstawić z ró-

żnych punktów widzenia i uwydatnić jej ważność, mówca uciekał się często do porównań, z którymi w związku były zagadki, apologi, bajki, zwłaszcza też z lisem, jako bohaterem najulubieńszym. Prócz tego, rabini przeplatali swoje wykłady ulubionymi na Wschodzie sentencjami, maksymami, przypowieściami obyczajowymi i przysłowiami, które, przytaczane zazwyczaj z dodatkiem: „jak ludzie mówią”, stanowiły „mądrość z ulicy”. Jakkolwiek pobudkę do wykładów ustnych znajdowali haggadyści nietylko w synagogach i w szkołach, lecz także przy najrozmaitszych okolicznościach życia, przy weselach i pogrzebach, przy ucztach itp., to jednakże rdzeniem różnorodnej treści midraszów jest zawsze Pismo św., zgodnie z maksymą: „zwracaj się nieustannie do Tory, gdyż w niej wszystko się mieści”. Na czele Midraszów halachicznych stoi *Mechiltha*, który to wyraz, będący aramejskim przekładem hebrajskiego wyrazu *Midda* (= „miara”, „prawidło”, „prawo”), oznacza „zasady wykładu”, a następnie: „halachę motywowaną”, lub wreszcie „Midrasz halachiczny”. O księdze tej, która zawiera wyjaśnienie części prawnej Exodus, niema, podług F. Webera, żadnej wzmianki w obu Talmudach, a pierwszy R. Samuel Hannagid, wspominając we wstępie do Talmudu nazwę Mechilty, przypisuje ten komentarz R. Izmaelowi. Jakoż liczne zdania tego męża, przytaczane w Talmudzie, są widocznie wzięte z Mechilty, która jednak, uległszy licznym przeróbkom, jest raczej zbiorem całej szkoły, niż dziełem jednego pisarza. Celem „Mechilty” jest wykazanie z pomocą metody R. Akiby a także R. Izmaela, jak się wyprowadza halacha z brzmienia słów Tory. Mechilta przedstawia sam proces myślenia rabinów; tu znajdujemy analizę, gdy w Misznie już jest synteza. Ze zaś Exodus zawiera wiele materiału historycznego, przeto w Mechilcie są i podania w postaci prostszej, starożytnej. Wskutek tego „Mechilta”, pochodząc z 1-ej połowy 3 stule-

cia, jest bardzo dawnem źródłem staropalestyńskiej tradycji haggadycznej, która się w szkole tyberyryadzkiej rozwijała i jako taka, stoi pod względem wartości obok Targum'ów starożytnych. Najdawniejsza edycja „Mechilty” w oryginale aramejskim wyszła w Konstantynopolu (1515), później zaś w Wenecyi, Amsterdamie, Wilnie (1844) i 2 razy w Wiedniu (1868 i 1870). Istnieje także przekład łaciński w 14 tomie *Thesaurus Ugoliniego* (1744—1769). Oto wyjątek z „Mechilty” w przekładzie naszym podług dra Fürsta:

„Chcę śpiewać Wiekuistemu, gdyż on jest wzniosły, niewysłowiony.” Gdy jakiś król ziemski wkroczy do miasta, sławią go wszyscy: jak bohatera, chociażby nawet był słabizną; jak bogacza, gdyby nawet bardzo pieniędzy potrzebował; jako mędrca, gdyby nawet był głupcem; jako przyjaciela, gdyby nawet był okrutnikiem; jako prawdomównego, gdyby nawet był kłamcą. Wszystkie te przymioty przypisują królowi obłudnie. Inaczej z Tym, który słowem swoim świat stworzył; wszystko, co w nim wielbimy — jest wyższe ponad cześć wszelaką. „Chcę śpiewać Wiekuistemu, że jest Bohaterem”, bo powiedziano: „On jest Bogiem wielkim, silnym, niewysłowionym” (5 Mojż. 10. 17); a dalej: „Wiekuisty jest potężny i silny, Wiekuisty jest bohaterem w walce” (Ps. 24, 8) pror. Izaj. 42, 13 i Jerem. 10, 6 itd.”

Drugi midrasz p. t. *Sifra* (= „księga”), zwany także *Thorath Kohanim* (prawo kapłańskie), jest komentarzem halachicznym do 3-ej Ks. Mojżesza. Przy nazwach „Sifra” i „Sifré” domyślać się należy *debe Rab*, t. j. „Księga szkoły Raba” (*Abba Areka*), gdyż szkole tej zawdzięcza „Sifra” swoją redakcyę ostateczną. Podług Talmudu, autorem tej księgi miał być *R. Jehuda*, zaś Malbim w przedmowie do wydania Sifry w Bukareszcie (1860) usiłował dowieść, że autorem jej jest *R. Chija*, (nie *bar Abba*), wuj i nauczyciel Raba, palestyńczyk, który, przybywszy w 3 w. z Seforis do Babilonii, szerzył tu tradycyę staropalestyńskie. Bądźco bądź, Sifra powstała nie w Palestynie, lecz w Surze, w szkole Raba, jak wskazuje

starożytny jej tytuł „Księga Szkoły Raba”. Że jednak Rab był uczniem w szkole Judy, więc Sifra przechowała również i tradycje staropalestyńskie. Księga ta, poświęcona przeważnie halasze, nie zadawała się samem wyprowadzaniem jej z Tory, lecz usiłuje wykazać, co nie może być wyprowadzane z brzmienia wyrazów. Oto przykład z Sifry, w którym autor, wyjaśniając Biblię, tak mówi o traktowaniu niewolnika:

„Gdzie jest wykazane, że nikt nie mógł sprzedać siebie i pieniędzy włożyć do pasa, aby kupić za nie bydła, naczyń i dom, lecz, że musiał to uczynić z ubóstwa? Pouczają cię o tem słowa: „Gdy brat twój zubożeje i sprzeda się”. Mógł więc on sprzedać się dopiero wówczas, gdy zubożał. A gdzie wykazano, że gdy się sprzedał, mógł się sprzedać tylko tobie? O tem pouczają cię słowa: „I sprzedał się tobie”. A gdzie wykazano, że gdy go sprzedał sąd, mógł go sprzedać tylko tobie? Pouczają cię o tem wyrazy: „Gdy będzie *tobie* sprzedany”. „Twój brat” oznacza, żeś go powinien traktować jak brata. Lecz z tych słów mógłbyś sądzić, że i on również będzie śmiał poczytywać siebie za twego brata? A przecież stoi przy tem wyraz „sługa”. Skoro zaś stoi wyraz „sługa”, mógłbyś mniemać, że go wolno tobie traktować jak sługę? Tymczasem w tym względzie pouczają cię słowa: „On jest twym bratem”. Jakże to razem pogodzić? Ty go musisz traktować jak brata, a on musi uważać siebie za sługę... „Niech on będzie z tobą”, to znaczy: z tobą przy jedzeniu, z tobą przy picciu, z tobą w odzieży przystojnej. Nie wolno ci dawać mu złego chleba, gdy sam jesz chleb delikatny; on nie ma pić wina świeżego, gdy ty pijesz stare; ty nie możesz spać na puchu miękkim, gdy on śpi na słomie”.

Trzeci midrasz p. t. „Sifre” jest złożony z dwóch komentarzów odrębnych, z których jeden, pochodzący ze szkoły Izmaela, wyjaśnia księgę „Numeri”, a drugi, będąc w swej średniej części produktem szkoły Akiby, a w częściach haggadycznych R. Izmaela, wyjaśnia księgę „Deuteronomium”. Uczony hebraista Frankel przypuszcza, że na „Sifre”, która także powstała w 3 w. i zawiera tradycje staropalestyńskie, złożyło się dwóch autorów. W księ-

dze tej spotykamy więcej haggady, niż w „Sifra”, jakkolwiek nie tyle co w „Mechilcie”. Oto w naszym przekładzie, podług dra J. Fürsta, wyjątek z „Sifre”, w którym autor dowodzi, że cierpienia powinny wychowywać człowieka:

„Ludzie pokolenia z czasów potopu byli niewdzięczni w szczęściu, ale gdy przyszła niedola, musieli ją przyjąć wbrew woli. Z tego da się wyprowadzić wniosek: Jeżeli kto w szczęściu niewdzięczny, a w nieszczęściu pokorny, to o ileż bardziej powinien być w szczęściu wdzięczny a w nieszczęściu uległy! Mieszkańcy Sodomy i Gomory byli niewdzięczni w szczęściu, lecz gdy ich dotknęła klęska, musieli ją przyjąć pod naciskiem. Ztąd da się wyprowadzić wniosek: Jeśli już kto jest w szczęściu niewdzięczny, a uległy w niedoli, to o ileż bardziej powinien być wdzięczny w powodzeniu, a pokorny w niedoli! I to właśnie powiedział Hiob do swej żony: „Mówisz jak głupia, czyż mamy przyjmować od Boga tylko dobre, a złego nic?...” R. Simon ben Jochai rzekł: Cierpienia są nieskończenie dobroczynne, gdyż trzy dary, któremi Bóg uposażył Izraela (a nie dał ich poganom, ubiegającym się o nie), oddał Izraelowi tylko za pośrednictwem cierpień, a mianowicie: Torę, Ziemię obiecaną i świat przyszły itd.”

Pod nazwą *Midrasz Tanchuma* przechowały się dwa dzieła haggadyczne, które traktują o Pięcioksięgu, rozbierając kolejno rozdziały Biblii. Ponieważ na początku wielu wykładów znajduje się formuła: „tak mówił R. Tanchuma”, lub „tak rozpoczął R. Tanchuma bar Abba”, więc też dzieło nosi nazwę „Midrasz Tanchuma”, który to rabi był w połowie 4 w. uczniem Raba Huny. Pierwsze drukowane wydanie tego zbioru (Konstantynopol, 1552) przez długi czas uchodziło za jedyny „Midrasz Tanchuma”, a tymczasem okazało się, że ta redakcja nie jest jedyną, albowiem Salomon Buber wydał wraz z wstępem redakcyę inną tego dzieła z rękopisów bibliotek: oksfordzkiej, monachijskiej i watykańskiej. Zawarte w tym właśnie Midraszu 54 lekcyje o Pięcioksięgu złożone są ze 140 rozdziałów i z 988 paragrafów, a że wiele przytoczonych tu

haggad rozpoczyna się od słów: „*Jelammedenu rabbe-
nu*” (= naucza nas nasz mistrz), więc też ten drugi
zbiór nosi miano *Jelammedenu*. Podług Zunza pier-
wotny i najstarszy Midrasz Tanchuma, skażony wie-
li wyrazami greckimi, powstał w południowej Italii
około r. 850. Dzieło to czyta się łatwo, odtwarza
bowiem haggadę palestyńską w sposób przyjemny
i lekki. Do wydań najpopularniejszych należą wie-
deńskie z r. 1863 i warszawskie z r. 1873. Istnie-
je też trzecia recenzja Midraszu Tanchuma z cza-
sów znacznie późniejszych i zawiera sporo dodatków
z innych dzieł. Oto przykład z najstarszego „Mi-
drasz Tanchuma”, w tłumaczeniu naszym podług
J. Fürsta:

„I Bóg pomyślał o Noem” (I Mojż. 8.1). *Naucza nasz-
mistrz*: Na widok tęczy, jaką odmawiamy formułę błogosła-
wieństwa? „Niech będzie błogosławiony ten, który pomyślał
o przymierzu, jest mu wierny i dotrzymuje przyrzeczenia”.
Tak naucza Miszna. Jak to się da wykazać z Pisma? Ze
słów I Mojż. 9,13: „Łuk swój umieściłem na chmurach, żeby
służył za znak przymierza”. Czyny Boga niepodobne czy-
nom człowieka. W człowieku miłość trwa tak długo, dopó-
ki żyje ukochany; gdy umrze, miłość zanika. U Boga ina-
czej. Abraham umarł, ale miłość boża pozostała dla Izaaka,
jego syna, jak mówi Pismo. I Mojż. 25,11: „I po śmierci
Abrahama błogosławił Bóg Izraelowi”. Albo inny przykład:
Gdy król kogo kocha, daje mu srebro, złoto i odzież, czy-
niąc go bogatym. Ów płynie okrętem i okręt tonie wsku-
tek burzy. I gdzież są podarunki króla? On go obdarowy-
wał, uczynił bogatym, ale czyż mógł zabezpieczyć jego mie-
nie od morza, od rozbójników? Inaczej z Bogiem; On obda-
rza człowieka darem i strzeże go, zgodnie ze słowami Pi-
sma 4 Mojż. 7,24: „Wiekuisty błogosławi cię i strzeże cie-
bie”... i t. d.

Istnieją jeszcze trzy zbiory haggad różnych auto-
rów i z różnych czasów pod nazwą *Pesikta*. Niektó-
rzy uczeni uważają ten wyraz za równoznaczny z *pa-
rasza* = „rozdział”, służy on bowiem do oznaczenia
zbioru „Midraszim”, wyjaśniających tylko pojedyn-
cze, wybrane rozdziały Pisma ś., a nie tekst cały
danej księgi biblijnej. Rapaport, czyniąc wyraz „pe-

sikta” równoznacznym z *haftara*—„zamknięcie”, dowodzi, że oznacza on zbiór „Midraszim”, odnoszących się albo wyłącznie, albo też powiększej części do rozdziałów Pięcioksięgu lub innych dzieł Pisma ś., któremi zamyka się wykład publiczny.

Pierwszy z tych zbiorów p. t. *Pesikta de-Rab Kahana*, wydrukowany dopiero w r. 1868 przez S. Bubera, zawiera 32 rozdziały, albo wykłady, które się odnoszą bądź do rozdziałów Tory, czytanych w dni świąteczne lub też w sabbaty wyjątkowe, bądź też do rozdziałów proroczych, odczytywanych w sabbaty przed i po 9 Ab’a, oraz podczas dni świątecznych i pokutnych. Rabbi Kahana, związany z tytułem tej Pesikty, nie jest jej autorem; wprowadzenie jego nazwiska do tytułu ztąd powstało, że pierwszy z rozdziałów rozpoczyna się od wyrazów „R. Abba bar Kahana rozpoczął”. Zbiór ten bywa też nazywany krótko „Pesikta”, Raszi zaś nazywa ją „Pesikta sutta”, t. j. „mała” w przeciwstawieniu do „Pesikta rabbathi” (wielkiej). Autor tej Pesikty jest nieznan, a i czasu jej ściśle określić nie można. Według Zunza, powstała ona najprawdopodobniej około roku 700, Buber zaś nazywa tę Pesikę „najstarszą haggadą, zredagowaną w Palestynie”, jakkolwiek z przyjętego w niej porządku świąt przypuszczaćby można, że autor był babilończykiem. Bądź co bądź, *Pesikta* stanowi główne źródło haggady staropalestyńskiej.

Drugi zbiór p. t. *Pesikta rabbathi* posiada wykłady, odnoszące się nie tylko do świąt, lecz i do sobót wyjątkowych. W dzisiejszej postaci swojej nie może ona uchodzić za dzieło jednego autora, pojedyncze bowiem rozdziały tej Pesikty różnią się bardzo językiem, stylem i biegiem myśli, a nawet formułami wstępu. Wykłady starsze odznaczają się żywością słowa i tchnieniem prawdziwie poetyckim; autor doskonale włada porównaniami, a kończy zawsze jakimś wyrazem pociechy lub krótką modlitwą.

Jedni uczeni, jak Friedmann, odnoszą powstanie tej Pesikty do IV w., inni, jak Zunz i Weiss, do połowy IX stulecia. Nie brak wskazówek w samym dziele, że autorem dodatków późniejszych w tej Pesikcie był Żyd północno-francuski. Oto wyjątek w przekładzie naszym, podług Wintera i Wünsche'go:

„Nasi rabini nauczali: „Jam jest Wiekuisty, Bóg twój” (2 Mojż. 20, 2). Gdy Mojżesz wstąpił na górę, w tej samej chwili przyplął obłok i legł przed nim. Mojżesz nie wiedział, czy ma na nim unieść się w górę, czy się go ucześcić. Gdy się obłok rozwarł, Mojżesz wszedł do niego, jak powiedziano: „I Mojżesz wszedł do wnętrza obłoku”, a dalej „I obłok okrył go”. Gdy go obłok unieśli — przybył do nieba. Tam spotkał anioła Kemuela, naczelnika dwunastu tysięcy aniołów zniszczenia, którzy czuwali przy bramie nieba. Podszedł do Mojżesza i rzekł do niego: Czego chcesz wśród Świętych Najwyższego? Przybywasz z miejsca brudu, a dążysz do miejsca czystości, syn niewiasty wkracza do przybytku ognia! Mojżesz rzekł: „Jam syn Amrama, przybyłem po Torę dla Izraela”. Gdy ten wpuścić go nie chciał, Mojżesz zadał mu ranę i zgładził ze świata. Wówczas Mojżesz szedł po niebie, jak człowiek kroczy po ziemi, aż wreszcie dosięgnął siedziby anioła Hadarniela, który jest o 60 razy po 10,000 mil wyżej od swego towarzysza (Kemuela) i którego każdy wyraz oddzielny wychodzi z ust, jako dwie błyskawice ogniste. Ten rzekł do Mojżesza: Czego chcesz w siedzibie Świętych Najwyższego? Mojżesz, usłyszawszy głos jego przeraził się, oczy mu łzami spłynęły i chciał zeskoczyć z obłoku. Lecz w tej samej chwili wzruszyło się miłosierdzie Świętego i głos przyjazny rzekł do Hadarniela: Wiedźcie, iż od samego początku jesteście w sporze z ludźmi. Gdym stworzył Adama pierwszego, skarżyliście się przedemną, mówiąc: Czemże jest człowiek, o którym myślisz? i nie opuszczaliście mnie, dopókim was tłumami nie spalił w ogniu i teraz trwacie w swym oporze i nie pozwalacie dać Tory Izraelowi. A gdy Izrael Tory nie otrzyma, *to ani ja, ani wy, nie będziemy mieli żadnej siedziby.* Gdy to usłyszał Hadarniel, rzekł do niego: Toż jasne i znane jest tobie, że nie wiedziałem, czy on przybywa z pozwoleniem twojem. Teraz będę mu towarzyszem i pójdę przed nim, jak uczeń przed mistrzem swoim” i t. d.

Pesikta Zutarta albo Midrasz *Lekach tob* („dobra nauka”) nie jest właściwie Pesikta, lecz komen-

tarzem haggadycznym do Pięcioksięgu i do pięciu Megilloth, opartym na wyciągach ze starożytnych midraszów. Autorem tego dzieła, napisanego w roku 1097, był *Tobia ben Eliezer* z Grecyi.

Pod nazwą ogólną *Midrasz-Rabba*, przechował się bardzo cenny zbiór dziesięciu midraszów, czyli wykładów do Pięcioksięgu i pięciu Megilloth. Jakkolwiek wykłady te złożyły się na jedną całość, to jednakże każdy z nich ma inny charakter i innego twórcę, a powstawały one kolejno pomiędzy wiekiem 6 a 12. Pierwotnie każdy z tych midraszów stanowił dzieło odrębne, a przy różności wieku i niezależności powstawania części pojedynczych, midrasze późniejsze wzorowały się na starszych, wskutek czego powtarzania były nieuniknione. Każdy z tych 10-u midraszów nosi tytuł odnośnej księgi biblijnej, a więc: *Bereszith rabba* (do Genesis), *Szemoth-rabba* (do Exodus), *Wajjikra-rabba* (do Leviticus), *Bamidbar-rabba* (do Numeri), *Debarim-rabba* (do Deuter.), *Szir-rabba* (do Pieśni nad pieśniami), *Midrasz Ruth*, *Echa rabbathi* (do Trenów), *Midrasz Koheleth*, *Midrasz-Esther*. Najstarszy i najcenniejszy jest *Bereszith-rabba*, który w stu „paraszach” (rozdziałach) wyjaśnia wszechstronnie każdy wiersz Genesis. Według Zunza, Midrasz ten powstał w VI w., a ojczyznę jego — Palestyna. Nie czerpie on ani z Talmudu babilońskiego, ani z sentencyj nauczycielów babilońskich, lecz jest w zgodzie zupełnej, tak pod względem języka, jak treści, z Talmudem jerozolimskim. Wskutek tego stoi on, pod względem wartości, obok Midraszów starożytnych, usiłuje bowiem zgromadzić podania staro-palestyńskie. W ogóle celem wszystkich „*Rabboth Midraszim*”, połączonych w jedną księgę dopiero w XIII w., było zebranie najdokładniejsze wszelkiej haggady starożytnej, którą podania uświęciły. Jest to materyał bardzo ciekawy; na kanwie biblijnej fantazyja ludowa, ze swobodą niekrepowaną, dogmatyzmem, haftowała tysiące obra-

zów moralnych, pouczających, nie rzadko wielce poetycznych. Jestto prawdziwa skarbnica wierzeń ludowych, baśni zabawnych a budujących, przypowieści wschodnich, aforyzmów i żartów, które rozchodziły się szeroko z tego źródła, przechodząc do innych literatur, nie wyłączając i polskiej. Tu spotykamy np. przytoczony w „Pamiętnikach Kwestarza” ów podział dowcipny pięciu kurcząt przy uczie, a także podział jednej kury pomiędzy 7 osób i t. p. Podajemy niżej w przekładzie naszym, podług Wintera i Wünschego, legendę o śmierci Mojżesza z „Debarim-rabba”.

„Gdy dla Mojżesza przyszła ostatnia godzina, rzekł do Boga: Panie świata! Skoro mi nie pozwalasz wniknąć do ziemi Izraela, to mnie pozostaw na świecie, żebym żył, a nie umarł. Odpowiedział Bóg: Gdybym ciebie nie zabrał z tego świata, to czyż mógłbym cię wskrzesić na tamtym? Nie dość na tem. Uczyniłbyś zwodniczem prawo moje, gdyż w prawie mojem, przez ciebie spisaniem, powiedziano: „Z ręki mojej nikt się nie ocali” (5 Mojż. 32.39). Panie świata!—mówił dalej Mojżesz przed Bogiem—skoro mi nie pozwalasz wniknąć do ziemi Izraela, to pozwól mi, jako zwierzętom polnym, jeść trawę, pić wodę i żyć, i świat oglądać. Wszak może dusza moja być, jak jedno z nich. Odrzekł Bóg: Dostyc! Ale Mojżesz ciągnął dalej: Panie świata, jeżeli nie—to pozwól mi być na tym świecie ptakiem, który szybuje po okolicach świata, zbiera codziennie swój pokarm, a o porze wieczornej spieszy do gniazda. Toż mogłaby dusza moja być podobna jednemu z nich!... — Dostyc — rzekł Bóg. — Co to znaczy „dostyc”?.. Bóg odrzekł: dostyc już tego, co powiedziałaś. Gdy Mojżesz widział, że żadne stworzenie ocalić go nie może z drogi śmierci, wyrzekł słowa 5 Mojż. 32,4: „Czyny jego są jako skała bezlitosna, bo wszystkie drogi jego są prawem; on jest Bogiem prawdy bez fałszu, prawym i sprawiedliwym“. I cóż uczynił Mojżesz? Ujął zwój i napisał na nim imię boże i księgę Pieśni 5 Mojż. 32. Wszelako, zanim ukończył pisanie, nadeszła chwila, w której miał umrzeć. Więc rzekł Bóg do Gabryela: Gabryelu! idź i przynieś duszę Mojżesza. Panie świata!—odpowiedział Gabryel — jakże ja mam spowodować śmierć tego, który jest tak ważny, jak 60 Miryad? A kto takie przymioty posiada, jakżeż nań mogę nastawać?—Na to rzekł Bóg do Michała: Idź i przynieś duszę Mojżesza! Ten odrzekł: Panie świata! Ja

jemu mistrzem, on był uczniem moim, ja nie mogę patrzeć na jego śmierć. Na to rzekł Bóg do bezbożnego Samaela: Idź i przynieś duszę Mojżesza. Natychmiast zabrał się do dzieła pełen gniewu, przypasał miecz, przyodział się w srogość i poszedł ku Mojżeszowi. Spostrzegłszy, jak ten, siedząc, pisał pełne imię boże, a świetnością oblicza przypominał słońce i podobien był aniołowi Wiekuistego Pana Zastępów, zląkł się Samael Mojżesza i rzekł: Zaprawdę i aniołowie nie mogą zabrać duszy Mojżesza. Zanim jednak Samael ukazał się Mojżeszowi, ten już wiedział o przybyciu posła. Gdy Samael spostrzegł Mojżesza, drżał i trzął się, jak położnica, nie mogąc ust otworzyć dla pomówienia z Mojżeszem, aż wreszcie Mojżesz rzekł do Samaela: Nie ma pokoju dla łotrów, mówi Pan (Iz. 57,21)! Czego tu chcesz? Samael odpowiedział: Przyszedłem po duszę twoją. — Kto cię przysyła? — Twórca wszechstworzeń. — Ty nie otrzymasz mej duszy. — Samael: Dusze wszystkich mieszkańców świata muszą przejść do mnie. — Mojżesz: Ja mam więcej siły, niż wszyscy mieszkańcy świata. — Samael: Na czym się zasadza twoja siła? — Mojżesz: Jam syn Amrama; jam już z łona matki wyszedł obrzezany; już w dniu urodzenia swego mogłem mówić, chodzić, mogłem rozmawiać z ojcem i matką i nie byłem karmiony mlekiem. Mając trzy miesiące życia przepowiedziałem, że kiedyś otrzymam prawo pośród płomieni, a gdy wyszedłem na ulicę, wstąpiłem do pałacu króla i zjąłem koronę z jego głowy. Mając lat 80, czyniłem znaki i cudy w Egipcie i wyprowadziłem 60 miryad przed oczyma wszystkich Egipcyan, rozdarłem morze na 12 części, przemieniłem wodę gorzką na słodką, a wstąpiwszy na górę otrzymałem prawo śród ognia, mieszkałem pod tronem ognistym, kryłem się pod słupem ognia, rozmawiałem z Bogiem twarzą w twarz" i t. d. „Kto jest wśród mieszkańców świata, któryby tego dokonać umiał? Więc precz ztąd, łotrze, ty nie masz prawa tak mówić. Precz! wynoś się, ja ci nie oddam swej duszy! Samael, wróciwszy, złożył sprawozdanie przed Wszechpotęgą. Idź i przynieś duszę Mojżesza, rzekł Bóg powtórnie do Samaela. Ten, wyciągnąwszy natychmiast miecz z pochwy, stanął przed Mojżeszem. Mojżesz rozgniewany porwał za laskę, na której było wyryte niewysłowione imię boże i uderzył nią Samaela z taką siłą, że ten uciekł. Pobiegłszy za nim z niewysłowionem imieniem bożem i wydobywszy z oczu własnych promień swej wysokości, oślepił nim Samaela. Przyszła narreszcie ostatnia chwila dla Mojżesza. Więc wyszedł głos z nieba i rzekł: Koniec twej śmierci nadchodzi. Mojżesz odpowiedział Bogu: Panie świata! Przypomnij sobie ów

dzień, gdy ukazawszy mi się w krzaku cierniowym, wyrzekł do mnie (2 Mojż. 3.10): „Pójdź, chcę cię posłać do Faraona; wyprowadź z Egiptu lud mój, dzieci Izraela; pamiętaj o dniu, w którym wstąpiłem na górę Synaj, żeby tam zostać przez 40 dni i 40 nocy; błagam cię, nie oddawaj mnie w ręce anioła śmierci!” Wówczas zabrzmiał głos z nieba i rzekł: Nie lękaj się, ja sam się zajmę twoim pogrzebem. Wtedy podniósł się Mojżesz, uświęcił się, jak Serafinowie, a Pan — niech będzie błogosławione jego imię—zstąpił z wyżyn niebieskich, ażeby w otoczeniu trzech aniołów służbowych: Michała, Gabryela i Sagsaela, przyjąć duszę Mojżesza. Michał przygotował posłanie dla Mojżesza, Gabryel rozciągnął tkaninę cenną na wezglowie, a Sagsael inną na nogach. Michał był z jednej strony, a Gabryel z drugiej. Wówczas rzekł Bóg do Mojżesza: Spuść oczy, jedno po drugim. Połóż swą rękę na piersiach. Mojżesz tak uczynił. Załóż swe nogi jedną na drugą. Mojżesz tak zrobił. Wtedy wywołał Bóg duszę z jego ciała, mówiąc: Córkę moja, przeznaczyłem ci 120 lat pobytu w ciele Mojżesza, nadeszła chwila twego wyjścia, nie zwlekaj! Panie świata! — odpowie ona — wiem, żeś jest Bogiem wszystkich duchów, że dusze wszystkich żyjących i umarłych są w twojej dłoni; tyś mnie stworzył, tyś mnie wykształcił i tyś mnie utrzymywał w ciele Mojżesza przez lat 120. Czyż kto ujrzy teraz ciało czystsze na świecie, niż ciało Mojżesza, gdy przecież nie posiada ono ani złej woni, ani robaków, ani zgnilizny. Jam je tak pokochała, że nie wyjdę z niego. Duszo, wychodź, rzekł Bóg do niej, nie zwlekaj, nakazuję ci wstąpić do kręgów nieba najwyższych i zamieszkać tam pod tronem mej chwały obok Cherubinów i Serafinów... Błagam Cię, zostaw mnie w ciele Mojżesza! Wówczas Bóg pocałował Mojżesza i z pocałunkiem ust wziął duszę jego. Bóg płacząc, rzekł (Ps. 9., 16): „Kto się wzniesie za mną przeciw złym? Kto się ostoi przy mnie przeciw złoczyńcom?...” i t. d.

Zbiór „Midrasz-rabba”—pisze dr August Wünsche — możnaby nazwać rezerwoarem, do którego spłynęły wszystkie potoki midraszowego wykładu pisma. To też stoi on w ścisłym związku z całą starożytną literaturą midraszową. Zgromadzony w tym zbiorze materiał olbrzymi świadczy o twórczej działalności ducha żydowskiego na niwie Haggady. Setki rabinów z epok najrozmaitszych występują w tych wielopokładowych dziełach zbiorowych i wygłaszają

w mowach krótkich lub długich swoje poglądy i swoje przekonania religijne, wcielając je w formę opowiadań fantastycznych, sag, legend, alegoryj, porównań plastycznych, przypowieści zręcznych i dowcipnych, anegdot i aforyzmów niezliczonych. W tych wykładach treść ksiąg biblijnych albo występuje w swoim właściwym znaczeniu słownem, albo się rozpląwa w mowie budującej, lub w homilii. Nie brak tu także zwrotów ku dziejom przeszłym i obecnym, występuje też zwłaszcza jaskrawą nienawiść przeciw Rzymianom, a czyny Nerona, Tytusa i Hadryana są przedstawione w barwach ponurych. Wszelako pośród udręczeń i ciemności świta haggadystom jutrznia nadziei, ratunku i wyzwolenia. Naród „wybrany” nie może zmarnieć, musi nastąpić dzień odkupienia, w którym upadła wielkość Izraela znów zmartwychwstanie, a pycha wrogów będzie złamana. Owe nadzieje promieniste przybierają niekiedy charakter silnie mesyaniczny. Wszystkie te jednak żywioły nie przedstawiają się wcale w porządku systematycznym, lecz rozpieczętowane przenikają całość bezładnie. Wykład midraszowy, podług wyrażenia Ibn Ezry, bywa „to delikatny jak jedwab, to gruby jak płótno na worku”. Metoda Midraszu, przeważnie analityczna, bardzo rzadko wkracza w syntezę. Wiersz pisma, będąc punktem wyjścia do rozbiórów i wyjaśnień najswobodniejszych, oraz wynikiem tych wyjaśnień, stanowi rodzaj refrenu. Badanie midraszowe odnosi się do wyrazów pisma, bądź jako *peszat*, gdy przedstawia proste, właściwe znaczenie tekstu, bądź jako *derasz*, gdy wartość tekstu tłómaczy w sposób najrozmaitszy, zgodnie z celem tłómacza („Doresz“ v. „Darszan”), czy kaznodziei, bądź też jako *sod*, czyli „tajemnica”, gdy po za pierwotnem i właściwem znaczeniem pisma mówca domyśla się znaczenia ciemnego, tajemniczego. — Żywioły tego rodzaju były przeważnie w Genesis i w widzeniu Ezechiela, zwanem *Merkaba*. Wykład obu tema-

tów powierzano tylko uczniom najlepszym, co najmniej 30-letnim i tylko w obecności mistrzów, a mówienie o tematach podobnych przy tłumie było, jako profanacya Biblii, karane bardzo surowo.

Oprócz Midraszów wzmiankowanych, istnieją jeszcze: *Midrasz Szemuel* do ksiąg Samuela, będący zbiorem haggad ze źródeł starych, powstały, podług Zunza, w w. XI, a podług Bubera znacznie wcześniej; *Midrasz Tehillim*, do psalmów, zwany także *Hagadath Tehillim* albo *Midrasz Szocher tob*, od pierwszych wyrazów tekstu, w 2 częściach kompilacyjnych, z których drugą napisał prawdopodobnie *Matthatia Iizhari*, około r. 1400; a wreszcie *Midrasz Misze*, do przypowieści, napisany prawdopodobnie przez Żyda babilońskiego już po zamknięciu Talmudu. Ze i do innych ksiąg biblijnych istniały Midrasze, z czasem zaginione, dowodzą odkrycia rękopiśmienne doby ostatniej, dzięki którym przekonano się, że istniały midrasze do Hioba, Izajasza, Jonasza, Ezdrasza i Kroniki. Prócz tego, przechowały się jeszcze małe traktaty halachiczne i etyczne, a najważniejszym z kategorii 1-ej jest traktat *Soferim*, który w 21 *perakim* obrabia trzy ściśle złączone z sobą tematy: ustalenie pism świętych, tekst ich i odczyty z pisma przy publicznej służbie bożej. W pierwszych pięciu rozdziałach traktatu, napisanego widocznie z planem przez jednego autora, spotykamy wiązkę szczegółów o materyałach do pisania, o osobach, którym przepisywanie Biblii powierzone być może, o formie głosek, o głoskach końcowych, o wielkości odstępów między głoskami, wyrazami i liniami i t. p. W rozdziałach następnych (6—9), będących najstarszem źródłem do poznania *Masory*, o której niezadługo mówić będziemy, posiadamy także otwartą kopalnię dla krytyki tekstów, które już nawet w zwojach świątyni jerozolimskiej różniły się znacznie. Dla usunięcia wszelkich dowolności na tem polu, autor ustala istniejące warianty, wybiera miejsca, które się

inaczej czytają niż piszą i wykazuje jakie ustępy bywają, dla różnych przyczyn, odczytywane bez tłumaczenia, oraz takie, które ze względu bądź na przyzwyczajenie, bądź na ich świętość wyjątkową, nie mogą być wcale odczytywane.—Nakoniec w rozdziałach ostatnich autor mówi o przepisach, które dotyczą odczytów z Tory i z proroków podczas nabożeństw publicznych. Mamy tu przedstawiony nie tylko stan liturgii w czasach autora, lecz także rzut oka i na jej historię. Autor oprócz innych źródeł wyczerpał dla tematu swego oba Talmudy, oddając jerozolimskiemu pierwszeństwo. Traktat „Soferim” powstał pomiędzy r. 750, a 850. Dodać potrzeba, że autor tego dzieła zaczerpnął treść do pierwszych pięciu rozdziałów z traktatu *Sefer Torá*, który, podług Kirchheima oraz Wintera i Wünsche’go, jest starszy od „Soferim.”

Semachoth, albo właściwie *Ebel rabbathi*, jest wielkim traktatem o żałobie, który po wstępie haggadycznym, pochodzenia młodszego, wyjaśnia w 14 rozdziałach: jak się zachowywać należy względem umierających od chwili konania, tudzież względem umarłych, aż do pogrzebu, a podaje również przepisy, dotyczące grobów i form żałobnych.—Oto wyjątek w przekładzie naszym podług Wintera i Wünschego:

„Zaniechajcie wszelkiego rodzaju żałoby po samobójcy. R. Izmael powiedział: Wołajcie mu, jako pieśń żałobną: szkoda, szkoda życia, które zmarniało! Na to rzekł mu R. Akiba: Należy go zanieść do grobu bez lamentacyj żałobnych; ani go błogosław, ani go przeklinaj. Nie rozdzierajcie szar, nie obnażajcie ramion i nie noście po nim żałoby. Należy tylko ustawić się w szeregu i odmówić błogosławieństwo żałobne, ku uczczeniu osób, które go przeżyły... A kto jest samobójcą? Nie ten, który wszedłszy na wierzchołek drzewa, lub na dach zabił się, lecz ten, który mówi: patrzcie, ja wchodzę na wierzchołek drzewa lub na dach. Jeśli potem spadnie i zabije się, należy go uważać za samobójcę i odmówić mu wszelkiej żałoby... Syn Godgiosa pewnego razu uciekł ze szkoły, a gdy ojciec zagroził mu karą, ze strachu przed nią odebrał sobie życie, wskoczywszy w studnię. Zapytywano R. Tarfona, jaksię względem niego zachować należy, a ten odpowiedział, że mu niczego odmówić nie można”.

Traktaty *Mezuza*, *Tefilin* i *Sisith* zawierają przepisy, dotyczące sporządzenia i używania tych trzech znaków, które mają Żydom przypominać nieustannie o Bogu. Wszystkie te przepisy są wyjęte z Talmudów i z Tosefty.

Pozostałe traktaty halachiczne mówią o stosunku do Samarytanów (Trak. *Kuthim*), do niewolników (Tr. *Abadim*) i do prozelitów (Trak. *Gerim*).

Obok piśmiennictwa haggadycznego, które w całości kształciło swoim ma dążności etyczne, usiłuje bowiem rozbudzić w narodzie poczucie moralne i uszlachetnić obyczaje, rozwinęła się także specjalna literatura etyczna w formie halachicznej. Krótkie a wartościowe zdania nauczycielów, wypowiedziane przy różnych okolicznościach, jako prawidła życiowe, oparte na doświadczeniu, stały się dla pokoleń młodszych maksymami i przeszły do ludu. Owe sentencje halachiczne, ułożone w sposób najdogodniejszy dla pamięci, były, jak inne traktaty, wykładane w szkołach. To też do Miszny każdego Tanaity należał także oddzielny traktat etyczny. W ten sposób powstała gałąź literatury talmudycznej, którą porównać można z przypowieściami Salomona w Biblii.

Oprócz znanego nam z Talmudu *Pirke Aboth*, są jeszcze i inne traktaty tego rodzaju. S. Schechter wydał niedawno, podług tekstów rękopiśmiennych, w dwu recenzyach różnych, *Aboth de Rabbi Nathan*, która to księga stanowiła dokładne *compendium* nauk moralno-religijnych, będące źródłem dla kaznodziejów. Inny traktat, p. t. *Derech erez rabba* („Droga krajowa”), zawiera różne przepisy o przystojności życiowej i obyczajach dobrych, o formach towarzyskich i postępowaniu z ludźmi, o wskazówkach dyetycznych. Nie brak w nim pokładów różnych, ale rdzeniem tego traktatu były sentencje *R. Jehudy ben Ilai*, ucznia Akiby, złożone w *Derech erez*, w III wieku, który to zbiór uległ następnie rozszerzeniu. Oto przykłady:

„Nie mów bliźniemu: weź oliwy, gdy dzbanek próżny, albowiem będzie cię uważał bezzasadnie za przyjaciela. Nie podaje się bliźniemu do picia nowego wina za stare, gdyż to jest rodzaj grabieży. Gdy kto stoi wśród handlarzów zboża na rynku, niechaj nie pyta o cenę, jeśli nie ma zamiaru kupować... Bądź zawsze tak giętki jak trzcina, a nie tak twardy, jak cedr. Nie wchodzi raptownie do domu swego przyjaciela i t. p.”

Traktat Derech erez sutta jest jak gdyby dalszym ciągiem poprzedniego, chociaż miał obieg samodzielny i dla różnicy z poprzednim nosi miano „sutta” (mały). Podług Zunza, traktat ten „powinien być zwierciadłem dla uczonych, zawiera bowiem tyle nauk szlachetnych i gruntownej mądrości życiowej, że dziś jeszcze filozofowie z pożytkiem studyować go mogą”.—Pochodzi on z wieku IX.

Oto wyjątek z tego traktatu, w przekładzie naszym podług Wintera i Wünschego.

„Postępuj zawsze w imię boże; kochaj Boga i lękaj się go. Spełniaj ze czcią i radością wszelkie przykazania; okazuj czołobitność starszym i nakłaniaj ucha, abyś usłyszał ich wyrazy, a bacz także na słowa swych towarzyszków. Nie odpowiadaj za pospiesznie; bądź baczny, aby odpowiedź szarmonizować z treścią rzeczy. Naprzód pierwsze, na końcu ostatnie. Wypowiadaj prawdę, a nie mów w obecności tego, który jest mędrszy od ciebie. Ucząc się Tory, nie mów o tem, czego nie słyszałeś: słyszałem. Jeśli cię pytają o to, czego nie wiesz—nie wstydz się powiedzieć: nie wiem... Wiesz, że odnośnie do tego, co twoje a nie twoje—pomiedzy dniem dzisiejszym a jutrem zmiana zajść może; że to, co dziś twoje, już jutro może być cudze, na cóżbyś więc nie twoje brał za swoje. Przyzwyczajaj się do czynienia dobrze; bądź cierpliwy i przyjazny względem każdego, ustępny i łagodnego języka; bądź usłużny dla starszych i uprzejmy dla młodych; jako kupiec — bądź czynny; jako robotnik — szerokich ramion. Trzymaj się zdala od tego, co prowadzi do grzechu; cofaj się nawet przed grzechem lekkim, żeby cię do cięższego nie zaprowadził. Spiesz z wykonaniem przepisów nawet lekkich, gdyż mogą cię one zaprowadzić do poważniejszych. Cześć twego przyjaciela niech ci będzie tak droga jak własna. Szanuj każdego i nie mów: schlebiam temu, żeby mię nakarmił, tamtemu, żeby mię napoił, owemu, żeby mię przyrodził. Lepiej jest wstydz się przed sobą sa-

mym, niż przed innymi, a wargi twoje nie powinny ci przynosić żadnego sromu. Gdyś uczynił wiele dobrego, miej przekonanie, żeś uczynił mało i mów: nie z własnego czyniłem dobrze, lecz z tego, co mnie inni dobrze czynili i uznaj, że za to niebu winienesz dzięki. Zważ naprzód słowa, zanim je z ust wypuścisz; oceniaj swe czyny skalą moralności ogólnej i niech twym krokiem przewodniczy cel godny. Uznaj sprawiedliwość boską i powściągaj się od szemrania. Sądz z dobrej strony swych bliźnich, a miej siebie we własnych oczach za małuczkiego. Ozdobą Tory jest mądrość; ozdobą mądrości—pokora; ozdobą pokory—bojaźń boża; ozdobą bojaźni bożej—wykonywanie przykazań boskich; ozdobą wykonywania przykazań boskich—skromność. Gdy człowiek grzeszy, boi się ludzi; gdy nie grzeszy—ludzie się go lękają”.

Trzecim traktatem moralnym, który, podług Zunza, stanowi z dwoma poprzednimi jedną całość o 3 rozdziałach, jest *Perek haszalam*; przedstawia on w jednym rozdziale zbiór *haggadoth*’ów o znaczeniu i błogosławieństwach pokoju. Wreszcie zasługują na wzmiankę: traktat *Kalla*, „Narieczona”, który zawiera przepisy, dotyczące postępowania obyczajnego narzeczonych i małżonków, oraz traktat *Pirka de Rabbenu ha kadosz*, tj. „wykład naukowy naszego nauczyciela świętego”, albo *Ha—Baboth*, tj. „Bramy”, będący zbiorem przypowieści z liczbami.

Uczeni hebraiści w wieku XIX wydobyli z pyłów bibliotecznych znaczną liczbę małych midraszów które kiedyś, pogrzebane rychło po urodzeniu, nie wywarły wpływu istotnego ani na literaturę, ani na życie religijne.—Zasługi na tem polu położył pierwszy Jellinek swojemi odkryciami w „Beth ha—Midrasz”, a po nim Buber Chaim, M. Horwitz i Grünhut. Okazało się, że niektóre z tych małych midraszów stanowiły już źródło dla bardziej znanych dzieł midraszowych, inne zaś są opracowaniami pojedynczych części midraszów starszych. Treść ich albo jest poświęcona całym księgom Pisma św., jak np. małe midrasze do Ruth i Esther, albo też pojedynczym rozdziałom Biblii lub nawet osobom biblijnym, np. „Opowieść o Abrahamie”, „O błogosławieństwie Ja-

kóba” i t. p. Są też małe midrasze, poświęcone osobom lub rzeczom pobiblijnym, przedmiotom mistycznym i kabalistycznym, jak np. „Głoski R. Aki-by”, traktat „O halach niebieskich” i t. p. — Pod względem formy należą one albo do wyjaśnień haggadycznych, albo do zbiorów kaznodziejskich. Śród tych „małych” Midraszim, największe znaczenie posiadają: *Tanna debe Eliahu rabba i sutta*, dzieło obszernie w 2 częściach o charakterze etycznym i polemicznym, wojuje bowiem z inowiercami i sekciarzami; *Pirke R. Elieser*, dzieło haggadyczne z 8-o w. w którym autor, piszący czysto po hebrajsku, rozprawia głównie o cudach w przeszłości Izraelitów i o cudach przyszłych, mających wyzwolić Żydów; a wreszcie *Agadath Bereszith*, obszerny komentarz do Genesis.—Oto wyjątki z „Tanna debe Eliahu”, świadczące o humanizmie autora:

„Wszystkich bez wyjątku: Izraelitów, czcicieli gwiazd, mężczyzn i kobiet, niewolników i niewolnic dotyczy zasada, że duch święty spoczywa na każdym podług czynów spełnionych... Mędrcy nauczali: niechaj człowiek strzeże się kradzieży, czy to u Izraelitów, czy też u nie-Żydów, a kto okrada nie-Żyda, równym jest temu, który okrada Izraelitę. Kto przysiągł nie-Żydowi — równym jest temu kto przysiągł Żydowi, a kto oszukuje nie-Izraelitę, jest jako ten, który oszukał Izraelitę; kto rozlewa krew nie-Izraelity, równy jest temu, kto rozlewa krew Żyda” i t. d

W połowie XIII stulecia powstało dzieło zbiorowe pod nazwą *Jalkut Szimeoni*, które zawiera uwagi midraszowe, bądź haggadyczne, bądź halachiczne do wszystkich części Pisma św. Autor *Simeon ha-Dars-an*, którego miejsce urodzenia jest dotychczas nieznane, czerpał prawie ze wszystkich znanych wówczas Midraszów, cytując źródła, których naliczył przeszło 50. Dzieło to, podzielone na paragrafy, ma taki układ wygodny, że do każdego miejsca Biblii, można bez trudu odnaleźć wyjaśnienia midraszowe.

Najlepsza edycja tego dzieła wyszła w Warszawie roku 1876.

Literatura midraszowa stoi w ścisłym związku z talmudyczną, gdyż obie razem składają się na całość „literatury podaniowej”, która, jak prawie wszystko, co wyszło z pod pióra Żydów prawowiernych w starożytności i w wiekach średnich, obraca się tylko około Boga i stosunku jego do Izraela, około bohaterów biblijnych, lub też około wydarzeń historycznych, mających związek z kolejami losów żydowskich. W owych kazaniach midraszowych, przeznaczonych dla szkoły lub Synagogi, będących komentarzami do Pisma św., tekst biblijny służył tylko za podkład do nauk najrozlicniejszych, do wylewów i wywnętrzeń ducha narodowego, do legend historycznych, do opowieści fantastycznych i t. p. Prawda dziejowa kojarzy się tu z majaczeniami fantazyi, niekiedy wielce poetycznej, przeważnie jednak jałowej i niewybrednej, a zawsze z celem jedynym podniesienia narodu, wpojenia w niego zasad moralnych lub wreszcie pocieszenia w smutkach i niedoli. Że w tej powodzi gadulstwa, jak w Talmudzie, obok rzeczy zdrowych, rozumnych, a niekiedy bardzo podniosłych spotykamy najczęściej przelewanie „z pustego w próżne”, to było następstwem nieuniknionem chorobliwego przeżywania wciąż jednych i tych samych tematów bez końca. Zaprawdę podziwiać trzeba odporność i pomysłowość mózgu żydowskiego, który był w stanie przez dziesiątki wieków snuć bez ustanku tę samą przedzę religijną, nie odczuwając żadnej potrzeby zasilenia swej żywotności pierwiastkami innej natury. Że ta rozpaczliwa jednostronność musiała, z jednej strony, spowodować zupełne wyjałowienie umysłów na czas dłuższy, z drugiej zaś—wywołać reakcję nieuniknioną—to było całkiem naturalne.—Zobaczmy za chwilę, w jaki sposób przeja-

wiła się owa reakcya i jakie czynniki wpłynęły na zapłodnienie ideami nowemi wyjałowionej niwy ujdajizmu.

II.

Położenie Żydów pod panowaniem bizantyjskiem i arabskiem.—Gaonat.—Rady pedagogiczne i Synedryony.—Literatura gaoniczna i Karaizm.—Anan ben Dawid i najwybitniejsi uczeni karaiccy. — Religia karaicka.

Żydzi w Cesarstwie bizantyjskiem, do którego należała Palestyna, doświadczając częstych prześladowań, nie byli też dopuszczani do stanowisk społecznych i państwowych i nie mieli prawa budować nowych synagog. Justynian W-ki (527—565), największy z monarchów bizantyjskich, wprowadził do słynnego swego kodeksu wszystkie prawa surowe swych poprzedników przeciwko Żydom, dodawszy do nich różne ograniczenia, a między innymi zakaz świadczenia w sądach przeciw chrześcijanom.—Pozbawiając Żydów wielu praw i przywilejów, a obarczając ich przytem podatkami uciążliwemi, cesarz tak pisał w swoim dekrete: „Niechaj ci ludzie jęczą pod ciężarem powinności miejskich, lecz niech nie korzystają z żadnych stanowisk honorowych; niechaj istnieją w takim samym bycie pogardzonym w jakim pozostawiają swe dusze”. Uwiecznione w kodeksie Justyniana wszystkie poniżające prawa o Żydach przeszły z nim razem do prawa cywilnego państw średniowiecznych. Nie mniej skępowana była i swoboda religijna Żydów. Nie wolno im było obchodzić Paschy przed świętami chrześcijańskimi; w niektórych gminach zabroniono czytania Biblii w synagogach bez przekładu greckiego lub wygła-

szania kazań w duchu talmudycznym, a dostęp do miejsc świętych w Palestynie był dla Żydów najsurowiej wzbroniony. Wskutek ograniczeń tego rodzaju Żydzi za Focyusza (602—610), podnieśli bunt w Antyochii. Wziąwszy górę nad chrześcijanami, mordowali ich i rzucali w ogień, a patriarchę Anastazego, włócząc sromotnie po ulicach, uśmiercili. Cesarz, uśmierzywszy bunt ten, część Żydów wyrzwał, a innych wygnął (608). Z nienawiści do Focyusza, Żydzi sprzymierzyli się z Persami, którzy pod wodzą Chozroesa II zajęli Syryę i Małą Azję. W r. 614 Persowie, przy pomocy Żydów palestyńskich, dowodzonych przez Beniamina z Tyberyady, zdobyli szturmem Jerozolimę, w której Żydom mieszkać nie było wolno. Pijani swoim tryumfem, Żydzi wytępilli mnóstwo chrześcijan w Jerozolimie i innych miastach palestyńskich, wyrzynając wszędzie zakonników, burząc kościoły i klasztory. Gdy jednakże Persowie nie pozwolili Żydom zamieszkać w Jerozolimie, a w dodatku gnębili ich strasznie podatkami, Żydzi, zawiedzeni w swoich nadziejach, przeszli, za obietnicę różnych przywilejów, na stronę cesarza Herakliusza, który, odzyskawszy Palestynę (628), zemścił się na Żydach za związek z Persami i za wyrznięcie chrześcijan. Wszystkich Żydów, którzy nie zdążyli uciec do Egiptu, w pień wycięto.—Ale tymczasem ze Wschodu szedł uragan w postaci zastępów arabskich, które, porwane szaleńcem fanatyzmu religijnego, miały zatknąć na Ziemi Świętej sztandar zwycięzki nowego proroka Mahometa.

Osiedlając się stopniowo w Arabii od czasów niepamiętnych, Żydzi korzystali w tym kraju z pewnej samodzielności, a już za państwa Judejskiego wytworzył się stały stosunek handlowy pomiędzy żydami arabskimi i palestyńskimi. Po każdej klęsce w ziemi rodzinnej część Żydów spieszyła do Arabii, tak że liczne kolonie żydowskie powstawały zarówno w Hidżasie, jak w Jemenie. W początkach w. VI,

istniało nawet całe państwo, do którego król himiarytów Abu Karib wprowadził religię żydowską. Ale gdy syn jego Jusuf Du Nowas, gorliwy wyznawca judaizmu, pod wpływem fanatyzmu religijnego tępił chrześcijan, a cesarz Justyn I podniecił negusa etyopskiego Elesboa, chrześcijanina, do walki z Du Nowasem, wówczas królik arabski, nie mogąc ze swoim wojskiem żydowsko-himiaryckim oprzeć się potędze negusa, zakończył życie samobójstwem (530 r.). Część Żydów legła pod nożem zwycięzców, część poszła w niewolę, a reszta niedobitków przeszła do Arabii północnej, gdzie centrem ich było miasto Jatrib, późniejsza Medyna, siedlisko nauczycielów żydowskich, którzy niewątpliwie przygotowali grunt odpowiedni dla islamizmu. Z Arabii Żydzi przeniknęli do Indyj pod wodzą jakiegoś Józefa Rabbana, wytwarzając na Malabarze małe księstwo, które przetrwało kilka wieków. W r. 1520 Żydzi, wypędzeni ze swych posiadłości malabarskich, osiedli w sąsiednim Kochinie, gdzie znani są pod nazwą *bne-Israel*, t. j. „Żydów czarnych”.

Mahomet, po wystąpieniu swoim z nową religią, był zrazu bardzo przyjaźnie usposobiony dla judaizmu, chcąc pozyskać Żydów dla sprawy przekształcenia pogan w monoteistów. Skoro jednak Żydzi arabscy odnieśli się do nowego „Proroka” z urągowniczym i szyderstwem, Mahomet, zmieniając taktykę, ogłosił Żydów za odstępców od wiary prawdziwej i zaczął nawracać ich mieczem. Żydzi oporni bądź wyginęli w walce, bądź też opuścili Arabię, reszta zaś przyjęła islamizm, który po pierwszym wylewie fanatyzmu religijnego odnosił się później do Żydów dość przyjaźnie, zwłaszcza, że Żydzi, przy najściach Arabów na Syryę, Palestynę, Persyę, Egipt i Afrykę północną witali wszędzie mahometan, jako swych zbawców i ułatwiali im podbój tych krajów. Wszelako fanatyczny kalif Omar, po wzniesieniu w Jerozolimie meczetu (637) na miej-

scu dawnej świątyni, nie zniósł bynajmniej prawa bizantyjskiego, które zabraniało Żydom przebywać w Jerozolimie, a prócz tego stosował wogóle do inowierców różne ograniczenia uciążliwe. Gdy jednak Żydzi oddali mu poważne usługi przy podboju Persyi i Babilonii, Omar, nadając im różne prawa i przywileje, mianował głową Żydów *Bostanaja*, potomka egzylarchów z rodu Dawida. Ale położenie Żydów utrzymało się dopiero za kalifa Alego, który mianował rektora akademii żydowskiej w Babilonii *gaonem*, t. j. dostojnikiem państwowym. Od tej pory Żydzi posiadali samorząd zupełny, gdyż władza ich świecka była zogniskowana w egzylarchacie babilońskim, a władza duchowna—w *gaonacie*. Egzylarch, t. j. „Książę wygnańców”, mianował rektorów akademii w Surze i Pumpadycie „gaonami”, którzy zawiadywali sprawami duchownymi wszystkich gmin żydowskich, a dzielili także wraz z egzylarchą władzę sądową. O ile egzylarcha, będąc urzędowym pośrednikiem pomiędzy gminami żydowskimi a Kalifatem, miał tylko znaczenie miejscowe, o tyle działalność gaonów sięgała swym wpływem ogromnym daleko po za granicę Babilonii. Gaonowie, jako duchowni kierownicy Żydów kalifatu, byli jednocześnie prawnymi wyjaśnierzami Talmudu, co im dawało szeroką władzę prawodawczą wśród wszystkich gmin żydowskich Wschodu i Zachodu, gdzie tylko Talmud miał powagę. To też w rezydencyach gaonów kipiało życie umysłowe *sui generis*, obie akademie były przepełnione uczonymi i uczniami, tylko, że charakter tej działalności akademickiej był inny, niż w epoce Amoraistów. Wówczas praca szkolna miała charakter twórczy, prowadząc do wytworzenia nowych praw; teraz zaś, gdy Talmud był już zamknięty i nikt nie mógł dorzucać do niego nowych postanowień prawnych, działalność szkół ograniczała się wyłącznie do studyowania Talmudu, w którym utonęła całkowicie dusza żydowska. Przy obu akademiach

istniały rady pedagogiczne, złożone z prezesa w osobie rektora-gaona, jego zastępcy sędziego (*Dajana de-Baba*), siedmiu przewodników zebrań naukowych (*reszekalla*) i trzech uczonych (*chawerim*). Prócz tego istniało kolegium naukowe, złożone ze stu członków, podzielonych na dwie grupy nierówne: jedna—z 70 osób, nosiła miano „Wielki Synedrion”, a druga—z 30 członków—„Mały Synedrion”. Posiedzenia wspólne obu kolegiów, trwające przez cały miesiąc, odbywały się 2 razy rocznie, w marcu i sierpniu, a główną ich pracą pod kierunkiem gaonów, było wyjaśnianie praw talmuoycznych, zgodnie z praktyką religijną i sądową. Tu rozbiegano i rozstrzygano pytania, przesyłane w danym półroczu do kolegium od różnych gmin żydowskich w Babilonii. Pytania te, wielce różnorodne, odnosiły się bądź do obrzędów religijnych, bądź do praw cywilnych, bądź do rozwodów lub samorządu gminnego i t. p. Z biegiem czasu do kolegium gaonów zwracały się z zapytaniami podobnemi także i gminy żydowskie innych krajów. Otóż każde zapytanie musiało być rozstrzygnięte przez kolegium, a uchwałę, napisaną i podpisaną przez gaona, stwierdzała pieczęć kolegium. Po skończeniu posiedzenia uchwały te wręczano posłom przybyłym z zapytaniami. Im bardziej rozszerzały się granice kalifatów arabskich, tem szersze były stosunki gaonów z Żydami krajów oddalonych. Władza duchowna tych dostojników sięgała do Persyi, Palestyny, Bizancyum, Afryki północnej, a następnie i do Europy, gdzie od r. 711 powstał kalifat arabsko-hiszpański. Tym sposobem rozpowszechnienie Talmudu szło w ślad za Islamizmem; panowanie Arabów, zbliżając Azyę i Afrykę z Europą, torowało wszędy drogę judaizmowi, zrodzonemu w szkołach Amoraitów chaldejskich.

Epokę Gaonów można uważać za czterystoletni okres przejściowy od *Saboreim*, aż do rozwoju nowej kultury żydowskiej na południo-zachodzie Eu-

ropy. W okresie tym pierwsze miejsce chronologicznie zajmuje tak zwana *Responsenlitteratur*, t. j. owe odpowiedzi Gaonów na przesyłane do nich zapytania. Odpowiedzi te, których przechowało się kilka tysięcy, stanowią pomnik literackiej działalności Żydów owej epoki i procesu rozwojowego judaizmu pod kalifami. W r. 1516 ukazał się naprzód w Konstantynopolu zbiór „krótkich uchwał Gaonów”, a następnie w r. 1575 wyszły także „Odpowiedzi Gaonów”, przedrukowywane z biegiem czasu w kilku wydaniach. Znaleziony przez R. Chaima Modai, w połowie wieku XVIII w Egipcie, jeden z najważniejszych i najlepiej uporządkowanych zbiorów starożytnych, wydał syn jego Nissim w Salonikach r. 1792, p. t. „*Szaare Zedek*“, t. j. „Bramy zbawienia”. Za tym zbiorem wyszły i inne w w. XIX, z których najważniejszy ogłosił A. Harkavy (Berlin 1885), z rękopisów Biblioteki cesarskiej w Petersburgu. Przy badaniu i wyjaśnieniu tej literatury gaonicznej zasłużyli się głównie: Z. Frankel (1865), I. H. Weiss (1887) i Joel Müller (1891). — Zeby dać czytelnikom pojęcie o „literaturze odpowiedzi”, przytoczymy kilka wyjątków z uchwał gaonów w przekładzie naszym podług dr A. Kaminki.

Gaon *Natronai I* bar Nechemia, z przydomkiem *Mar Janka*, rektor akademii w Pumpadycie (ob. 719—730), zapytany, czy przyjąć z powrotem do gminy tych odszczepieńców, których uwiódł jakiś awanturник Szarit (Serenus?), „Mesyasz fałszywy”, daje taką odpowiedź:

„*A więc zdaje nam się: Jakkolwiek ci odszczepieńcy weszli na manowce, wzgardzili przepisami rabinicznymi, świętami i obyczajami religijnymi, skalawszy się używaniem pokarmów zabronionych, wszelako lepiej jest przygarnąć ich niż odtrącić. Za złamanie praw zastosujecie do nich zgodną z przepisami i stosownie do winy każdego karę chłosty i pokutną karę pieniężną. Następnie powinni uroczyście stwierdzić w synagodze, że już nigdy nie wejdą na złą drogę, po-czem możecie ich rehabilitować i nie potrzebujecie ich od-*

trącać... Wszelako powinniście zbadać czy nie złamali przepisów małżeńskich i w takim wypadku rozłączyć ich z żonami nieprawdami, a o dzieciach wydać ogłoszenia, że jako nieślubne, uważane być mają za usunięte z gminy żydowskiej. Należy również przejrzeć ich dokumenty ślubne i oile są napisane niewłaściwie sporządzić nowe”.

Po śmierci Gaona Samuela bar Mari w Pumpydycie powinien był otrzymać następstwo Achai z Szabeha. Że jednak „książę wygnańców” miał do niego niechęć, wybrał człowieka bez żadnych zasług. Achai wyjechał do Palestyny i tu napisał około r. 760 dzieło p. t. *Szeeltot* (= „poszukiwania”), t. j. 191 wykładów o pięcioksiągu, omawiających religijne i obyczajowe postępowanie Izraelitów. Jestto po zamknięciu Talmudu pierwsze dzieło systematyczne i samodzielne, które się dotychczas przechowało. Materiał do tej księgi zaczerpnął autor z całej literatury talmudycznej, a ugrupował go rzeczowo podług rozdziałów pięcioksięgu. W *Szeelcie* do 2 ks. Mojż. autor, zalecając Żydom dobroczynność, tak kończy:

„Kto zwłaszcza jest hojny w latach nędzy i głodu, tego życie będzie przedłużone. O Beniaminie sprawiedliwym opowiadają co następuje: Był on naczelnikiem kasy wsparć w roku głodowym. Pewnego razu przyszła do niego kobieta z 7 dzieci i rzekła: Rabbi, posil mię! Ten odpowiedział: Na Boga, nie już nie zostało w kasie biednych.—Jeśli nam nie dasz na życie umrę z 7 dzieci na śmierć głodową — zawołała kobieta. Jakoż Beniamin postanowił ją karmić środkami własnymi. Gdy po jakimś czasie Beniamin zachorował i był bliski śmierci, aniołowie rzekli przed Bogiem: Panie świata! *kto jedną duszę izraelską utrzyma, ten jakby cały świat utrzymał*, a ten sprawiedliwy, który uratował od śmierci kobietę z siedmiorgiem dzieci, miałby umierać przedwcześnie? Więc niebo dodało mu 21 lat życia”.

Język zabytków literackich, które nas doszły z tej epoki, jest potrójny: hebrajski, aramejski, a następnie i arabski. W pierwszej dobie panował język Gemary, t. j. aramejski, później, gdy ruch karaicki dosięgnął

punktu szczytowego, przeważać zaczął język Miszny, t. j. nowohebrajski, tudzież arabski, tak, że powoli oba te języki stały się panujące pośród Żydów.

Mówiliśmy pod koniec ostatniego rozdziału, że nieuniknionem następstwem rozbijałego do krańcowości talmudyzmu, który faktycznie unicestwił Torę, musiała być reakcja na rzecz Biblii. Te nieszczęsne halachoty talmudyczne, mające zabezpieczyć judaizm od skażenia, padły tak ciężkim brzemieniem na lud żydowski, czyniąc go za życia mumią skostniałą, że umysły żydów światlejszych musiały pragnąć wyzwolenia narodu z tych kajdan przez powrót do czystej religii mojżeszowej, nieskalanej dziwactwami rabinów. — Jakoż za gaonatu Jehudajego, który był jednym z ostatnich, najbardziej skostniałych ortodoksów judaizmu, powstała w połowie 8-go w. rewolucya religijna, znana pod nazwą *Karaizmu*. — Wyraz był nowy, ale odzwierciadlał i urzeczywistniał ideje stare, zrodzone już wówczas, gdy *soferim* rozpoczęli swoją egzegezę biblijną, którą Tanaici i Amoraici doprowadzili do absurdu. „To otwarte zerwanie, pisze dr J. Fürst w swojej „Historji karaizmu,” z rozwijanemi od lat tysiąca podaniami prawnemi, które jako masa olbrzymia legły w Talmudach, żeby życie żydowskie wtłoczyć w przepisy i zwyczaje ściśle określone, ma swoje źródło w naturalnym opozycy tysiäcoletnim przeciw przywłaszczeniom Synagogi opiekuńczej, która uważała siebie za jedynie powołaną i upoważnioną do wyjaśniania i rozmnażania objawionych słów pisma. Jakoż opinia niektórych uczonych, że karaizm powstał dzięki jedynie obrażonej miłości własnej jego twórcy Anana, który, nie otrzymawszy należnego mu z prawa egzyllarchatu, zerwał z judaizmem—nie wytrzymuje żadnej krytyki. Reakcja musiała wybuchnąć wcześniej, czy później, albowiem prądy antytalmudyczne nurtowały oddawna w społeczeństwie żydowskiem, oczekując tylko nowej iskry, która pożar wywołać miała.

Że do wybuchu przyszło dopiero pod panowaniem arabskim, to nic dziwnego, gdyż wówczas myśl żydowska, zapłodniona fermentem religijnym w łonie islamizmu, nabrała śmiałości i energii. Jak u Arabów wytworzyła się sekta szytów, lekceważąca Sunnę, t. j. wszelkie podania, wylęgłe w mózgach, opętanych tchnieniem fanatyzmu, tak i u Żydów musieli nareszcie powstać „Synowie Pisma” przeciw rozpasaniu talmudycznemu. „Karaizm—pisze cytowany już dr Fürst—*hat Vorläufer und seine Vorgeschichte*. Jego idea zasadnicza istniała już wówczas, gdy zdania i nauki synagogalne stały się potęgą obok Pisma”.—Że karaizm, którego hasłem był powrót do Biblii, a odrzucenie wszelkich postanowień talmudycznych, spłodzonych przez rabinów ku wynaturzeniu Pisma św., nie uważa się wcale za epigona saduceizmu, wbrew twierdzeniu uczonych—to jest zupełnie naturalne, gdyż jakkolwiek cel obu tych sekt był przybliżony, ale pobudki do działania *całkiem różne*. To też słusznie zaznacza prof. B. Ryssel, że „bardzo są wątpliwe, i teraz prawie przez wszystkich odrzucone hipotezy Geigera i Fürsta, iż Karaici powstałi bezpośrednio z Saduceuszów”. Saduceusze walczyli przeciwko nowościom faryzejskim nie tyle w obronie Biblii, która wówczas nie była jeszcze utonęła całkowicie w powodzi majaceń talmudycznych, ile w obronie świątyni, którą wzięli w monopol bardzo korzystny, gdy Karaitom nie chodziło wcale o stanowisko urzędowe, będące źródłem mamon, lecz o wskrzeszenie powagi słowa „objawionego”, które się zaprzepaściło w talmudyzmie, poniżającym religię serca i ducha do poziomu szematów obrzędowych. Gdy Saduceusze dzierżyli władzę, Tora, jakkolwiek już nadgryziona, była jeszcze na pierwszym planie i nikt może nie przewidywał jej upadku; tymczasem w dobie Anana stała się już niczem, zesłała do zera, była, podług słów Grätza: „*aus dem Volksbewusstsein verdrängt*”. Za Saduceuszów duch

żydowski, nie zdławiony jeszcze całkiem przez dziwolągi talmudyczne, dawał silne oznaki życia twórczego, gdy w epoce wystąpienia Anana wyjąłowny doszczętnie przez potworną kazuistykę talmudyczną popadł w martwość najzupełniejszą.—Z tej prostracyi zabójczej wydobył go naprzód karaizm, a później cywilizacja arabska. — Otóż, zdaniem naszym, karaizmu nie należy poczytywać ani za fakt wypadkowy, choćby nawet bezpośrednią przyczyną buntu Anana przeciw rabinom była obrażona miłość własna, ani też za reminiscencyą saducejską, pomimo, że Saduceusze, jak i karaici, bronili judaizmu przed fantazyami rabinicznymi,—lecz za konieczność dziejową, za reakcyę całkiem naturalną przeciw ekstrawagancyom talmudycznym, które prowadziły naród żydowski na bezdroża i religijne i moralne, czyniąc go organizmem jaskrawo wyodrębnionym z pośród wszystkich narodów świata kulturalnego.— To też słusznie utrzymuje dr S. Poznański, że „zjawienie się Anana byłoby w piaskach zaginęło, gdyby nie znalazł był *gruntu przyjaznego* dla swej opozycyi, t. j. gdyby judaizm oficjalny nie był za jego czasów podminowany”.

Kto był twórcą tej rewolucyi karaickiej? Oto co pisze gruntowny znawca karaizmu, dr S. Poznański, w swej pracy uczonej o „Ananie i jego pismach” w *Revue des études juives*: „Nie tylko początek karaizmu, lecz i osobę Anana ben Dawida, twórcę tej sekty, otaczają takie ciemności, że trudno będzie rozproszyć je całkiem, skąpe bowiem wskazówki, jakie posiadamy, są przepojone duchem stronnictwym. Źródła karaickie, tudzież zależne od nich źródła muzulmańskie, nazywają Anana „głową wygnańców”, widzą w nim wcielenie wszystkich cnót i tryumfatora prawdy; gdy przeciwnie, źródła rabbiniczne, oskarżając go o brak pobożności, stwierdzają zarazem, że tylko wskutek ambicyi zawiedzionej zbuntował się on przeciw judaizmowi tradycyjnemu i wy-

wołał schyzmę".—Bądź co bądź, wiemy napewno, że *Anan ben Dawid* był wnukiem egzylarchy Chas-dajego (700 — 730) i że ojciec reformatora Dawid, brat egzylarchy Salomona (761—762), mieszkał w Batorze, gdzie na początku w. VIII urodził się Anan, który nawet wśród wrogów swoich uchodził za uczonego. Na jakiej niwie?... Na talmudycznej! Nic też dziwnego, że Anan, wystąpiwszy ze swą reformą, za kalifa Al Dziafara Almanzora, pomimo wstępu do Talmudu, którym go karmiono od dzieciństwa, nie mógł otrząsnąć się całkowicie z pod jego wpływu, i że wpływ ten uzewnętrznił się mocno w jego idejach reformatorskich. Czuł on, że, podług słów Graetza, „brakowało judaizmowi silnego przeciągu powietrza, który-by przewiał przestrzeń zamkniętą a stęchłą”, ale, wychowany w tej atmosferze stęchłej, bał się otworzyć okien na przestrzeń, poprzestając jedynie na lufciku.—Anan czuł silnie potrzebę reformy judaizmu, ale umysł jego, niedość głęboki, niedość twórczy, nie dorósł do roli reformatora religijnego w wielkim stylu. Zarzucając talmudystom, że sfałszowali judaizm bądź przez liczne dodatki do Tory, bądź przez usunięcie z niej wielu rzeczy, które powinny być, w jego przekonaniu, obowiązywać po wsze czasy, Anan zdobył się na tę jedną tylko zasadniczą dewizę swej reformy: „szukajcie pilnie w Piśmie św.” Od tego powrotu do pisma (*Mikra*) pochodzi nazwa reformy „*Karaizm*”, którego wyznawcy nazywali sami siebie *B'ne Mikra*, czyli „Synowie Pisma”, to jest wrogowie Talmudu. — Reformę swoją wyłożył Anan w dwóch dziełach, napisanych po aramejsku: „Księga przykazań” (*Sefer ha Miswoth*) i „Streszczenie to jest kompendyum tej księgi” („*Fadhalika*”) — ale, niestety, oba te pisma, za wyjątkiem kilku fragmentów i cytat, zaginęły. Oto co pisze A. Harkawy, uczonego Żyd rosyjski, który poświęcił się specjalnie karaizmowi: „Z „Księgi praw” Anana do ostatnich

czasów znane były tylko bardzo *nieliczne*, króciutkie i mało ważne dosłowne cytaty", u kilku pisarzy wschodnich. „Podczas mego pobytu w Egipcie w r. 1886 — pisze dalej autor — udało mi się odkryć *niewielki* fragment z „Księgi praw”, który, na nieszczęście, do tej pory pozostał *jedynym*. Od owego czasu zacząłem zbierać cytaty dosłowne z „Księgi praw” w staro-karaickich rękopisach Cesar. bibl. publicznej i do tej pory zebrałem ich sporo, tak, że korzystając z tego materiału, mogłem już przedstawić wyłożony tu zarys, który będzie można uzupełniać w miarę nowych odkryć”. — Czy podobna odtworzyć reformę Anana z całą ścisłością na podstawie „jedynego niewielkiego fragmentu” o autentyczności może wątpliwej i garści cytat z autorów, których wiarygodność nie da się sprawdzić? Nie sądzimy; to też wykład karaizmu w uczonej rozprawie A. J. Harkawiego nie może, naszym zdaniem, uchodzić jeszcze za ostateczny, zwłaszcza, że autor przejawia zbyt namiętną niechęć do karaizmu, jak to widać z tego ustępu, w którym, zaznaczając „błędne—do tej pory—i szablonowe wyobrażenia o karaizmie nawet w świecie uczonym”, nie przypisuje ich tymczasowym źródłom nie dostatecznym, lecz przypuszcza, z silną goryczą, że uczeni pisarze żydowscy, jak: Jost, Geiger i Grätz „okazywali sympatyę i uznanie karaizmowi przez współczucie dla reform w judaizmie, a *bezmyślni* wrogowie Talmudu—z uprzedzenia i nienawiści do Żydów”. Dlaczego zasłużony autor „Historycznych zarysów karaizmu” nie przypuszcza, że nawet i „*bezmyślni* wrogowie Talmudu,” t. j. wszyscy nie Żydzi, sympatyzują także z dziełem Anana, przez współczucie, i bodaj głębsze niż Josta, Geigera i t. d. dla *niezbędnych* reform w judaizmie, tem więcej, że podług dr S. Poznańskiego, który przecież nie jest „*bezmyślnym* wrogiem Talmudu”, „*prostota i prawota* Karaitów są bardzo cenione”. Z tego się przecież okazuje, że już nawet ta nędzna, w prze-

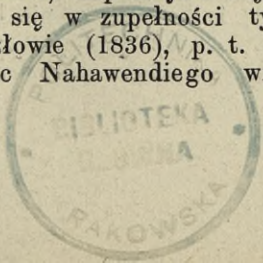
konaniu A. Harkawiego, reforma karaicka przyniosła jej zwolennikom, dzięki tylko zerwaniu z Talmudem, skarb nieoceniony, bo... *wyższe umoralnienie*. Jakkolwiek ściśle odzwierciedlenie wszystkich „postanowień” Anana jest, przy dzisiejszym stanie nauki, niemożliwe, gdyż dzieła jego zaginęły, a *cytaty* z nich *tekstualne* są nadzwyczaj skąpe, to jednak wszyscy karaicki pisarze współcześni i późniejsi, za wyjątkiem Daniela Kumisi, który istniał około półtora wieku po Ananie, „mówią o nim — słowa d-ra Poznańskiego — z największą czcią, jako o odnowicielu judaizmu, który wskazał drogę pobożności i prawdziwego zrozumienia praw boskich i który oświecił oczy Izraela”. Dla nas istota reformy Anana tkwi nie w takich lub innych „przykazaniach” jego, nie w usunięciu lub złagodzeniu niektórych przepisów talmudycznych, a w zaostrzeniu innych, t. j. nie w jego zmianach kalendaryzowych, w pozwalaniu na spożywanie mięsa z mlekiem lub w zabronieniu małżeństw między krewnymi, nie w obostrzeniu aż do śmieszności praw sabbatowych, lub wprowadzeniu nowych terminów dla dni świątecznych i t. p., ale w tem jednym haśle, które Anan „wypisał na swym sztandarze: rozbrat z judaizmem oficjalnym”, t. j. z wymyślonymi przez rabinów prawami ustnymi, których za prawa boskie nie poczytywał, uznając jedynie Biblię za księgę świętą. Ta dewiza „szukajcie skrzętnie w Biblii” wywołała — pisze dr. Hamburger — potężną i wspaniałą twórczość w nauce i prawodawstwie biblijnem, duchy bowiem, wyzwolone z kajdan, zawrzały pracą na wszystkich polach. To też Karaici mogli z dumą zupełnie słuszną nazywać siebie „ludźmi poszukiwań i badań”, w przeciwieństwie do rabbanitów, nazywanych przez nich „ludźmi *Taklidu*, t. j. fanatykami, „którzy szli ślepo za głosem powag dawniejszych, nie przekonawszy się naprzód o prawdzie ich twierdzeń”. A jeżeli pozostawiona każdemu swoboda badań biblijnych musiała wywoływać różnice zdań, co kryty-

ka najnowsza poczytuje za stronę ujemną karaizmu, to czyż niema różnic antypodycznych i w Misznie, która chce uchodzić za kodeks święty? Czyż nie spotykamy w niej często, że dana szkoła mówi „biało”, a inna „czarno” i wyznawca judaizmu wybierać musi jedno lub drugie *podług swej woli*?—Gdyby rabbinici nie byli przypisywali prawu ustnemu pochodzenia boskiego i świętości nienaruszalnej, to prawa te, podlegając naturalnym zasadom ewolucyi dziejowej, byłyby się przekształcały zwolna, stosownie do potrzeb i warunków bytowania narodu w różnych czasach, i Talmud z przed lat 2000 nie byłby do dnia dzisiejszego kodeksem najświętszym Izraela z krzywdą dla niego niewysłowioną. — A jeżeli wielka w zasadzie idea Anana nie wydała skutków odpowiednich, to naprzód dlatego, że już wówczas naród żydowski skostniał był całkiem w talmudyzmie, a powtóre i z tej przyczyny, że Anan urzeczywistnił swoją reformę w sposób niezdarny, połowiczny, wskutek czego przepisami swojemi, częstokroć surowszemi od talmudycznych, nie przynosił ogółowi ciemnemu tych ulg praktycznych w życiu codziennem, któreby mogły skłonić szersze koła, z natury konserwatywne, do rozbratu z dawnemi formami swej wiary. Wreszcie przyczyną bodaj najważniejszą, dla której karaizm nie zdołał zapanować powszechnie nad talmudyzmem, była ta okoliczność, że już Anan przejawiał skłonności nadto mistyczne, a karaizm późniejszy ugrzązł w ascetyzmie, który, bądź co bądź, jest zawsze negacyą życia. Oto co pisze Harkawy: „Śród odłamów licznych, na które rozpadł się karaizm po śmierci Anana, byli przedstawiciele różnych kierunków, począwszy od *pietyzmu najsurowszego*, który zabraniał w sobotę podawania pokarmów, oraz wkładania na siebie innej odzieży prócz koszuli, aż do najszerszego liberalizmu, patrzącego z pogardą na wszelkie prawa obrzędowe i głoszącego, że po zniszczeniu świątyni obchodzenie świąt nie jest obo-

wiązkiem...” „W walce tych dwu żywiołów wręcz sprzecznych, między którymi istniały także i ogniwa pośrednie, zogniskowało się całe życie wewnętrzne karaizmu pierwiastkowego, dopóki przedstawiciele zasad konserwatywnych nie odnieśli w końcu zwycięstwa ostatecznego i nie pochłonęli całkowicie liberalnych sekciarzy”.

Wskutek wielkich ustępstw, uczynionych przez Anana talmudyzmowi, nauki tego reformatora wydały się Karaitom późniejszym niedostatecznie radykalnymi; czyniono mu słuszne zarzuty, że przejął zbyt wiele z rabbinizmu, że był jeszcze od Miszny bardzo zależny. To też Anan nie wytworzył Karaitów we właściwym znaczeniu tego słowa, lecz tylko „Ananią”, t. j. „stronników Anana” i dopiero w półwieku później *Beniamin ben Mose Nahawendi* (800—830), „natchnął karaizm duchem bardziej stanowczym”. Hasłem tego pisarza było: nie zatrzymywać się w połowie drogi, lecz odrzucić z rabbinizmu to wszystko, co się nie zgadza z samodzielnym wykładem prawa.

Jakoż odrzucił on wszystkie zwyczaje i przepisy prawne, które Anan zatrzymał z rabbinizmu, gwoli jedynie przyzwyczajeniu. Nahawendi napisał komentarz do pięcioksięgu, powołując się przy wyjaśnieniach na zwyczaje i obyczaje Wschodu; komentarz do Izajasza, gdzie w sposób odmienny wyjaśnia ustępy mesyaniczne; komentarz do księgi Daniela, w którym ustala mesyaniczny rok wyzwolenia na r. 1000; komentarze do ksiąg: pieśni nad pieśniami, Ruth, Ester, Treny i Koheleth, z których to komentarzów korzystali pilnie, cytując je, Karaitci późniejsi; „Księgę praw” (*Sefer ha - Miswoth*), oraz „Księgę praw cywilnych” (*Sefer Dinim*). Z tych wszystkich dzieł, napisanych w języku hebrajskim, zachowało się w zupełności tylko ostatnie i wyszło w Kozłowie (1836), p. t. „*Masseath Binjamin*. — Z prac Nahawendiego wieje duch



badań swobodnych: „Badanie—pisze ten uczony—jest obowiązkiem, a błędy w badaniu *nie są grzechem...*”
 „*Nie krępujcie się powagami żadnemi, lecz badajcie i poszukujcie samodzielnie.* — Syn może różnić się z ojcem, brat z bratem, uczeń z nauczycielem, o ile mają do tego *zasady*, a choćby się nawet mylili, zdobędą nagrodę *oświecenia*”. Wierzyć się nie chce, że zdania takie, całkiem nowożytnie, wygłaszał Żyd w IX wieku.—Rozszerzając poglądy starszego sekciarza *Judghana* (pierwsza połowa wieku VIII-go) który naprzód zaprotestował przeciw uzmysłowieniu Boga, a będąc może i pod wpływem *Logosu* Filona, Beniamin dowodzi w swych spekulacjach filozoficznych, że wszystkie ludzkie określenia istoty Boga w księgach biblijnych, tudzież związane z niemi zmysłowe objawienie Jehowy, a także stworzenie świata i obdarowanie Izraela prawodawstwem odnieść należy nie bezpośrednio do Boga, lecz do anioła, jako pośrednika pomiędzy Bogiem a światem. Z drugiej strony Nahawendi nie wahał się w swym wykładzie prawa przyjąć przepisów rabinicznych, o ile one wypłynęły z jego badań swobodnych i samodzielnych. To też w jego „Księdze praw” spotykamy sporo przepisów, które są całkiem rabiniczne, lecz wynikają z samego wykładu prawa i bynajmniej nie przeczą Karaizmowi, gdyż są następstwem wynikliwym zasad autora o badaniu swobodnem, przestrzeganych konsekwentnie w każdym kierunku i zawsze świętych dla autora, bez względu na wyniki badań.

Po Nahawendim, którego uważać trzeba za właściwego twórcę karaizmu, zasłynął *Daniel al-Kumisi* z Kumisu, w Taborystanie. Autor ten, którego działalność przypada na czasy Gaona Natronai (859—869), napisał również w języku hebrajskim „Księgę Zakonu” (*Sefer ha-Miswoth*), z której zachowały się tylko cytaty nie liczne w pismach późniejszych. Zakaz biblijny: „nie powinienes gotować koźlęcia w mleku jego matki” wyjaśnia Daniel

dosłownie, wbrew postanowieniu rabinicznemu, które zabrania wogóle spożywać mięsa, gotowanego w każdym mleku. Przy wielu prawach idzie on dalej niż Anan, gdyż pozwala np. zarzynać i piec w sobotę jagnięta paschalne dla całej gminy, o ile dzień przygotowania uroczystości paschalnej przypada w sobotę. Ważne jest również u tego pisarza dalsze rozszerzenie stopni pokrewieństwa w zakazie dotyczącym związków małżeńskich między krewnymi.

Na Kumisim kończy się pierwszy okres Karaizmu, zwany „przedarabskim”. W okresie tym, Karaici, prześladowani przez rabbanitów, odnosili się do nich zazwyczaj biernie. Wskutek rozszerzenia się gmin żydowskich w Europie zachodniej, w Hiszpanii arabskiej i we Francyi, działalność gaona *Natronai II bar Hilai* w Surze spotęgowała się bardzo (860—869). Utrzymawał on z temi gminami odległemi ciągłą wymianę listów, a nawet, podług sagi, przeniósł się na czas jakiś—dzięki cudowi—z Babilonii do Francyi, aby tam zaszcześcić Talmud. Był on pierwszym Gaonem, który w odpowiedziach swoich posługiwał się także i językiem arabskim. Zajmując się gorliwie uporządkowaniem modlitw i obrzędów synagogałnych, które miały ważność ogromną dla rozproszonego po świecie żydostwa, *Natronai* prześladował jak najsurowiej Karaitów. Oto wyjątek z jednej korespondencji *Natronajego*, w przekładzie naszym, podług d-ra Kaminki:

„Lecz są również sekciarze, szydery i hańbiciiele rabinów, uczniowie Anana—niech zgnije to imię jego—dziada Daniela, który woła do zbłąkanych stronników swoich: odstąpcie od Miszny i od Talmudu, ja wam nowy Talmud wytworzę. I trwają w obłądnie swoim, i stali się jako naród odrębny ze swym Talmudem zbrodniczym! Nasz mistrz i nauczyciel, błogosławionej pamięci Eleazar Aluf, widział obmierzną księgę tego człowieka, który ją nazwał „Księgą przykazań.” A co za szkodliwe pojęcia są w niej złożone! Trzeba więc na tych ludzi *rzucić przekleństwa*, dopóki się nie poprawią i nie zobowiążą postępować zgodnie z wymaganiami obu akademij, gdyż kto się naszymi zwyczajami nie kieruje, nie spełnił swego obowiązku.”

Zapewne nie byli łaskawsi dla karaizmu i następcy Natronajego w Surze: *Amram bar Szeszna* (869—886), twórca wydanego w Warszawie, z rękopisów z Hebronu, dokładnego *zbioru liturgicznego* modlitw synagogałnych z dodatkiem zwyczajów, ceremonij religijnych i modlitw o odpuszczenie grzechów (*Selichoth*), tudzież gaon w pumpadycie *Zemach bar Paltoi*, który pod nazwą *Aruch* wydał pierwszy, zaginiony później Słownik talmudyczno-historyczno-archeologiczny i onamastyczny, t. j. ułożony rzeczowo, nie podług głosek alfabetu.

Ze zniknięciem Ananitów, którzy odtąd noszą miano *Karaim*, rozpoczyna się okres drugi wzrostu i potężnienia karaizmu od IX do XII stulecia. Zmuszeni prześladowaniami rabinów do opuszczenia Babilonii i Persyi, Karaici wywędrowali do Jerozolimy, z kąd rozszerzyli się z czasem po Arabii, Egipcie i Grecyi, a w końcu przeniknęli nawet i do Hiszpanii, ogłaszając po większej części w języku arabskim swoje pisma. Teraz już inny duch owładnął nimi, gdyż dzięki zwyciężkiemu rozszerzeniu swej nauki zdobyli świadomość swej siły. Uczni Karaici tej doby starają się już nie tylko o dalszą budowę karaizmu, lecz także o obronę swych praw i nauk przed napaściami rabinicznymi. Niektórzy nawet, zdobywszy się na odwagę wystąpienia zaczepnie przeciw rabinizmowi, wykazywali wszystkie ujemności halachy i haggady i niemożliwość powrotu do nich. Na czele uczonych karaickich owej doby, t. j. 2-giej połowy IX w., stoi *Nissi ben Noah* z Bassory. Uczeń wielu nauczycieli znakomitych, podróżnik po wielu krajach, znający liczne języki, Nissi znalazł w Jerozolimie różne odłamy Karaitów, do których dorzucił nowy, głosząc nauki, przechodzące Anana w radykalizmie. Zdobywszy sobie wielu nieprzyjaciół, napisał w języku hebrajskim dla usprawiedliwienia się „Pałac rozumnych” („*Bitan Hamaskilim*”) i „Wagę do wyjaśnienia przykazań” („*Peles biur ha-*

miswoth"). Miała to być zasadnicza księga karaizmu, w której autor przedstawia z dążnością polemiczną wykład szczegółowy praw mojżeszowych, ujętych w ramę dziesięciorga przykazań. Przechował się tylko wstęp do tej księgi, nazwany „wyjaśnieniem Dekalogu” i mały do niej komentarz. Uczony ten miał przywrócić i wprowadzić do karaizmu zaniechane przez rabinów prawa czystości lewityckiej, nadać synagodze sankcję świątyni i nie dopuszczać do jej wnętrza ludzi „nieczystych,” jakimi byli w jego oczach i rabini. Inni Karaici tego okresu, polemizując jeszcze gwałtowniej z rabinizmem, wprowadzają do egzegiezy biblijnej nowe zasady.

Abulfaradz Harun (Aharon ben Jeszua), egzegieta i gramatyk, zaliczany do ojców karaizmu pod koniec w. X, przez późniejszych uczonych bardzo ceniony i cytowany, napisał w Jerozolimie po arabsku komentarz do Pięcioksięgu, oraz w r. 1026 gramatykę *Musztamil*, która miała dużą popularność. *Józef ben Noach* z tegoż czasu wsławił się trzema normami zasadniczymi Karaizmu, za które uznał: pisma uczonych, zgodę ogółu i wnioskowanie przez analogię. *Sahal ben Mazliach* (r. 970) przyjął już 4 normy: dosłowne rozumienie pisma, badawczość, wnioskowanie i zgodę ogółu. Ustanowienie tych norm miało się przyczynić do zjednoczenia karaizmu, rozszerepionego na liczne odłamy.

O ile wspomniani wyżej Gaonowie umieli tylko przeklinać karaizm, o tyle następca ich, *Saadia ben Józef*, podniósłszy rękawicę rzuconą rabinizmowi, wystąpił do walki naukowej z karaizmem, uzbrojony wiedzą niepospolitą i wszechstronną. Zaiste, było to szczęście niemałym dla ortodoksyi rabinicznej, że gdy Karaici atakowali coraz silniej zbutwiały gmach talmudyczny, na czele judaizmu stanął mąż, który, wykształcony gruntownie na cywilizacyi arabskiej, świadomy wszystkich filozoficz-

nych kierunków, zagadnień i argumentów, a posiadający przytem szeroką uczoneść prawną, opartą na głębokiej znajomości Biblii i Talmudu, a nade wszystko przejęty do gruntu poważnym duchem religijnym, zdołał, po raz pierwszy, z pomocą metody filozoficznej, przetworzyć światopogląd rabiniczny w żywotny i zdolny do walki system religijny, przez co stał się założycielem wiedzy żydowskiej, t. j. twórcą rabinicznej filozofii religijnej. Egipt był rozsądnikiem żydowskiej wiedzy i kultury. Tam, jak wiadomo, urodził się i wychował Mojżesz; tam żyli w starożytności liczni adepci filozofii żydowsko- ezoterycznej; tam Filo wytworzył światło, przy którego płomieniu rozpląnęła jasno pochodnia filozofii chrześcijańskiej; tam się urodził Saadia (892 r.), w Fayum, twórca filozofii rabinicznej, i tam będzie słynny Majmonides wznosił swe wielkie budowle filozofii żydowskiej. Owa kraina, w której stała kolebka Mojżesza, będzie i w pokoleniach późniejszych budzić swym czarem ducha izraelskiego w kierunku religijno-filozoficznym. Swobodny ruch mutazyliczny w teologii mahometańskiej na Wschodzie w w. IX, jak również pośrednie wpływy greckie uzewnętrzniły się na metodzie, sposobie myślenia i całej działalności Saadii, której podstawą były wszakże idee biblijno-talmudyczne, przedstawione w pryzmacie ducha nowych czasów, odmłodzone świeżemi życia barwami. O pierwszej młodości Saadii brak szczegółów; występuje on na widownię dziejową dopiero w 23 r. życia już jako uczony i jako bojownik odważny w walce z karaizmem, t. j. jako autor książki „zbijającej Anana” (*Kitab arrud ala Anan*), w której Saadia broni podań starorabinicznych. Za tem dziełem wyszły i inne, również polemiczne: *Arajot* o zakazanych stopniach pokrewieństwa w małżeństwie; *Kitâb el Tamijz* „Księga sprawdzań i rozróżniań,” oraz liczne repliki karaitom, zbijającym jego wywody. O tych polemicz-

nych pismach Saadii, z których przechowały się tylko notatki i wyciągi, zestawił wszystkie wiadomości d-r S. Poznański w rozprawie „*The antika-raite Writings of Saadiah Gaon*” w *Jewish Quarterly Review VIII* (1897).

Nie poprzestając na polemice dorywczej Saadia przedsięwziął później wykonanie dzieła, któreby mu umożliwiło nie tylko rozpowszechnienie swoich poglądów racjonalistycznych, lecz i skuteczniejszą walkę z karaizmem. Jakoż przełożył on księgi święte na język krajowy, t. j. arabski, z wyjaśnieniami do miejsc ciemniejszych. Arabologowie podnoszą piękność stylu i mistrzostwo przekładów Saadii, które pod względem swobody w odtwarzaniu wyrazów tekstu stanowią postęp olbrzymi w porównaniu z dawniejszą, całkiem bezkrytyczną dosłownością wyrażań literalną. Gdy już gaonat owej doby, pozbawiony całkiem programu i jakiegokolwiek spójni z duchem czasu, tracił zupełnie powagę i znaczenie, na opróżnione stanowisko Gaona w Surze powołany został Saadia r. 928. Ustąpiwszy rychło z tego stanowiska z powodu sporów z egzylarchatem, Saadia udał się do Bagdadu, gdzie, żyjąc w odosobnieniu przez lat kilka, stworzył największe swe dzieło arabskie p. t. *Kitâb 'al'amanât w'al'itikadât* t. j. księgę „Wiary i wiedzy”, tłómaczoną na język hebrajski p. t. *Emunut we-Deot* przez Judę *ibn Tibbona* w XII w., który to przekład wyszedł dopiero w r. 1562 w Konstantynopolu. Pojednawszy się wreszcie z egzylarchą, wrócił na dawne stanowisko, na którym też umarł w r. 942. O działalności filozoficznej, gramatycznej i słownikarskiej tego pisarza będziemy mówili w innym miejscu, tu dodamy tylko, że płodny ten autor napisał poezye religijne, napomnienia do Dekalogu (*Azharot*), „Agendę liturgiczną (*Siddur*), liczne traktaty prawne, obliczenia kalendarzowe, wstęp do Talmudu i mnóstwo „Odpowiedzi”. Dokładne wydanie pozostałych dzieł Saadii podjęte było w Paryżu pod

kierunkiem Derenbourga, na pamiątkę 1000 letniego jubileuszu, ale wyszło tylko 5 tomów.

Zobaczmyż teraz, jaki duch przenikał wszystkie utwory Saadii, skierowane przeciw Karaitom.— Mąż ten przedsięwziął naprzód odbudować wszystkie gałęzie teologii, oraz praktyki religijnej judaizmu, zgodnie ze stanem ówczesnym filozofii i językoznawstwa hebrajskiego, żeby módz zwalczyć karizm, który już od czasów Anana posiłkował się temi samemi środkami pomocniczemi. Wykład Biblii, oraz dogmatyka filozoficzna stanowią jedyne dwie kolumny, na których oparł Saadia cały judaizm rabiniczny. Kamienie do tej budowy były zapożyczone od Karaitów, a mianowicie: zgodne z prawidłami języka pojmowanie znaczenia wyrazów Pisma i godzenie nauk religijnych z filozofią owego czasu. Ale zato prawidła egzegezy i dogmatyki były rdzennie przeciwkaraickie i w duchu rabinicznym rozwinięte. Do zasad wykładu Pisma zaliczał Saadia: pojęcie tekstu Pisma Ś. w harmonii z *rozumem* i z *tradycją*; swobodne dodawanie wyrazu, uwydatniającego znaczenie tekstu w przekładzie, a głównie dążność do odkrycia już w wyrazie Biblii śladu podaniowych przekształceń prawa w Misznie i Talmudzie. W zgodzie praw biblijnych z rozumem, lub w braku sprzeczności rdzennych pomiędzy niemi, upatrywał Saadia sprawdzian boskości. W łączności z tradycją uzupełniają się prawa biblijne, uwydatnia się ich charakter, trwałość i przeznaczenie, a wreszcie utrwała się ich forma, miara i granice. Dosłowne znaczenie wyrażenia Biblii może być odtwarzane tylko w związku z treścią, a proste, naturalne wypowiedzenie tylko z ustalonymi w gruncie prawdami i zasadami. Wszelako przekształcenia znaczeń wyrazów, niezbędne ze względu na ich harmonię wyszukana, nie powinny być bezgraniczne i dowolne, lecz zastosowane być mogą tylko w wypadku, gdy fakt zmysłowo dostrzegalny, albo powszechna pra-

wda rozumowa, lub też inne twierdzenie Pisma, albo podania starożytnych przeczą znaczeniu słowa pospolitemu. Jednakże to wyjście ze ścisłego znaczenia wyrazu w czterech wypadkach powyższych musi zawsze zgadzać się jeszcze z prawidłami języka. Bez owego musu jednego z 4 wypadków należy utrzymywać znaczenie proste, a w żadnym wypadku wykład Biblii nie może stać w sprzeczności ze zrozumieniem podaniowem. Nawet alegorycznego pojmowania cudów i prawd historycznych nie może ścierpieć egzegeza w duchu judaizmu. Do tych zasad zalicza dalej Saadia przemianę antropomorfizmów biblijnych, gdyż nauka o istocie boskiej zarówno w piśmie, jak w tradycyi, chce widzieć każdy obraz, każdą postać, każde określenie cielesne Boga odległego. Występując w swoich zasadach egzegetycznych przeciwko pewnym pojęciom chrześcijańskim ówczesnego Kościoła, a także, lecz znacznie łagodniej, przeciw mahometańskim zastosowaniom Pisma Ś., Saadia najgwałtowniej uderza na karizm za jego egzegezę wrogą Talmudowi i samowolną. Gdy Karaici wyjaśniali Biblię tylko przez Biblię, ustalając zasadę, że Pięcioksiąg jest także dokładną nauką prawa, która uzupełnień nie potrzebuje, Saadia twierdził, że Pismo w nauce o prawach jest niezupełne i że nieodłączne od niego podania ustne muszą te braki uzupełniać. Konieczność tradycyi dla egzegezy odniósł Saadia nawet do żywiołów wykładu językowych.

Do walki z Sadią wystąpił przedewszystkiem *Salmon ben Jerucham* ur. około r. 895 niewiadomego pochodzenia. Przebywając (podług źródeł karaickich) to w Egipcie, to w Jerozolimie, to w Babilonii w celu wznacniania i rozszerzania gmin karaickich, pisał on w języku arabskim i hebrajskim przeciw atakom Saadii. Najważniejsze jego dzieło hebrajskie p. t. „Walki Boga” (*Milchamoth Adonai*) składa się z 18 alfabetycznych czę-

ści wierszowanych i ma formę odezwy do gmin karaickich. Jest to utrzymane w tonie bardzo szorstkim pismo polemiczne, w którym autor zbija dowody, przytaczane w obronie tradycji. Gdyby ona była — dowodzi Salmon — nie milczałoby o jej istnieniu Pismo Św., a świadczą także przeciw tradycji częste sprzeczności w Talmudzie, różnice zdań u rabinów i t. p. Zarzuca on rabinizmowi, że odstępuje od prawdy, że dozwala rzeczy zabronionych, a zakazuje dozwolonych, że w haggadzie mistycznej midraszów młodszych Bóg jest przedstawiany w postaci ludzkiej, że słowa psalmisty, (19,51) „Zbrodniarze wyszydili mnie” odnoszą się do rabbanitów, którzy mają dwie Tory, gdy w Biblii tylko o jednej jest mowa, że nawet mają dwu bogów: wielkiego i małego (Metatrona) i t. p. Dawny pogląd, że na to pismo, w którym autor zbija pojedyncze poglądy Saadii na kalendarz, chronologię i t. d., odpowiedział Saadia swą wzmiankowaną wyżej księgą *Kitab el Tamijz*, obalił dr. S. Poznański. W przechowanych komentarzach Salmona do Kohelethu, Psalmów i Trenów znajdujemy także sporo wycieczek przeciw rabinizmowi, tudzież garstkę notat historycznych o powstaniu karaizmu. Wreszcie dodać trzeba, że pisarz ten występuje przeciwko studjom filozoficznym.

Sahl ben Masliach Hakohen (910 – 950), urodzony w Jerozolimie, głęboki znawca piśmiennictwa biblijnego i pobiblijnego, autor hebrajskich a może i arabskich komentarzów biblijnych, tudzież księgi Zakonów (*Sefer ha-miswoth*) i pism polemicznych, z których przechowała się w całości „Odezwa napominająca” „*Sefer ha-Tochacha*”, oraz cenne fragmenty z dwu pism polemicznych.—Słynnym zapaśnikiem karaizmu w walce z Saadią był również *Józef ben Abraham Harceh al Basir*, z 1-ej połowy w. XI, znakomity pisarz i filozof, którego następujące księgi arabskie przechowały się w przekładach hebrajskich: „Księga Światła” (*Sefer*

Hamaor), wyjaśniająca prawodawstwo Pięcioksięgu; „Księga Świąt” („*Sefer hamoadim*”), która jest częścią zaginionej „Księgi Przykazań” p. t. *Kitab al-istibsâr*, obszerna księga „O pierwiastkach religii” pod tyt. *Kitab al-Muchtawi* (hebr. „*Sefer Neimoth*”), omawiająca główne tematy religii żydowskiej w duchu i formie zapożyczanego od Arabów *Kalamu*, to jest zasad rozumowych; a wreszcie księga „*Zidduk haddin*”, rodzaj teodycei, będącej usprawiedliwieniem sądu boskiego. Przydomek „jasnowidzący” (*haroeh*) otrzymał Józef bądź z powodu swej „Księgi Światła” bądź też z powodu ślepoty, która go dotknęła w wieku późniejszym. Józef był reformatorem karaizmu, zwłaszcza w dziedzinie małżeństw, zniósł bowiem zbyt surowe prawa poprzedników, zabraniające związków małżeńskich nawet krewnym najdalszym.

Współczesnym Saadii był niepospolity uczony *Abu Jusuf Jakub al Kirkisani*, autor dzieła w języku arabskim (r. 937) p. t. „*Kitab al'anwar w'almarakib*” („Księga światel i baszt widokowych”), która oprócz komentarzów do Pięcioksięgu i zupełnej księgi Zakonu, zawiera także opis wszystkich sekt, jakie istniały aż do epoki autora. Zaciętym wrogiem Talmudu i gorliwym obrońcą karaizmu był *Hassan ben Masziakh* (930), którego dzieła, a między niemi i odprawa dana Saadii, zaginęły. Najpłodniejszym egzegietą biblijnym wśród Karaitów był *Jephet ben Ali* (950—990) z Bassory, zwany „nauczycielem wygnania” (*Maskil Haggola*). Polemika jego z Saadią, podobnie jak i inne dzieła, zaginęła; posiadamy tylko jego wystąpienie w języku hebrajskim przeciw uczniowi Saadii, Jakubowi ben Samuel, oraz większą część komentarzów biblijnych, w których także walczy z Saadią i rabinizmem. Miał to być zacofaniec, który potępiał wszystkie inne nauki poza egzegieżą biblijną. Wreszcie wśród uczonych Karaitów 1-ej połowy tego okresu zasługują na wzmiankę: *Jeszua ben*

Jehuda (1054), uczeń Józefa Haroeh'a, autor wielkiego komentarza do Pięcioksięgu oraz traktatu o małżeństwie w pytaniach i odpowiedziach, tudzież rozmaitych dzieł filozoficznych, a wreszcie *Dawid ben Abraham* (ok. 975), autor słownika biblijnego („*Iggaron*”), w którym spożytkował piśmiennictwo talmudyczne, podając wyjaśnienia do wielu miejsc Biblii.

Tymczasem po upadku akademii w Surze wraz ze śmiercią Saadii, Gaon w Pompadycie *Szerira* (ur. 930, zm. 998) był przez lat 30 jedyną powagą, do której z całą czcią i posłuszeństwem zwracali się żydzi ze stron najdalszych. Po za mnóstwem suchych „odpowiedzi” zostawił on dosyć dokładną i cenną kronikę uczonych i nauczycielów, t. j. tanaitów, amoraítów, saboreítów i gaonów, zawierającą nazwiska i daty z uwagami i wyjaśnieniami, dotyczącymi dziejów tradycyi. Pismo to, znane pod nazwą „Odezwy R. Szeriry”, było odpowiedzią na pytania jednej z gmin afrykańskich, skierowane do Gaona. Przytoczymy w przekładzie naszym, podług Dr. Kaminki, jedną ciekawą odpowiedź Szeriry, który potępiając chępliwych niedowiarków, „małych lisów”, występujących przeciw gaonom, „*filarom świata*” (sic!), tak kończy:

„Jakże nisko stoją te lisy, które nigdy nie widziały światła jasnego, a wymyślają rzeczy przewrotne o Bogu i jego spuściznie wobec człowieka (t. j. gaona), który *13 razy sprawdził (?) cały Talmud i wszystko zbadał*, co, jako prawodawstwo Mojżesza na Synai, przechodziło od Jozuego z pokolenia na pokolenie! Jak oni mogą głosić rzeczy przewrotne *nawet przeciw najmniejszemu z uczniów Gaonów*, których wyrazy, będące *wyrazami Boga, nie mogłyby być obalone nawet przez Mojżesza, mistrza proroków!* Ich miasta i ich czynności (t. j. gaonów) stanowią *boskie podanie mojżeszowe* i gdyby oni nawet powiedzieli: „tak jest”, nie wykazawszy, na czem to swe zdanie opierają, nikomu najmniejszych podejrzeń przeciw orzeczeniu temu czynić nie wolno. Kto się buntuje przeciw ich słowom, ten zarazem *opiera się Bogu i nauce jego*“

Czyż ustęp taki nie świadczy wymownie, że Karaici byli niezbędni?!

Upadłą akademią w Surze dźwignął na chwilę ostatni jej gaon *Samuel ben Chofni* (zm. 1034), który, przenikniony duchem Saadii, przeszedł swego mistrza w niezależności poglądów, dowodząc, że w fizyczne przejawianie się cudów wierzyć nie trzeba, jeśli one przeczą rozumowi. Hai, syn Szeriry, ostatni gaon w Pumpadycie, podczas rządów 40-letnich (998—1038) rozwijał czynność gorączkową pośród ważniejszych gmin żydowskich na Wschodzie i na Zachodzie. Zarówno w Niemczech, we Francyi i w Hiszpanii, jak w Indyach i Etyopii, obowiązywały jego postanowienia. Oprócz rozliczych odpowiedzi, pisał komentarze do Miszny, podręcznik prawa handlowego („*Sefer Mekach u-Memkar*”) po arabsku, hebrajskie poezye religijne i wiersz dydaktyczny p. t.: „Napomnienia rozumu” („*Mussar Haskel*”), zakwestyionowany przez najnowszą krytykę, a wreszcie, wojując z Karaitami, pisał wyjaśnienia do Pięcioksięgu. Oto ów wiersz dydaktyczny w przekładzie naszym podług D-ra Kaminki:

Powstań mój synu i zbudź się do czynu,
 Posłuchaj rady mojej i nauki.
 W duszy pobożnej chowaj bojaźń Bożą,
 To ci za pierwsze daję przykazanie.
 Początek twej pracy zawsze
 Niechaj wiąże się z modlitwą.
 Wczesnym rankiem dnia każdego,
 Wielbiąc Boga, złóż mu troski.
 Gdy twe serce pała skruchą,
 Bóg wysłucha twej modlitwy.
 Nauk, prawa, słuchaj kornie,
 Od nich życie twe zależy.
 Hołduj zacnym i szlachetnym,
 Lecz unikaj głupców szału.
 Uszy z mędrców zwiąż ustami,
 Jeśli pragniesz znaleźć skarby;
 Tylko takich szukaj zawsze,
 A nie zazdrość innym złota.
 Jedz chleb z solą, trawkę pełną,
 Nie pożądaj uczt książęcych.
 Wybierz raczej śmierć, mogiłę
 A o pomoc nie proś krewnych!
 Nie proś tych, co sami proszą,

Bóg z pomocą wszystkim spieszy!
 Lecz bądź skrzętny; niech nauką
 Będzie ci przezorność mrówek!
 Gdy daleko szukasz chleba,
 O ognisku myśl, o żonie.
 Wciąż za ziarnkiem gołał lata,
 Lecz z powrotem w dom swój spieszy.
 Ku niebiosom orzeł leci,
 A do gniazda mknie wieczorem.
 Druhów szczerych witaj rzadko,
 Do fałszywych nie chodź wcale.
 Na dwór wielkich nie spiesz panów
 Ani uczt ich nie pożądam.
 Gdy nieszczęście spotka bliźnich,
 Ty nie raduj się z ich klęski.
 Ty im nie życz źle; któż zgadnie,
 Co dla ciebie przyszłość chowa?
 Nie pogardzaj sędziów rolą,
 Lecz proś Boga o ich dobro.
 Daj małżonce swej młodości
 Serce wierne w czystym ciele.

Wielki tłum ludzi podobien,
 Do fali morza szerokiej;
 Żebyś nie popadł w nieszczęście,
 Zbaczaj od niego swe kroki.

Na miejscu nie mieszkać ciasnem
 Trwożliwy w swej małej chacie;
 Na wolność skieruj swe kroki
Przed tobą świat cały, bracie!

Na wielkiej czystości serca niechaj ci bardzo zależy
 Lecz obydź również mógł zawsze i w czystej chodzić
 [odzieży!

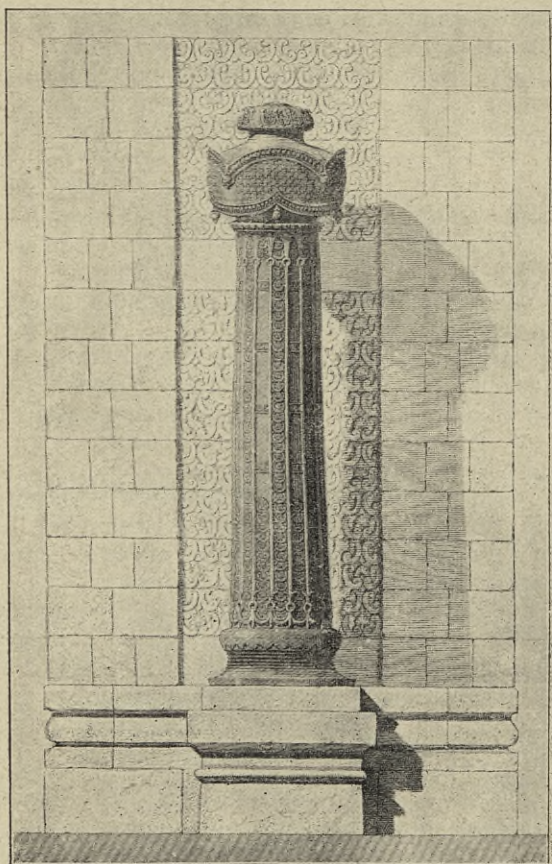
Druga połowa świetnej, rozwojowej fazy karazmu przypada na Grecyę, specjalnie na Konstantynopol, gdzie istniały znaczne gminy karaickie, w których wybitni uczeni XII i XIII w. pisali swe dzieła w języku hebrajskim, a tłumaczyli z arabskiego. „Ojciec” tych tłumaczy, uczeń Jeszuy, *Tobiasz ben Mojżesz*, wytworzył tu szkołę, której najwybitniejszym przedstawicielem był *Jehuda ben Elia Hadassi* (1075—1160). Urodził się on w Jerozolimie, z której, wskutek wojen krzyżowych, wywędrował do Konstanty-

nopola, przyjmując, że względu na katastrofę miasta św., przydomek *Haabel* t. j. pogrążony w żalobie. Po odbyciu studyów gruntownych nad językami hebrajskim, arabskim i greckim, tudzież nad filozofią i przyrodoznawstwem, napisał r. 1178 dzieło „epokowe” p. t. „*Eszkol Hakofer*” („Równianka kwiatów cyprysowych”), zwane także „*Sefer Hapeles*”, t. j. „Księga Wagi”, a wydrukowane w Kozłowie, (w Eupatoryi), w Krymie r. 1838. Ogarnia ono całą wiedzę religijną: dogmatykę, kult, prawa małżeńskie i dziedziczne i t. d. z przymieszką nauk przyrodniczych, zwłaszcza astronomii — w porządku 10 przykazań. Dzieło to — pisze Dr. Hamburger — i dziś jeszcze jest godne czytania ze względu na treść bogatą i reminiscencye z dzieł innych, już zaginionych. Autor występuje tu przeciw błędom innych religij, przeciw filozofii Arystotelesa, przeciw rabinizmowi i t. p., a jest widocznie pod wpływem szkół mahometańskich. Styl dzieła jest „twardy i niejasny” głównie z tej przyczyny, że autor napisał je w prozie rymowanej i że pojedyncze jego rozdziały mają za akrostychy głoski abecadła w porządku zwykłym i odwrotnym. Wreszcie dodać trzeba, że pierwszy Hadassi sformułował 10 artykułów wiary, które za chwilę przytoczymy w redakcyi ich ostatecznej.

Aharon ben Józef (1270—1300), lekarz i znakomity uczony, zwany „pierwszym” ze względu na młodszego, o którym niżej mówić będziemy, urodził się w Krymie, w mieście Sulchat, a po odbyciu wędrówki po różnych krajach przybył do Konstantynopola, gdzie napisał swe wielkie dzieło „*Mibchar*”, będące komentarzem do Pięcioksięgu. Wykształcony gruntownie zarówno na literaturze biblijnej jako też na dziełach Ibn Ezry, Majmonidesa, Nachmaniego i Rasziego, wybitnych pisarzy żydowskich, o których niezadługo mówić będziemy, złożył on w swym dziele zupełny, a cenny komentarz religijno-filozoficzny, pogmatykę i wykład praw. Prócz tego przechowały się

następne dzieła tego pisarza: komentarz do proroków („*Mibchar Jaszarim*”), komentarz do psalmów, gramatyka hebr. p. t. „*Kelil Jofi*” („Korona piękności”) i modlitewnik. On pierwszy ustalił liturgię karaicką.

Aharon ben Elia, zwany „późniejszym” (1309-1369), urodził się w Kairze, siedzibie patriarchy karaickiego i ognisku nauki karaickiej. Przybywszy już w wieku męskim do państwa bizantyjskiego osiadł w Nikomedyi, gdzie swoją wiedzę wszechstronną wyładował, między innymi, w dziele p. t. „*Ez chajim*” t. j. „Drzewo życia”, które zawiera system filozofii religijnej karaitów, ich dogmatykę filozoficzną. Następnie wykończył w Konstantynopolu obszerną „Księgę przykazań” p. t. „*Gan Eden*” („Ogród Edenu”), w której wybitne miejsce zajmują traktaty o zabronionych stopniach pokrewieństwa w małżeństwie i o rzezaniu zwierząt rytualnem, a wreszcie i komentarz do Pięcioksięgu, nazwany „*Kether Thora*” t. j. „Korona Tory”. Fr. Delitsch wydał w r. 1841 z rękopisów hebrajskich i arabskich księgę „*Ez chajim*”, poprzedzoną traktatem wstępnym (*Prolegomena*), napisanym przez karaitę Kaleb Abba Afendopolo. Oto co pisze ten uczony o „Drzewie życia”. Że filozofia Arystotelesa w szacie arabskiej wywarła swój wpływ potężny na formę i na treść dzieła, tego dowodzić nie potrzeba. Wprawdzie Ahron nie jest ślepym wyznawcą filozofów, a nawet usiłuje sprzeczać się z nimi, zwłaszcza o równowieczność Boga z materją, wszelako, pozostając na równi z innymi uczonymi tego wieku pod wpływem siły demonicznej Arystotelesa, któremu nawet wrogowie jego ulegali, obracał się w sferze pojęć tego filozofa, jakby w kole magicznem. Bo jeśli w całym dziele Ahrona widnieje dążność do wyswobodzenia z pod wpływu Arystotelesa wszelkich materyałów objawienia, to jednakże dążność ta miała skutek tylko częściowy. „Drzewo życia” jest systemem racjonalnego nadnaturalizmu na modłę czystego „Kalamu” arabskiego,



Kolumna brązowa ze świątyni Salomona,
odtworzona przez Chipieża.

w którym, przy pośrednictwie filozofii Arystotelesa i scholastyki reakcyjnej miał być ustalony wzajemny stosunek rozumu do Pisma Świętego. W tym systemie rozum nie podlega piśmie, *sondern coordinirt*; rzeczy objawione mogą wprawdzie leżeć po za kołem pojęć rozumu samego w sobie, lub nawet ponad nim, ale nie stoją w sprzeczności z sobą *faktycznej*, lecz *pozornej* tylko, którą przez odpowiednie wyjaśnienie rozumowe usunąć trzeba. Ahron jest racjonalistą, który trzyma w prawicy światło wiedzy własnej, a w lewicy światło religii objawionej. Pojęcie wiary jest dla niego ciemne, więc też zastąpił je przez arystotelesową ἐπιστήμη. W *inteligencyi*, która była dla niego słowem najwyższem, zamknął on całe swe szczęście. Arcy-oryginalnym ustępem w egzegezie biblijnej Ahrona jest wyjaśnienie grzechu pierworodnego. Upadek Adama i Ewy ztąd pochodzi, że nie jedli jednocześnie owoców z *obu* drzew, lecz zaniedbawszy umysłową stronę swojej istoty, myśleli tylko o fizycznej, przez co ze sfery intelektualnej wpadli w etyczno-polityczną. W ten sposób stara się Ahron nawet historyczno-biblijnie uzasadnić swoją maksymę główną, że równowaga interesów umysłowych i cielesnych jest głównem zadaniem życia, głównym warunkiem szczęścia i sprawdzianem religii. Naukę o Mesyaszu Ahron usunął zupełnie ze swego systemu, a wiek Mesyasza, raz tylko wspomniany w „Drzewie życia”, przedstawia mu się jako doba doskonałego poznania Boga. Zgodnie z mutazzilitami arabskimi, do których ma skłonność widoczną, Ahron jest zdecydowanym przeciwnikiem wszelkiej asymilacji Boga ze stworzeniem i stoi krzepko przy dogmacie, że Bóg w każdej chwili działa według mądrości swojej. Wpływ Kalamu uwidocznił się również na Ahronie w jego nauce o atrybutach i nazwach Boga, o jego woli i o wolnej woli człowieka. Styl Ahrona jest stylem prozy scholastycznej: krótki, zwarty, nieozdobny, lecz, pominąwszy pewne niedbałości i licen-

eye, właściwe językowi nowo-hebrajskiemu, wogóle całkiem poprawny. Jasnością stylu Ahron przewyższa swych poprzedników karaickich. Przytoczymy próbę wykładu Ahrona w tłumaczeniu naszym podług Dr. Hamburgera, a mianowicie ustęp z „Drzewa Życia”, w którym autor, rozwijając trzy równe poglądy izraelitów na życie przyszłe, tak charakteryzuje stronnictwo średnie:

„Druga partya sądzi, że ostatecznym celem człowieka po śmierci jest świat przyszły, t. j. świat dusz, gdy dusza, po rozłączeniu się z ciałem, zasłuży na to, żeby wznieść się do niego i uczestniczyć w owem życiu dusz. Lecz ono nie zasadza się na jedzeniu i picciu, gdyż dusza pokarmów cielesnych nie potrzebuje. Zaraz po rozłączeniu się z ciałem dusza otrzymuje nagrodę lub karę. Kara duszy, gdy jej nie uznano za czystą, ma, podług niektórych, zasadzać się na tem, że musi przejść w ciało zwierząt, rozmaitych i w niem przebywać. Wszakże to przypuszczenie jest nie prawdą, gdyż dusza nie może wejść w jakiegokolwiek ciało, lecz tylko w ciało odpowiednie życiu dawnemu. Inni mniemają, że dusza otrzymuje ciało innego człowieka, a jeśli i tam czystości swojej nie zdobyła, przechodzi w drugie i trzecie, dopóki nie stanie się godną życia przyszłego. Inni przypuszczają, że dusza przechodzi w stan, na który zasłużyła, t. j. w stan życia lub śmierci, zdrowia lub choroby. Złe czyny są dla niej stopniami śmierci, a dobre—stopniami życia; jej mądrość jest stopniem zdrowia, a jej głupota—stopniem choroby. Nazwy dla tych 4 stopni: sprawiedliwy, występny, mądry i głupi. Gdy człowiek był sprawiedliwym i mądrym, dusza, natychmiast po śmierci, wstępuje do świata dusz, t. j. do świata przyszłego. Gdy będąc mądrym—był występny, to powinienby za mądrość osiągnąć szczęście; że jednak dusza jego z powodu występków tęskni do rozkoszy zmysłowych i nie jest wolna od żądz świata, musi wskutek tego błąkać się tu i tam w świecie pośrednim: nie w dole, w świecie zniszczenia, z powodu jej mądrości, lecz i nie w górze, w świecie aniołów, gwoli ziemskim skłonnościom swoim. Wskutek złych czynów spada ona za karę ze swego stopnia duchowego, tęskni do świata wyższego, żałuje swych czynów, pełna smutku i troski. Gdy człowiek był sprawiedliwym a głupcem, to dusza jego nie przepada, lecz pozostaje w swym stanie; nie mając siły żeby wznieść się w górę, wstępuje ku sferze powietrznej i znów powraca do ciała innego raz, dwa, trzy razy, dopóki nie stanie się taką,

że będzie mogła wkroczyć do świata aniołów. Gdy zaś człowiek był i występny i głupcem, wówczas dusza jego, nie mając siły uwolnić się od ciała ziemskiego, musi, wskutek swej głupoty, być z niem złączona, i umiera za karę złych czynów; śmierć jej jest śmiercią bydła“ i t. d.

Ostatnim z wybitnych karaitów był *Elia ben Mose Baszjaczi*, ur. w Adryanopolu r. 1420. Zostawszy *chachamem* gminy karaickiej w Konstantynopolu, przedsięwziął napisać dzieło, któreby zjednoczyło karaizm, rozszczepiony na liczne odłamy. Dzieło to p. t.: „*Adereth Eliahu*”, t. j. „Płaszcz Eliasza”, nad którem pracował autor do samej śmierci (1491), ostatecznie wykończone było przez ucznia jego *Kaleba Afendopolo* (1497), a wyszło w Kozłowie r. 1835. Jest to rodzaj encyklopedyi karaizmu, która w 14 działach wielorozdziałowych zawiera rozprawy o kalendarzu, o prawach sabatowych, o święceniu dni uroczystych, o modlitwie, o rytualnem rzezaniu zwierząt, o prawach czystości, o prawach małżeńskich, o obrzezaniu i o prawach żałobnych. Wzmiankowany Kaleb Afendopolo napisał, między innymi, pieśni liturgiczne, a także interesujące pieśni żałosne, p. t. *Kinoth*, o wypędzeniu Izraela z krajów hiszpańskich, ruskich i litewskich.

Po okresie wzrostu i rozkwitu karaizmu, zamkniętym przez Eliasza Baszjaczi, następuje okres trzeci jego upadku. Pierwsza pewna wiadomość o istnieniu gminy karaickiej w Krymie pochodzi z r. 1279; stąd przeszli karaici na Litwę pod koniec w. XIV, gdzie ich Witold wziął pod opiekę i obdarzył przywilejami, potwierdzonemi później przez Kazimierza Jagiellończyka. Pierwsze gminy powstały w Łucku i Trokach, a w r. 1581 Stefan Batory pozwolił karaitom osiedlić się na Wołyniu, Podolu i w Kijowie. Historję literatury karaickiej, ważną dla okresu polskiego, napisał *Simcha Iizchak* z Łucka w dziele swoim pod tytułem *Orach Saddikim*, w którem przedstawia różnicę pomiędzy karaitami

a rabbanitami, podając przy tem rodowody i nazwiska uczonych karaitów wraz z wykazem ich dzieł. Najslawniejszym z karaitów polskich był *Izaak b. Abraham* z Trok (ur. 1533), autor dzieła (1593) „*Chizzuk emuna*”, t. j. „Wzmocnienie wiary”, wymierzonego przeciw chrześcijaństwu. Autor dowodzi, że prorocstwa St. Testamentu nie mogą się odnosić do założyciela chrześcijaństwa i że w Ewangeliach są liczne sprzeczności. Prócz tego zasługują na wzmiankę: *Zerach ben Natan* (około r. 1700), matematyk i fizyk; *Salomon* z Trok, autor „Historyi karaizmu” p. t. „*Apirion*”; *Mordechaj ben Nissan Kukizow* (1699), który na żądanie Karola XII i prof. Triglanda z Lejdy napisał również zarys historyi karaitów p. t. „*Dod Mordechaj*”, tłumaczony na łacinę przez Wolffa w r. 1714.

Ostatnim karaitą wybitniejszym był *Abraham Firkowicz*, ur. w Łucku r. 1786, a zmarły w Czufut Kale, w Krymie r. 1874. Oto co pisze o nim Dr. Ryssel: Ten sam Firkowicz, który jako niezmordowany zbieracz rękopisów położył trwałe zasługi dla krytyki tekstów starego testamentu, tudzież dla literatury rabinicznej i karaickiej, poświęcił swoją uczoność i swe zdolności wysławianiu sekty karaickiej, za pomocą systematycznego fałszowania epigrafów i napisów grobowych. Fałszerstwa te miały na celu wykazać z jednej strony samodzielność, a raczej przewagę duchową karaitów nad żydami, z drugiej zaś udowodnić, że karaici, zamieszkali w Krymie już za czasów Kambyzesa, króla perskiego, nie pochodzą od Żydów, którzy żyli za czasów Chrystusa, lecz są potomkami 10 pokoleń, wywiezionych do niewoli asyryjskiej. Po wydaniu w r. 1872 w Wilnie wielkiego dzieła p. t. *Abne Zikkaron* z 15 rycinami najstarszych nagrobków karaickich, która to księga przynosiła nam daty o gminach karaickich w Krymie, Firkowicz rozpoczął w r. 1874 druk napisanej po hebrajsku „Historyi karaitów” („*Dabar al hakkaraim*”), ale

pracę tę przerwała śmierć autora. Według Dr. Poznńskiego, cytowany przez nas A. Harkavy przyczynił się głównie do stwierdzenia nieautentyczności dokumentów Firkowicza, który jednak wystąpieniem swoim zapoczątkował krytyczne zbadanie historii karaitów i ich literatury.

A teraz kilka słów jeszcze o samej religii karaickiej. Ma ona 10 artykułów wiary: 1) Powstanie świata z niczego. 2) Istnienie Boga, jako twórcy świata. 3) Bóg jest bezcielesny, jedyny i nie ma sobie równego. 4) Bóg natchnął duchem swoim Mojżesza i innych proroków. 5) Bóg zesłał przez Mojżesza swój Zakon, który jest prawdziwym i jedynym i który *nie potrzebuje uzupełnień przez tradycję ustną*. 6) Każdy izraelita powinien studyować ten zakon w języku hebrajskim. 7) Bóg ustanowił świątynię. 8) Bóg wskrzesi zmarłych w dzień Sądu ostatecznego. 9) Bóg wynagradza i karze wszystkich, stosownie do ich postępowania. 10) Bóg wybawi Izraela z niedoli przez zesłanie syna Dawidowego. Po za drugą połową punktu 5-go, która odrzuca naukę tradycyjną, karaizm różni się jeszcze z rabinizmem w przepisach: o sabbacie i świętach, o służbie bożej, o małżeństwach i o pokarmie. Porzucając kazuistyczne przepisy Talmudu o święceniu soboty, karaici, w zastosowaniu się do litery Pisma Św., obchodzili ją jeszcze surowiej, gdyż nie rozpalali ognia aż do sobotniego wieczoru, nie jedli pokarmów gorących, nie wychodzili z domu, a nawet unikali zajęć przy ciężko chorych. Późniejsi uczeni złagodzili te przepisy. Znosząc ustanowiony kalendarz, karaici powrócili do starego sposobu wyznaczania dni świątecznych za pomocą obserwacji nowiu księżyca. Podwójne dni świąteczne były zniesione, za wyjątkiem Nowego Roku; placki wielkanocne pieczono z mąki jęczmiennej, jako „chleb niedoli”, wspomniany w Pięcioksięgu. W święto Szalasów karaici nie używają przy nabożeństwie bukietów palmowych i mirtowych, lecz ozdabiają nimi swe kuczki;

chanuki, narodowego święta Hasmoneuszów, które powstało po zamknięciu kanonu biblijnego, wcale nie obchodzą, ale zato *purim* świętują dwa dni, nie obserwując postu *Estery* w wigilię tych świąt. Filakterye (*tefilin*) karaici całkiem odrzucili, a także i rabiniczne formuły modlitewne podczas nabożeństw, zastępując jej wyjątkami z Biblii. Wreszcie karaici zaostrzyli stopnie zabronionych ślubów między krewnymi, a nie znosząc wszelkiej jaskrawości w życiu i strojach, ubierają się przeważnie w odzież o barwach ciemnych.

Jeżeli reforma karaicka nie dorosła do wysokości zadania, jeżeli nie jedno *dziwactwo* talmudyczne przeszło do karaizmu, który nie zdołał porwać za sobą większości żydów, to jednakże niespożytą zasługą Anana będzie zawsze ten fakt niezbity, że on to przedewszystkiem zbudził umysłowość żydowską owej doby z uśpiania letargicznego, wywołując wystąpieniem swoim potężny ruch naukowy, a następnie, co w oczach naszych jeszcze ważniejsze, wyzwolił garść swoich braci z pod wpływu wprost zabójczego fatalnej etyki Talmudu. Jakoż ten rozbrat z Talmudem uzewnętrznił się bardzo dodatnio na moralności karaitów, Obecnie, pisze Dr. S. Poznański, najwięcej karaitów, może około 10,000, mieszka pod berłem rządu rosyjskiego, głównie w Krymie, tudzież w Trokach, Łucku i t. d., a cieszą się oni zupełnem równouprawnieniem, nadanem im w r. 1863. Zajmują się uprawą roli, rzemiosłami, handlem, zwłaszcza handlem tytoniu, a ich *prostota i prawość są bardzo cenione*. To samo pisze historyk żydowski T. Reinach: „Karaizm jeszcze dziś istnieje, choć w niewielkiej liczbie gmin, rozsianych głównie na Litwie, w Galicyi i w Krymie. Jeżeli z powodu swej surowości (*rigorisme*) i dumy są mało uspołecznieni, to jednakże, *tak dziś jak dawniej*, karaici odznaczają się *prawością, duchem sprawidliwości, tudzież czystością obyczajów*”.

III.

Rzut oka na dzieje Żydów średniowiecznych w Europie.

W chwili, gdy cesarstwo rzymskie runęło pod ciosami barbarzyńców, liczne kolonie żydowskie istniały w Rzymie, w Rawennie, Medyolanie, Gienui, Neapolu, oraz w Sycylii i Sardynii. Teodoryk W-ki, arianin, i następcy jego odnosili się do Żydów tolerancyjnie. Gdy po krótkiem panowaniu bizantyjskiem Italia północna przeszła pod panowanie książąt longobardzkich, nawróconych przez Grzegorza W-go na katolicyzm, położenie Żydów nie pogorszyło się wcale, papież ten bowiem, pragnąc łagodnością pozyskać Żydów dla chrześcijaństwa, zabronił wszelkich prześladowań, uważając surowe obchodzenie się z Żydami za szkodliwe dla interesów Kościoła. Historia Żydów we Włoszech nie przedstawia przez czas bardzo długi nic ciekawego tak pod względem politycznym, jako też naukowym i literackim. Pozostawieni w spokoju prawie zupełnym Żydzi zajmowali się handlem, farbiarstwem, hodowlą jedwabników i t. p., mało uprawiając niwę naukową, tak że aż do w. XI, udział Żydów włoskich w literaturze hebrajskiej nie miał znaczenia donioślejszego. Dopiero emigranci żydowscy z Afryki budzić zaczęli niejaki ruch umysłowy wśród włoskich współwyznawców swoich, zwłaszcza na polu egzegiezy biblijnej i gramatyki hebrajskiej.

Historia Żydów we Francyi przedstawia obraz całkiem różny. W chwili najazdu barbarzyńców Izraelici już mieszkali na całym południu: w Akwitanii, w Owernii, w Orleanie, w Paryżu, a nawet w Belgii, zajmując się handlem, rolnictwem, rzemiosłami i medycyną. Stosunki Żydów z ludnością galloromańską były pierwiastkowo bardzo przyjazne, ale z czasem pogarszały się stale, zwłaszcza gdy Klodwik, król francuski i Zygmunt, król burgundzki,

przyjęli wiarę katolicką. Zabroniono wówczas chrześcijanom, nawet świeckim, biesiadować z Żydami, a tym ostatnim pokazywać się publicznie podczas świąt wielkanocnych, zajmować stanowiska sędziów lub poborców podatkowych, nawracać swych niewolników, a chrzty przymusowe nie były od tej pory rzadkością. Od epoki Merowingów Żydzi francuscy zajmowali się wyłącznie handlem, a zwłaszcza handlem niewolników, który przynosił Żydom zyski obfite. Już w początkach dynastji Karolowingów Żydzi, dzięki swej przedsiębiorczości i swym stosunkom we wszystkich krajach, stali się na lądzie i na morzu głównymi pośrednikami wymiany pomiędzy obszernem państwem frankońskim a krajami wschodniami. Prócz tego, korzystając z tolerancyi królów, Żydzi zdobyli prawo posiadania ziemi i winnic, oraz używania robotników chrześcijańskich, a nawet korzystali z przywilejów podatkowych, religijnych i t. p., ku wielkiemu niezadowoleniu arcybiskupa lyońskiego, Agabarda, który się skarży w swych listach, że Żydzi mają niewolników, że porywają dzieci chrześcijańskie, aby je sprzedawać do Hiszpanii, że wznoszą nowe synagogi wbrew prawu, że, żyjąc w stosunkach codziennych z chrześcijanami, zmuszają ich do święcenia sabatu i do pracy w niedziele, że się popisują zbytkiem nadzwyczajnym, że żydówki uginają się pod klejnotami i t. p. Jakoż od połowy w. IX tolerancja względem Żydów francuskich zaczyna się kurczyć. Jeszcze Karol Łysy powściąga niechęć ogółu do Żydów, lecz gdy wzrost feudalizmu poderwał władzę królewską, niechęć ta, potęgowana nieustannie, doprowadziła do tego, że Żydzi, prześladowani coraz bardziej, zaczęli, już za ostatnich Karolowingów, opuszczać Galję dla Niemiec, gdzie powstały żydowskie kolonie kwitnące w Worms, słynnem swą synagogą okazałą (1034), w Moguncyi, w Magdeburgu, Merseburgu i Ratyzbonie, z kąd

przechodzili z wolna do Czech, Morawii i Polski. W Niemczech, pod cesarzami saksońskimi, Żydzi byli własnością państwa, które im zabezpieczało opiekę wzamian za haracz.

Stanowisko najpoważniejsze zdobyli Żydzi w Hiszpanii, gdzie po zniszczeniu Jerozolimy przez Tytusa osiadły bardzo liczne gminy żydowskie, które wśród warunków wielce przyjaznych doszły w krótkim czasie do potężnego rozwoju. Ale, na nieszczęście swoje, Żydzi zawsze, wśród powodzenia, wzrastali w pychę, która we wszystkich krajach i czasach była dla nich źródłem przeobfitom klęsk i niedoli. Już więc za panowania Gotów trzeba było—pisze historyk hiszpański Amador de los Rios—„położyć koniec wybrykom Żydów”. Gdy nie bacząc na przywileje otrzymane, na zupełną swobodę religijną—Żydzi, „płacąc niewdzięcznością za życzliwość króla”, zaczęli, z nienawiści do chrześcijan, kokietować z Arabami afrykańskimi, król Gotów Egika wniósł na 17 koncylium toledańskie w r. 694 „memoryał”, w którym wykazywał nagłą konieczność wypędzenia Żydów z Hiszpanii. Ostatecznie postanowiono, skonfiskować im mienie *para que con la pobreza sintiesen mas el trabajo* („żeby w ubóstwie odczuli bardziej pracę”), a ich dzieci, począwszy od 7 roku życia, wychowywać w religii chrześcijańskiej. Ale ta uchwała nie była wykonana, gdyż król następny, Witiza, przywrócił do łaski swej Żydów, którzy zdobyli też dawną przewagę. Gdy zastępy mahometańskie, pod wodzą Muzy i Tarika zalały półwysep pirenejski, Żydzi z otwartymi ramionami przyjęli zdobywców państwa. „Żywiąc głęboką nienawiść do chrześcijan—pisze Amador de los Rios—Żydzi czekali z upragnieniem na chwilę, w którejby mogli nasycić swą zemstę. Nie mając żadnego przywiązania do ziemi, na której żyli, żadnego z uczuć, które uszlachetniają i podnoszą narody, oddychali jedynie żądzą zaspokojenia swej chciwości

i pracowali nad zgubą Gotów". W tym ustępie historyka hiszpańskiego trzeba podkreślić jedną nielogiczność rażącą, że przywiązanie do ziemi ojczyстей łączy z miłością do dynastji. Żydzi, spiskując przeciw Gotom chrześcijańskim, nie wyrzekali się wcale ziemi hiszpańskiej, lecz dlatego właśnie, żeby się ostać w swojej ojczyźnie, pomagali Arabom do jej zdobycia, wiedząc z doświadczenia szych braci na Wschodzie, że Arabowie okazywali Żydom tolerancją nierównie większą niż chrześcijanie. Jakoż gdy wyznawcy Mahometa zajęli cały półwysep, Żydzi, rosnąc w bogactwa, kulturę i naukę, doszli do rozkwitu nadzwyczajnego pod każdym względem. Zwycięzcy półwyspu przynieśli ludowi uciśnionemu, oprócz względnej swobody politycznej i religijnej, swój język, swoją naukę i swą poezję. Ci synowie pustyni, którzy jeszcze na sto lat przed wstąpieniem na ziemię hiszpańską byli barbarzyńcami zupełnymi, którzy oddali na pastwę płomieniom największy i najpiękniejszy księgozbiór miasta wszechświatowego, poświęcili się teraz z miłością namiętną sztukom i naukom, uszlachetniając i krzewiąc gorliwie płody ducha ludzkiego. O potędze kultury i oświaty Arabów w Hiszpanii, o ich akademiach i bibliotekach mówiliśmy szeroko w t. III naszej literatury, tu więc dodamy tylko, że Żydzi brali w tym ruchu umysłowym na ziemi hiszpańskiej udział bardzo poważny. Tu całe zastępy Żydów uczonych rozwinęły działalność płodną na niwie egzegiezy biblijnej, filozofii, poezji, astronomii, językoznawstwa, medycyny i t. p. Ale już w zaraniu wieku XI na politycznym widokręgu hiszpańskim gromadzić się zaczęły chmury brzemienne. Alfonsowie i Ferdynandzi kastylscy, walcząc bohatersko z Maurami, odbierają im coraz to inne prowincye i miasta, a w ziemiach przez walkę odzyskanych zaczyna się szerzyć nietolerancja religijna, która naprzód zwróciła swe ostrze przeciwko Żydom, przewyższającym ludność chrześcijańską do-

brobytem, kulturą i oświatą. Że jednak Żydzi byli teraz jedynymi mieszkańcami kraju, którzy poruszali się łatwo w labiryncie języków i narzeczy, więc też królowie kastylscy korzystali ciągle z nauki, doświadczenia i zdolności finansowej Żydów, powierzając im odpowiedzialne stanowiska ministrów skarbu, poborców podatkowych, astronomów, matematyków, lekarzów i t. p. To też na żadnym z dworów królewskich w Hiszpanii nie brakło Żydów uczonych. Ale pomimo tego, a może dlatego właśnie, nienawiść do Żydów ciągle wzrastała. Już w r. 1018 „na ulicach Toleda płynęła bujnie krew żydowska; ogień pochłoniął bogactwa olbrzymie, synagogi były ograbione przez tłum szalony a rabini padali trupem u stóp swych kazalnicy”. A jednak jeszcze w XIII w. nauki pozostawały jedynie w rękach Arabów i Żydów, których Alfons Mądry otoczył swoją opieką, ustanawiając nawet katedry języka hebrajskiego w Sewilli, w Toledo i innych ważniejszych punktach swego królestwa. Ale te usiłowania szlachetne króla mądrego „nie mogły zabezpieczyć Żydów przed nienawiścią ogółu, Żydzi bowiem popełniali ciągle nadużycia”. To też liczne ograniczenia względem Żydów weszły do słynnej księgi prawodawczej p. t. *Siete Partidas*. Że jednak król Alfons zapewnił Żydom, przechodzącym na wiarę katolicką, wszystkie prawa i przywileje, z jakich korzystali chrześcijanie, bardzo wielu Żydów uczonych przyjęło religię chrześcijańską. Ale pomimo takiej samej życzliwości i innych królów, którzy, jak np. Alfons XI, powierzali Żydom nawet zarząd swoich majątków, lub stanowiska poborców podatkowych i lekarzów przybocznych, nienawiść do Żydów, podsycana bezustannie jadem fanatyzmu obustronnego, przybierała formy coraz groźniejsze, przejawiając się od czasu do czasu w barbarzyńskich rzeziach i łupiestwach. „Prawie w tym samym czasie—pisze cytowany Amador de los Rios, kiedy nieszczęśni Żydzi kastylscy podlegali

takim prześladowaniom, miasta korony aragońskiej były też świadkami scen podobnych". „Wierzyć się nie chce—mówi ten historyk—że lud chrześcijański posuwał tak daleko swoją nienawiść do Żydów i że wściekłość ludowa przejawiała się wszędzie rzeziami tak okrutnymi". Łupiąc wszystkie domy żydowskie lud zasiewał ich wnętrza trupami. „I wówczas to, wśród jęku umierających, płaczu wdów i matek, wobec śmierci niechybnej, Żydzi, nie mając innych środków ocalenia, żądali chrztu. Profanacja straszliwa religii, która jest samą miłością, swobodą i miłosierdziem! W tych saturnaliach krwawych, sakrament, który nas oczyszcza od grzechu pierworodnego, był splugawiony zbrodnią, gwałtami i krwią"... O potęgę nienawiści przeciwko Żydom świadczy, między innymi, nadzwyczaj ciekawy dokument historyczny p. t. „Rozporządzenie królowej Katarzyny o zamknięciu Żydów i Maurów" (*Ordenamiento de la reina dona Catalina sobre encerramiento de los Judios y de los Moros*), ogłoszone r. 1412. W tym dokumencie królowa nakazuje, żeby wszyscy Żydzi „żyli w odosobnieniu od chrześcijan, w miejscu miasta oddzielnem, szczelnie dookoła zamkniętem, a posiadającym tylko jedno wejście". Prócz tego królowa zabrania Żydom sprzedawać chrześcijanom mięsa i wszelkich artykułów spożywczych, tudzież posiadać sklepy i szafasy. W dalszym ciągu dokument nie dopuszcza Żydów do żadnych stanowisk publicznych i zabrania im nosić lub używać jakiejkolwiek broni, a nakazuje chodzić w płaszczach do kostek i w czapkach bez złota. Żyd, czy żydówka za używanie sukna, którego łokieć kosztował przeszło 30 marawedi, miał stracić całe ubranie, które nosił, aż do koszuli (*quetragiera vestida y hasta la camisa*). Artykuł 6 zabraniał Żydom zmieniać miejsce pobytu, a następny zabraniał panom miast i innych posiadłości dawać przytułek Żydom, którzy przechodzili z miejsca na miejsce oraz polecał odsyłać ich do dawnej siedzi-

by, „ze wszystkim, co posiadali.” Prócz tego zabroniono Żydom obcinać włosy i brody i zajmować się weterynaryą, ciesielstwem, krawiectwem, szewctwem, tkactwem, powroźnictwem i rzeźnictwem, a wreszcie handlem miodem, ryżem i innymi towarami. Do jakiego stopnia krańcowości doszła nietolerancja Katarzyny, świadczy artykuł 11, który w całości przytaczamy: „Zadnej chrześcijance, mężatce, pannie, kochance, czy kobiecie publicznej nie wolno wchodzić nocą, czy we dnie do ogrodzenia zamieszkałego przez Żydów. W razie, gdyby jakakolwiek chrześcijanka przełamała ten zakaz, mężatka zapłaci 100 marawedi za każdym razem, panna, jeśli jest kochanką, utraci całą swą odzież, w której przestąpi próg Żydów, a kobieta publiczna ma być, po otrzymaniu stu plag, wypędzona z miejscowości, w której żyła”.

Zródłem tej nienawiści do Żydów był nie tylko fanatyzm religijny; podsycaly ją nierównie więcej pobudki ekonomiczne. Gdy przeciętny mieszkaniec kraju, pracując ciężko, ledwie zarabiał na życie — Żydzi, wskutek zdolności do handlu, przedsiębiorczości i lichwie, dochodzili do fortun olbrzymich, budząc dostatkami swemi zawiść klas biednych i drażniąc arogancją swoją klasy wyższe. O tej łatwości z bogacania się Żydów świadczy okoliczność, że pomimo ciągłych pogromów, połączonych ze zniszczeniem całego mienia, Żydzi mieli zawsze obfitość złota nie tylko na okupywanie się ustawiczne przeróżnym władzom i dostojnikom, lecz i na życie wystawne. Oto co pisze uczony żydowski Dr. M. Kayserling w swej książce p. t. „Sephardim”, dyszającej nienawiścią do prześladowców: „Bogactwo Żydów hiszpańskich spowodowało ich upadek, a po części i ich wygnanie. Najpiękniejsze posiadłości hiszpańskie były na początku w. XIV zastawione u Żydów, bo szlachta była ich dłużnikiem”... „Zawcześnie jednak zapomnieli Żydzi, o czem należało pamiętać zawsze, że pomimo swych skrzyń naładowanych byli tylko

tolerowanymi sługami, własnością królów. Ich *zbytek*, i, co za nim idzie, ich *pycha nie miały granic*. Ubierali się oni w aksamity i jedwab, wbrew rozkazom wyraźnym, a ich żony, podług słów historyka współczesnego—chodziły jak muły papieżów, zwracając zdaleka uwagę na siebie blaskiem łańcuchów złotych i ogniem swych dyamentów, które im łono przykrywały. Ich dzieci, na równi z dziećmi książęcemi, były ćwiczone w zabawach rycerskich, pomimo, że Żydów nie dopuszczano do służby wojskowej. Zapomniawszy o tem, że nad strumieniami babilońskimi pozostawili swe harfy, Żydzi hiszpańscy grają i tańczą nieustannie w swych domach, uderzających zbytkiem i przepychem, w swoich siedzibach książęcych... Nigdzie Żyda nie brakowało, był on wszędzie pierwszy: w świecie handlowym, na targu i na placach publicznych; wszędzie, gdzie była uciecha i rozrywki, można było napewno znaleźć Żydów". Ze takie wszędobylstwo Żydów, imponujących na każdym kroku swoim bogactwem, łatwo zdobytem, tudzież swoją pychą i nienawiścią do chrześcijan, wysaną z mlekiem talmudycznym, drażnić musiało ludność chrześcijańską biedniejszą, ciemną i sfanatyzowaną średniowiecznymi prądami religijnymi, to nie ulega wątpliwości. Jeżeli jednak te prześladowania ustawiczne budziły w większości Żydów odporność jeszcze silniejszą i zaciętość, to mniejszość bądź z przekonania, bądź dla spokoju przyjmowała wiarę chrześcijańską, zwłaszcza, gdy się znalazł człowiek wyższy nad tłumy, który umiał zachęcić do niej nie mieczem, ale miłością Chrystusową. Św. Wincenty Ferrier w pierwszej metropolii hiszpańskiej nawrócił w jednym dniu przeszło 4,000 Żydów tolekańskich (r. 1407), których synagogę główną przekształcono w kościół katolicki. Podług R. Izaaka Cardoso, liczba nawróconych Żydów w tym czasie tylko w Aragonie, Walencyi, Majorce, Sewilli i Barcelonie przeszła 15,000, a w prowincjach kastyl-

skich było nawróceń drugie tyle. Jeden z rabinów nawróconych, zwany *Jehosua* albo *Jozue Halorqui*, słynny z głębokiej wiedzy talmudycznej, lekarz papieża Benedykta XIII, chcąc szerzyć drogą przekonania swą nową wiarę, której się oddał całą duszą, prosił papieża, aby mu pozwolił zwołać najuczestniejszych Żydów hiszpańskich i dowieść im, na podstawie *samego Talmudu*, że *Mesjasz prawdziwy już przyszedł*. Benedykt XIII, wierząc w mądrość „Jeronima Św. Wiary” (takie otrzymał imię rabin nawrócony), wyznaczył w Tortozie miejsca zebrania. To koncylium ciekawe, rozpoczęte 7 lutego 1413 r., trwało do listopada roku następnego, w którym to czasie odbyło się posiedzeń 69. Śród 16 punktów, które postawił Halorqui członkom zjazdu do rozstrzygnięcia, zanotujemy dwa najciekawsze: 15) „O rzeczach wstępnych, herezyach nieczystych i próżnościach księgi, zwanej Talmudem” i 16) „Że Żydzi znajdują się w ciągłej niewoli tylko przez grzech nienawiści dobrowolnej przeciwko prawdziwemu Mesjaszowi, którym jest Chrystus”. Ponieważ rozprawy miały się odbywać po łacinie; przeto rabini wybrali na mówcę głównego *Vidaala Benveniste*, męża wielkiej nauki i władającego biegle łaciną. Wskutek wywodów Halorquiego, wszyscy zgromadzeni na kongresie rabini, prócz dwóch, uznali wyższość chrześcijaństwa, a na posiedzeniu 67-m *Rabbi Astruc* przedstawił *w imieniu swoim i wszystkich Żydów* deklarację, która stwierdza, że rabini, przekonani zupełnie o błędach judaizmu, przyjmują religię chrześcijańską. Po tem zwycięztwie Halorquiego Benedykt XIII, rozumując, że gdyby teraz Żydzi, przekonani pokojowo, bo za pomocą nauki, o ciężkich błędach judaizmu, nie poszli za przykładem rabinów, nawróconych w Tortozie, byłiby już nie godni żadnych względów, żadnej litości, wydał przeciw Żydom na ostatnim posiedzeniu w Tortozie bullę bardzo surową, której treść mało się różni od znanych nam

rozporządzeń Katarzyny. W jednym z artykułów tej bulli, która, między innymi, zabrania Żydom wszelkiego handlu z chrześcijanami „dla wyswobodzenia ich z pod szachrajstw i lichwy żydowskiej”, Benedykt nakazuje Żydom nosić na piersiach, a żydówkom na czole znak odrębny (*divisa*) barwy różowej i żółtej, który, otrzymawszy z czasem nazwę *krzyża św. Andrzeja*, przetrwał aż do zupełnego wypędzenia Żydów z Hiszpanii. Na koncylium w Bazylei Paweł IV, a następnie Paweł V, nie tylko potwierdzili bullę Benedykta XIII, lecz ostatni rozkazał jeszcze przestrzegać jej postanowień *z największą surowością w całym świecie chrześcijańskim*. Dodać potrzeba, że za przykładem rabinów, którzy się wyparli w Tortozie judaizmu, poszły dobrowolnie tysiące Żydów. Zato życie opornych nie było rozkoszne, gdyż i zjazdy biskupie wydawały rozporządzenia surowe przeciw Żydom, żeby, jak się wyraża zjazd w Zamora (1413), „ukrócić ich złość i pychę, okazywaną stale chrześcijanom”. We wstępie do swych postanowień to konsylium w Zamorze zaznacza, że jeśli Żydzi muszą być utrzymani na świecie, „to tylko dlatego, że są ludźmi” (*mantenidos solamente porque eran omes*). Ale dzięki ustawicznej zmianie czasów burzliwych i losy Żydów zmieniały się często, dając im chwile wytchnienia, podczas których znów przychodzili do bogactw. Król Jan II, wbrew bulli papieża Eugeniusza IV, która nakazywała stosować jak najsurowsze środki względem Żydów, zalecał wasalom swoim, żeby ich traktowali *po ludzku, zgodnie z prawami*. Ale już w r. 1460 grandowie, przy złożeniu broni, narzucili synowi Jana II warunek, że „wypędzi ze służby swojej i nawet z państwa Żydów i Maurów, którzy bezczęścili religię i zatruwali obyczaje”. „A tymczasem Żydzi — pisze Amador de los Rios — wobec ciągłych przemian w swym losie, widząc, że zewsząd grozi im zagłada, kierowani uczuciem zemsty i fanatyzmu, przyspieszali swą, zgubę błęda-

mi i okrucieństwami, które obrażały ludzkość, składając w ten sposób dowody swego upodlenia ogólnego". Jakoż oskarżano ich ciągle to o usiłowanie otrucia wrogich im dostojników Kościoła, to o liczne świętokradztwa przeciw religii chrześcijańskiej, to o chwywanie i krzyżowanie dzieci katolickich i t. p. A gdy śledztwa wykazywały prawdziwość zarzucanych im zbrodni, wieszano i palono Żydów zarówno winnych, jak niewinnych. Ze owe śledztwa, przy fanatyzmie ówczesnym, pozostawiały wiele do życzenia, tego chyba dowodzić nie trzeba. Bądź co bądź, fanatyzm ten, potęgowany nieustannie zarówno przez duchowieństwo, jak i przez niepowściągliwość żydowską, wystrzelił nakoniec kwiatem potwornym, który nosi miano przekłete najwyższego *Trybunału Inkwizycji*. Gdy przepiękna Granada, ostatnie siedlisko Maurów w Hiszpanii, runęła pod ciosami Ferdynanda Katolickiego, monarcha ten wraz z żoną swoją Izabelą podpisał w Alkazarze królów maurytańskich wyrok straszliwy (r. 1492), skazujący na wypędzenie z Hiszpanii 170,000 rodzin Maurów i Żydów, którym pozostawiono tylko 4 miesiące na przygotowanie się do wędrówki tułaczkiej. Naturalnie wyrok pozostawiał ofiarom do wyboru: chrzest lub wygnanie. Liczbę Żydów, wypędzonych z Kastylii i Aragonu, różni historycy podają najrozmaiciej, a niebrak takich, którzy twierdzą, że wynosiła ona zaledwie 8,000 dusz. Amador de los Rios, pisarz nawskroś katolicki, nie współczując ani z dekretem banicyjnym, ani z inkwizycją, usiłuje wszakże usprawiedliwić do pewnego stopnia „królów katolickich”, dowodząc, że państwo, po zjednoczeniu się politycznym, *musiało* być jednolite i religijnie, czego tylko inkwizycya dokonać mogła, a z drugiej strony Ferdynand i Izabela, „świadomi ciągłych nadużyć, popełnianych przez Żydów przeciw religii chrześcijańskiej, woleli ich skazać na wygnanie, niżeli narażać swój tron i życie, oddając Żydów na pastwę

wściekłości chrześcijan obrażanych”, bo „w Hiszpanii fanatyzm religijny nie zstępował, jak w innych krajach europejskich, od rządu do ludów, ale się wznosił od ludu do tronu”. Z jakim uczuciem opuszczali Żydzi swoją przepiękną ojczyznę, która przez tyle wieków była im to matką najczulszą, to macochą okrutną, świadczy, między innymi, „Historia Segowii”, napisana przez Diego de Colmenares. Historyk ten pisze, że po edykcie wygnania Żydzi nie szczęśliwi, mieszkańcy tego miasta, przebywszy do ostatniej chwili terminowej w jego murach, przed opuszczeniem swych ognisk, trzy dni ostatnie spędzili na cmentarzu swych ojców, zlewając łzami ich popioły i wzruszając jękami swemi tych wszystkich, którzy je dosłyszeć mogli. Zabrawszy swe mienie, bardzo bogate, Żydzi rozpięchli się po krajach najrozmaitszych, spiesząc do Portugalii, Nawarry, Włoch, Niemiec i różnych krajów północnych, do Afryki, Grecji i Azji. Losy ich były mniej więcej wszędzie jednakie. Albo musieli wybierać pomiędzy niewolą a chrztem przymusowym, jak w Portugalii, gdzie ich tłumnie do chrztu pędzono, nie bacząc na to, że z takich neofitów (*marrani*), trwających dalej w judaizmie, chrześcijaństwo nie miało żadnego pożytku; albo znajdowali chwilową opiekę i życzliwość, jak w Toskanii u Kozmy Medyceusza; albo wreszcie spadali kolejno ze szczytów pomyślności do nicestwa niewolniczego, jak w Niemczech i innych krajach Europy. Tu jeszcze dodać potrzeba, że Żydzi, wypędzeni z półwyspu iberyjskiego, uniosłszy z sobą swój język hiszpański, przekazywali go stale potomkom swoim, wytwarzając odrębną grupę żydów zwanych *Sefardim*, posilkujących się do dnia dzisiejszego pięknym językiem Calderona.

Podczas wojen krzyżowych Żydzi podlegali srogim prześladowaniom. Już za pierwszej wojny głównym teatrem tych prześladowań były Niemcy, gdzie w Trewirze, Wormacyi, Moguncyi, Ko-


lonii, Ratysbonie i Pradze Żydzi musieli wybierać pomiędzy chrztem a śmiercią. Wielu uległo przymusowi, inni ginęli, a liczba ofiar wynosić miała 12,000, pomimo opieki książąt świeckich i duchowieństwa, które jednak nie zdołało stawić oporu fanatykom. To samo się działo i podczas drugiej wojny krzyżowej, krzyżowcy bowiem rozumowali, że „trzeba przedewszystkiem wytepić tych niewiernych, którzy mieszkają wśród nas, a są tysiąc razy winniejsi względem Chrystusa niż mahometanie”. Jakoż w Niemczech południowych rozpoczęły się rzezie, którym, nie bez trudu, kres położył św. Bernard, słynny opat z Clairvaux. Teatrem prześladowań podczas 3-ej wojny krzyżowej była Anglia, do której Żydzi przybyli tu z Normandyi wraz z Wilhelmem zdobywcą (1066). Mieszkając głównie w wielkich miastach: Londynie, Yorku, Linkolnie, i korzystając od wieku ze swobód zupełnych, zdobyli bogactwa olbrzymie, które też stały się przyczyną ich ruiny. W dniu koronacji Ryszarda Lwie Serce (1189) wybuchła w Londynie walka z Żydami. Tłum spalił domy i synagogi, mordując Żydów i łupiąc ich mienie. Ryszard rycerski ukarał surowo te bezprawia, lecz zaledwie wyjechał do Ziemi Św., krzyżowcy mordowali i łupili Żydów w różnych miastach angielskich. Natomiast we Francyi wieku XII kolonie żydowskie, bardzo bogate, korzystały z opieki prawa, żyjąc nie tylko z lichwy, handlu i przemysłu, lecz także z uprawy pól i winnic, jak również i z medycyny. Między wyznawcami obu religij nie było tamy nie do przebycia; materyalnie Żyd nie był zamknięty w *ghetto*, a moralnie „*il s'était francisé*” o ile pozwalały na to przesady wzajemne i organizacya społeczna. W sporach z kapłanami katolickimi pozwalano rabinom—pisze Reinach—na swobodę słowa zadziwiającą, na epigramaty „*plus qu'irrévèrencieuses*”. Nathan d'Etempes, na pytanie chrześcijanina, dlaczego lud żydowski cierpi karę tak

długą, odpowiedział: *C'est parce qu'il a laissé diviner un des siens*. A gdy mnich pewien zapytał Józefa Kara, dlaczego izraelici nie mają dzwonów, odrzekł: „Idź na targ rybny, a zobaczysz, że tam, gdzie są piękne okazy, kupcy milczą; tylko handlarze śledzi obwołują głośno swój towar”. Zwłaszcza na południu, w Prowancyi i Langwedocyi, położenie Żydów było od chwili upadku Karolowingów bardzo kwitnące. Wicehrabiowie de Bezieres i hrabiowie Flandryi, Rajmund V i VI, byli żydofilami. W Narbonne, która była wówczas prawdziwą stolicą żydowską Francyi południowej, gminą zarządzał rodzaj Gaona, którego chrześcijanie nazywali królem żydowskim. W tej stolicy był szpital żydowski i zakład kąpielowy dla Żydów. Działalność umysłowa gmin żydowskich stała na wyżynie ich pomyślności materialnej. W Montpellier, Narbonne i Lunelu istniały szkoły rabiniczne, będące pośredniczkami z jednej strony pomiędzy szkołami Hiszpanii i Francyi północnej, z drugiej zaś pomiędzy cywilizacją arabską a powołaniami do życia wszechnicami chrześcijańskimi.

Tymczasem przepaść pomiędzy Żydami a chrześcijanami pogłębiała się zwolna. Kościół katolicki widział w Żydach wielką przeszkodę do jedności moralnej, ferment wątpienia i niedowiarstwa. W misteryach i dramatach świętych, w kazaniach i buldach przedstawiano Żydów, jako plemię przekłete i potępione za śmierć Chrystusa, plemię, które dlatego tylko musi nadal istnieć w tułactwie, „żeby ich poniżenie wiekuiste było świadectwem żywym prawdy chrześcijańskiej”.

Z surowością praw, które Żydów poddawały w niewolę, łączyła się nietoleracja obyczajów, skazująca ich na odosobnienie i pogardę. A gdy z fanatyzmem ludowym kojarzyła się często chciwość królów, zawiść kupców i nienawiść jednostek, zgnębionych przez lichwę żydowską, pogromy Żydów

stawały się chlebem powszednim. Papieże, dalecy od tępienia Żydów środkami barbarzyńskimi, nawet ich nigdy nie usunęli zupełnie z państw własnych, utrzymując niejednokrotnie lekarzów żydowskich na swoim dworze. Już Grzegorz Wielki karcił prałatów za przymusowy chrzest Żydów, a następcy jego w XI i XII w. głośno potępiali nadużycia Krzyżowców przeciw Żydom. Papież Aleksander II (1061 — 1073), zachęcając w swej bulli do walki z Saracenami, którzy prześladowają wiernych, nakazuje „oszczędzać Żydów spokojnych”. Kalikst II (1119 — 1124) przyznaje Żydom patent gwarancyjny (*Constitutio Judaeorum*) przeciw chrztom przymusowym, grabieży majątkowej, obalaniu synagog i niszczeniu cmentarzów. Dziewiąte koncylium Lateraneńskie (1179) zabrania zmuszać Żydów do chrztu, a znacznie już później papież Marcin V-ty (1417) mówi w swej bulli: „Ponieważ Żydzi są stworzeni, jak inni ludzie, na obraz Boga, stanowimy, za przykładem naszych poprzedników, że nie mają być niepokojeni w swych synagogach, że nie należy atakować ich praw i ich zwyczajów, ani zmuszać siłą do chrztu, ani ich zniewalać do obchodzenia świąt chrześcijańskich, ani im narzucać nowych oznak wyróżniających, ani krępować ich stosunków handlowych z chrześcijanami” Z drugiej strony jednak, ponieważ papieże, przy niedopuszczaniu do rozlewu krwi, upatrywali niebezpieczeństwo dla wiary katolickiej w obcowaniu zbyt blizkiem Żydów z chrześcijanami, zwłaszcza, że „widziano chrześcijan świętujących soboty, składających swe śluby w synagogach lub przynoszących rabinom do błogosławieństwa owoce pól swoich, a nawet przechodzących na judaizm”, przeto Kościół, w obronie swojej, „ograniczając Żydów przez politykę, jak trędowatych przez higienę”, potępiał źródło ich religii, t. j. Talmud i wytwarzał nowe zakony dla zwalczania herezy, tudzież inspirował prawodawstwo świeckie w kie-

runku ograniczenia swobód żydowskich i wyodrębnienia Żydów w każdym państwie. Już od XII wieku obowiązywała Żydów odzież specyjalna, na której nosić musieli kawałek materji kolorowej w kształcie . Kształt zresztą i barwa tej oznaki różniły się w krajach rozmaitych. W Portugalii zastąpiono ją kapeluszem żółtym, w Pradze rękawem tej barwy, we Włoszech i Niemczech kapturem, albo kapeluszem czerwonym lub zielonym, gdy niewiasty musiały układać włosy w kształt rogu. Z czasem te oznaki stały się dla Żydów rodzajem symbolu narodowo-religijnego, tak, że w r. 1791 trzeba ich było w Awinionie odzwyczajając od noszenia kaptura żółtego przy pomocy kar. Prawa kanoniczne odnośnie do Żydów były stosowane z mniejszą lub większą surowością w miarę interesu władców. Mianując tedy Żydów lekarzami i skarbnikami swymi, ze względu na ich zdolności w tym kierunku, władcy chrześcijańscy „strzygli zarazem owce żydowskie, ile się dało”. Pod pozorami różnorodnemi i przy każdej sposobności odpowiedniej ściągano z Żydów przeróżne podatki i kontrybucye, w tem przeświadczeniu, że ci „niewolnicy Kościoła, królów, baronów, całego świata nie powinni mieć żadnej własności”. Ze zaś „nie strzyże się owiec, które nie mają wełny”—to z jakiegoż źródła czerpali Żydzi te bogactwa, któremi trzeba się było opłacać na wszystkie strony, skoro od chwili ustalenia się systemu feodalnego prawie wszystkie pola działalności ludzkiej były stopniowo zamykane dla Żydów? Handel monetą i lichwa, zabroniona chrześcijanom przez Ojców Kościoła i przez prawa kanoniczne! Żyd stał się wówczas wielkim i jedynym dostarczycielem pieniędzy na procent, bankierem, który—podług Reinacha—pobierał w XIII w. jako procent *zwyczajny* 20 od sta, ale wysokość jego dochodziła do 40, 50, 100^o/_o rocznie ze względu na rzadkość monety i ryzyko bankiera”.

Anglia pierwsza zamknęła bramy swego państwa dla Żydów, którzy rozmnożeni nadzwyczajnie od połowy XII w., doszli z czasem, biorąc olbrzymie procenty od pożyczek, do takich bogactw nadzwyczajnych, że „ich majątek ruchomy stanowił czwartą część majątku całego państwa”. Ale niepopularność Żydów wzrastała wraz z bogactwami; jakóż tu, w Anglii, zwrócono przeciw nim po raz pierwszy tułające się do dzisiaj oskarżenie o mord rytualny. Królowie brali wprawdzie w opiekę Żydów przeciw nienawiści tłumu, ale dlatego, żeby w nich posiadać dojną krowę, tak, że sam tylko Henryk III w ciągu lat 7 wydusił z Żydów 422,000 funt. szter. Za Edwarda I było jeszcze gorzej. Parlament, po ustanowieniu lombardów pożyczkowych, zabronił Żydom pożyczać na procent, ustalił granicę ich siedzib, przerwał wszelkie stosunki handlowe Żydów z chrześcijanami, a wskutek skarg przeciw Żydom o mordostwa, bluźnierstwa, fałszowanie monet i t. p., wtrącono do więzienia 10,000 Żydów, a powieszono 300. Wreszcie król, ustępując naleganiom swej matki, ogłosił wyrok, skazujący na wygnanie z Anglii wszystkich Żydów i na skonfiskowanie ich majątków. Przeszło 16,000 wygnańców opuściło Anglię, z których część wyginęła na morzu, a inni rozproszyli się głównie po prowincjach nadreńskich (1290). Dopiero w wieku XVII powrócili Żydzi do Anglii w czasach Kromwela.

We Francyi dopiero Filip August, prawowierny założyciel monarchii (1180 — 1223), był pierwszym królem, który usiłował zorganizować eksploatację Żydów na korzyść skarbu. Naprzód wypędzeni, a później przywrócenii do kraju i obdarzeni swobodą najmowania mamek i służby chrześcijańskich, wbrew zakazom Kościoła, Żydzi stali się zupełną własnością króla, który z nich wyciskał złoto bez ceremonii. Za Ludwika Ś-go zabraniano Żydom nabywać nieruchomości i spalono publicznie

(1242) ich księgi, a zwłaszcza Talmud, z którego wyciągi „niemoralne i bluźniercze” przesłał Grzegorzowi II Żyd ochrzczony. Za Filipa Pięknego (1285—1314) palono Żydów wskutek oskarżeń o profanowanie naczyń i ozdób kościelnych, kradzenie i przebijanie hostyj, „żeby z nich płynęła krew Chrystusa,” o rzucanie czarów na chrześcijan i o mordowanie dzieci chrześcijańskich i t. p. Wreszcie r. 1306 wszyscy Żydzi we Francyi, bez różnicy wieku i płci, byli aresztowani z rozkazu Filipa Pięknego i dopiero w więzieniu zakomunikowano im rozkaz królewski opuszczenia kraju, z powodu „zbrodni potwornych”. Polecono Żydom wynieść się z kraju w ciągu miesiąca, z pozostawieniem wszystkich majątków ruchomych i nieruchomych, oraz wierzytelności, które były sprzedane na rzecz skarbu. Wygnanie to było tylko operacją finansową dla króla, który bardzo potrzebował pieniędzy; to też w 10 lat później za Ludwika X-go Żydzi wrócili do Francyi, pod warunkami dla nich wygodnymi, (w r. 1315), żeby w 7 lat później znów usłyszeć wyrok wygnania, które tym razem trwało lat 40. Po powrocie do Francyi w roku 1360 Żydzi mieli spokój zupełny za panowania Karola V-go, ale natychmiast po śmierci tego króla, oskarżeni o nadużycie udzielonych im przywilejów, t. j. o lichwę niedozwoloną, byli przez Karola VI wypędzeni ostatecznie z kraju zarówno z północy, jak z południa r. 1394. Wygnańcy znaleźli schronienie w Prowancyi, Sabaudyi, Piemencie i Niemczech.

W krajach niemieckich Żydzi nie doświadczyli wprawdzie wygnania jeneralnego, a nawet przez czas dość długi cieszyli się opieką cesarzów, ale tę opiekę trzeba było opłacać bardzo drogo, pomimo, że nie zawsze była skuteczna. Od końca wieku XIII Bawarya, Frankonia i prowincye nadreńskie były ziemią klasyczną oskarżeń przeciw Żydom o mord

rytualny, świętokradztwa i zdradę, wskutek czego Żydzi podlegali częstym pogromom ze strony tak zwanych *Judenbreter* i *Judenschlaeger*.

Ale te wszystkie prześladowania błędną wobec rzezi, spowodowanej przez *zarazę czarną*, która dziesiątkowała Europę Środkową (1348 — 1350). Lud ciemny, oskarżając Żydów o zatrucie studzien i źródeł, tępił ogniem i żelazem całe gminy żydowskie w najgłówniejszych miastach niemieckich. Pod naciskiem ciągłych prześladowań Żydzi opuszczali masami kraje niemieckie, szukając przytułku w państwach tolerancyjnych, t. j. w Polsce i w Turcyi.

IV.

Stanowisko i działalność Żydów w krajach mahome- tańskich.—Massora i najznakomitsi pisarze żydowscy na polu językoznawstwa hebrajskiego.

Zaznaczyliśmy już w swoim miejscu, że warunki bytu Żydów w krajach mahometańskich były nieporównanie przyjaźniejsze, aniżeli w państwach chrześcijańskich, a ta różnica odbiła się bardzo wyraźnie i na rozwoju umysłowym Izraelitów w krajach odnośnych. Śród ludów chrześcijańskich, wyodrębnieni całkowicie zarówno w państwie i w towarzystwie, jak w rzemiośle, doświadczając ucisku i wygnania, gnębieni przez inkwizycję, pogromy ludowe, prześladowania, pożary i grabieże, stojąc ciągle pod pręgierzem oskarżeń o zatrucie studzien, o mord rytualny, o bezczeszczenie kościołów, Żydzi zamknęli się całkiem w wewnętrznym życiu rodzinnym, w nadziejach przyszłej zapłaty i zmartwychwstania narodowego, a wszczepieni całą duszą w odziedziczone po przodkach skamieniałości reli-

gijne, trwonili nadmiar swych sił duchowych na drobiazgi kazuistyczne i hermeneutyczne, hołdując wyłącznie „bliźniakom syamskim—wierze i zabobonom”. Inaczej było w krajach mahometańskich. Wprawdzie, podług Munka, „głębokim jest błędem mniemanie, że masa Żydów w Hiszpanii mahometańskiej cieszyła się kiedykolwiek równouprawieniem z rasą panującą, lub że była zabezpieczona od prześladowań i poniżenia”, to jednak pod berłem Kalifów, posiadając silniejszą podstawę bytu, opartą na tolerancji i na prawach ludzkich, usiłowali wyjarzmić się duchem z pod kajdan partykularyzmu plemiennie-religijnego, a zapłodnieni wiedzą grecko-arabską, sięgnęli w swojej twórczości umysłowej do rozbioru najwyższych zagadnień życia. Przedstawiciele nauki świeckiej i „boskiej”, t. j. metafizyki lub teologii, a nawet żydowskiej nauki prawa bożego, t. j. *Halachy*, nie byli już rabinami płatnymi, gdyż liczba tych ostatnich zginąć musiała wśród 250 autorów arabsko-żydowskich.

Po powstaniu islamizmu—pisze M. Steinschneider—Żydzi — za wyjątkiem bardzo nielicznych osobników w Palestynie — nigdzie nie mówili po starohebrajsku, ani też mieszaniną talmudyczno-chaldejską, a rozprawy systematyczne w tem narzeczu powstały dopiero pod wpływem naukowości arabskiej, która się rozwinęła wskutek przekładów z greckiego. Arabszczyzna zapanowała nie tylko w życiu i piśmie Żydów, uzewnętrzniła się nie tylko w ich imionach, tytułach, nazwach urzędów gminnych, ale nawet w zwyczajach i obyczajach żydowskich. Areną, na której Mahometanie i Żydzi zbliżali się z sobą najbardziej, była nauka i literatura, gdyż Arabowie, w gorącym pragnieniu wiedzy, garnęli się zrazu do Greków i Żydów, żeby się stać wkrótce ich nauczycielami. Żydzi zwłaszcza poszukiwali wszędzie: na Wschodzie, w Hiszpanii i w Afryce północnej, nauki Arabów w filozofii, poezji, gramatyce, medycy-

nie, matematyce, i t. p., bo język arabski był w użyciu nawet w Sycylii, a w Toledo, już za rządów chrześcijańskich, Żydzi prowadzili swe księgi gminne w języku arabskim. Wykształceni na literaturze Arabów, Żydzi zaczęli przekładać na język hebrajski arabskie księgi naukowe i opowiadania popularne (za wyjątkiem 1001 nocy), ale wśród tych przekładów nie spotykamy całkiem dzieł historycznych. Na pytanie: kiedy powstała literatura żydowsko-arabska Delitzsch odpowiada, że jest ona rówieśnicą narodowej literatury arabskiej, albowiem Gaonowie pisali po arabsku i swe odpowiedzi i wielkie dzieła naukowe. O literaturze żydowsko-arabskiej przed Mahometem niema co mówić, gdyż jakkolwiek są wzmianki o kilku poetach, to jednakże owej poezji samorodnej nie możnaby — podług słusznej opinii Schteinschneidera — uważać za literaturę, nawet gdyby poeci wyszczególniani spisali byli swoje utwory. Ale gdy islamizm zapanował we wszystkich krajach, wśród których Żydzi zamieszkiwali, działalność ich literacka i naukowa w języku arabskim ogarniała kręgi coraz szersze.

Steinschneider w swem pracownem dziele „O arabskiej literaturze Żydów” wylicza całe szeregi pisarzy żydowsko-arabskich, którzy się odznaczyli na niwie poezji, językoznawstwa, egzegezy i homiletyki biblijnej, filozofii, oraz filozofii religii, a wreszcie halachy, matematyki, medycyny i przyrodoznawstwa. Ze względu na ramy naszego dzieła, możemy, naturalnie, przedstawić czytelnikom tylko działalność pisarzy najwybitniejszych, a zaczniemy od językoznawstwa, które odegrało rolę najważniejszą w dziejach średniowiecznej literatury żydowskiej, wywołując wskrzeszenie języka hebrajskiego w literaturze.

Już z chwilą, gdy ostatecznie zamknięty został kanon biblijny, powstała wśród Żydów dążność do ustalenia tekstu ksiąg pojedynczych, które się

złożyły na całokształt Pisma świętego. Dążność tę spotęgował z czasem rozwój midraszów i szkoły uczonych, zwłaszcza Hilela i Akiby, które przy ciągłym „wygniataniu” z Biblii coraz to nowych halachotów, pragnęły posiadać tekst Pisma, wolny od wszelkich niedokładności. Tradycję, związaną z tekstem biblijnym pisanym, nazywano, prawdopodobnie już przed Akibą, wyrazem *Masoreth*, zapożyczonym od Ezechiela (20, 37), a tę tradycję nazywał Akiba, w duchu swego systemu, płotem, t. j. zabezpieczającym Torę ogrodzeniem. Postać tej piśmiennej tradycyi tekstu pozostała dla Pięcioksięgu niezmienną w zwojach Tory, jedynie dozwolonych przy użytku synagogałnym, a wykazuje ona, oprócz tekstu głównego, podział na rozdziały bez podziału na wiersze, oraz pewne osobliwości, jak: punkty nad wyrazami lub nad głoskami pojedynczemi, pisanie większych lub mniejszych głosek na pewnych miejscach i t. p. Otóż jeżeli bierzemy pojęcie *Massory* w znaczeniu najobszerniejszem, to należy tę postać tekstu Pisma św., będącą płodem najstarszych usiłowań ustalenia i przechowania tekstu biblijnego, usiłowań, spotęgowanych do zenitu przez Akibę, uważać za najdawniejszy pomnik *Massory*. Ponieważ tekst biblijny musiał być nie tylko przepisywany, lecz także odczytywany, rozważany i wykładany słuchaczom; przeto, obok podań, odnoszących się do tekstu pisanego, które ten tekst stwierdzały, wyrobiło się inne podanie, ustalające, jak wogóle powinien być czytany tekst literalny, pozbawiony samogłosek i interpunkcyi. Owo podanie, określające sposób wymawiania wyrazów Biblii, nazwano *mikra*, t. j. „czytanie”, które miało także i cel krytyczny.— „*Mikra*” stwierdzała: które wyrazy tekstu, choć napisane, czytane być nie powinny i naodwrot, jaki wyraz, niewprowadzony do tekstu, powinien być dodawany przy czytaniu, a wreszcie, i to się zdarza najczęściej, gdzie należy jakie wyrazy czytać ina-

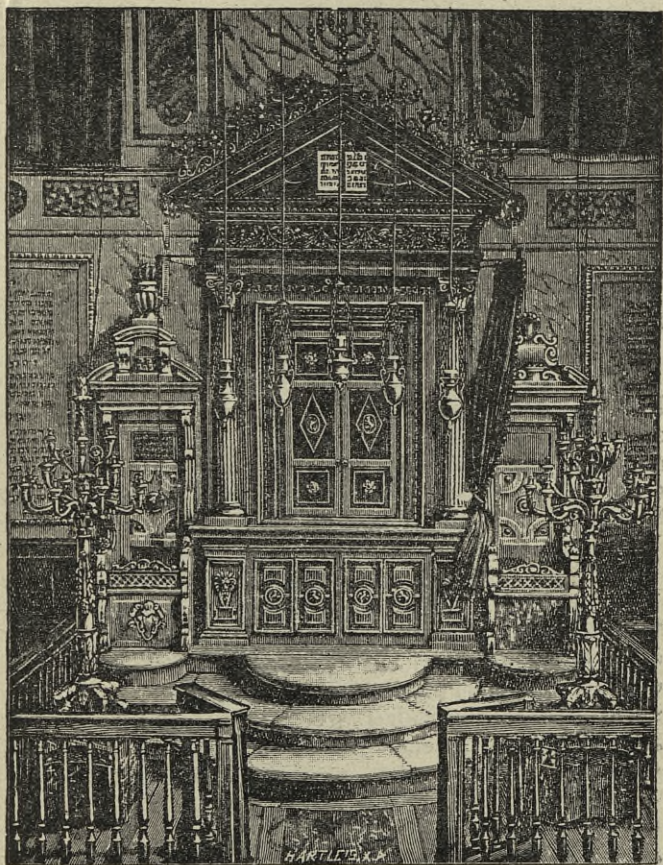
czej, niż wskazuje pisany skład zgłosek. Ta część krytyczna tradycji – pisze dr. Bacher – rzuca jasne światło na powstanie tekstu Biblii uświęconego. Już w starożytności za pomocniczy środek przechowania tekstu uważano ściśle obliczenie głosek i wierszów, a tradycja massoretyczna podaje, że *Nakkai*, pisarz biblijny i nauczyciel, zbiegły wskutek prześladowań Hadryana do Palestyny, naliczył w 24 księgach biblijnych ogółem 23,203 wiersze. Otóż ów *Nakkai*, oraz uczeń jego *Hamnuna* z *Nahardei*, przekształceni w cudownych bohaterów sagi, uchodzą za pierwsze powagi Massory w epoce dwu ostatnich pokoleń Tannaitów. Z powyższego widzimy, że massoreci byli piastunami i krzewicielami podań, dotyczących pisania i czytania tekstu Pisma św. Za najważniejszy pomnik Massory trzeba uważać *punktację*, która stała się niezbędnym środkiem pomocniczym dla językoznawstwa hebrajskiego i egzegezy biblijnej. Jakkolwiek już stara tradycja zajmowała się kwestyą wymowy samogłosek, tonacyi wyrazów i podziału tekstów, to jednakże skrytalizowany system samogłoskowy nie istniał ani w epoce zamknięcia Talmudu, ani o wiek później. Bacher przypuszcza, że Żydzi dopiero w końcu VII wieku pod wpływem syryjskim wprowadzili do abecadła punktację, t. j. kropki dla oznaczania samogłosek i że jednym z pierwszych nauczycieli tego systemu był *Pinchas*, jako „głowa szkoły” w połowie VIII w. Pod koniec tegoż wieku kwitnął *Aszer* stary, założyciel najslawniejszej rodziny massoretów, która istniała przez 6 pokoleń w Tyberyadzie. Obok systemu punktacyi *tyberyadzkiej*, który zasadał się na kładzeniu kropek pod głoskami dla oznaczenia samogłosek, rozwinął się system *babiloński* lub *asyryjski*, który kładł kropki nad głoskami. Najwyższym prawodawcą Massory, t. j. powagą miarodajną dla pokoleń przyszłych przy czytaniu tekstów biblijnych stał się *Ben Aszer*, potomek *Aszera* tyberyadzkiego. Je-

go pisany kodeks, zaopatrzony w znaki samogłoskowe i akcenty, uznany został za *massoretyczny*, t. j. pod każdym względem miarodajny. Ben Aszer, obok którego zasłynął także *Ben Naftali*, zamyka sobą epokę twórczą Massory. Jej płody—pisze dr. Bacher — stanowią grunt macierzysty, na którym powstała gramatyka hebrajska, rozwinięta do wielkiej doskonałości.

Naukowe badanie języka hebrajskiego — pisze dr. S. Poznański—rozpoczyna się u Żydów dopiero z Gaonem Saadią (892—942); bo jakkolwiek już w Talmudach i Midraszach spotykamy tu i owdzie spostrzeżenia językowe, to jednak niepodobna wytworzyć z nich systemu gramatyki hebrajskiej. Dopiero wystąpienie Karaitów z jednej strony, a wpływ Arabów z drugiej rozbudziły potrzebę i pobudkę do badań językowych w szkołach talmudycznych. Jakoż *Saadia* był pierwszym autorem prac samodzielnych na niwie gramatyki hebrajskiej i słownikarstwa, ale z prac tych posiadamy tylko fragmenty drobne lub cytaty. Znając gruntownie język arabski, Żydzi bardzo wczesnie zaczęli zestawiać go i porównywać z hebrajskim, dając początek językoznawstwu porównawczemu, które pod koniec w. IX reprezentował zaszczytnie w swych dziełach *Jehuda Ibn Koreisz* w północno-zachodniej Afryce. W połowie X w. zasłynął *Manachem ben Saruk* w Kordubie, autor Słownika (*Machbereth*), który jest pierwszem dokładnem opracowaniem słownictwa Biblii w języku hebrajskim. Surowym, choć nie zawsze bezstronnym krytykiem tego dzieła był *Dunasz ibn Labrat* z Fezu, uczeń Saadii. W dziele (ok. r. 960) p. t. *Teszubot*, napisanem prozą i wierszem, autor wyłowił wszystkie błędy z pracy Menachema. Odrzucając, między innymi, hebrajskie pierwiastki jednogłoskowe dla 3-głoskowych, nadając wyrazom znaczenie bardziej określone i posiłkując się, dla wyjaśnienia wyrażen hebrajskich, wyrazami arabskimi, Dunasz złożył dowody

rzeczywiste głębszej znajomości językoznawstwa. — Tenże sam autor usiłował zastosować metrykę arabską do poezji hebrajskiej, a także polemizował i z mistrzem swoim, Saadią. Napaść Dunasza na słownik Menachema dała początek polemice gwałtownej pomiędzy uczniami obu założycieli językoznawstwa hebrajskiego w Hiszpanii, a udział w tej walce brał także uczeń Menachema, *Jehuda ben Dawid*, z przydomkiem *Chajjug*, jeden z najznakomitszych gramatyków hebrajskich.

Uczony ten pochodził z Fezu, z którego, będąc młodzieńcem, przybył do Korduby, gdzie mieszkał i pracował do 1 dziesiątka w. XI, jako nauczyciel bardzo wsławiony. Innych szczegółów nie znamy o życiu tego męża, którego imię — podług Bachera — „opromienia sława wynalazcy na niwie językoznawstwa hebrajskiego i którego działalność zaćmiła wszystko, co dotychczas występowało w tej dziedzinie”. Słynni pisarze późniejsi w XII wieku sławią Chajjuga jako założyciela prawdziwej nauki językoznawstwa, jako oświeciciela ciemności, jako pierwszego gramatyka, uważając treść jego dzieł za pewien rodzaj objawienia. I rzeczywiście — pisze Bacher — gruntowny znawca tych rzeczy, trudno się dziwić tym zachwytem, gdy Chajjug pracami swymi utorował drogi całkiem nowe, zastępując w gramatyce hebrajskiej, traktowanej po raz pierwszy naukowo, brak wszelkich zasad i samowolę ścisłością praw językowych. Wyłożone w pismach Chajjuga prawo *trójgłoskowości* hebrajskich pierwiastków czasownikowych, zastosowane do czasowników słabych i mocnych, w połączeniu z systematycznie przeprowadzonymi prawami przemiany dźwięków i ze ścisłym wyodrębnieniem gramatycznych form kształtowania wyrazów, usunęło za jednym zamachem wszelką samowolę i wszelki zamęt z wyjaśniania zjawisk językowych. Wiedza naukowa, którą Chajjug zdobył przez głębokie studia nad pokrewnym językiem



Arka święta w Synagodze Katalańskiej w Rzymie.

arabskim, a dzięki szczęśliwej intuicji oraz duchowi jasnemu zastosował do języka hebrajskiego, występuje na światło z siłą zwycięzką prawdy niezaprzeczanej. Stworzywszy gramatykę naukową jednej części, najważniejszej zresztą i najtrudniejszej, o hebrajskich formach językowych, Chajjug stał się twórcą wogóle naukowej gramatyki hebrajskiej, pozostawiając uczniom i następcom swoim dobudowanie i uzupełnienie swego dzieła. Najobszerniejszym i najznakomitszym dziełem Chajjuga jest księga o „Czasownikach niestałych”; drugie poświęcił autor „Czasownikom podwójnie brzmiącym”, a oba są napisane po arabsku, autor bowiem korzysta z ustalonej terminologii arabskiej.

Co rozpoczął Chajjug, to wszystko wykończył *R. Jona Marinus* (Abulwalid Merwan) *ibn Ganach*, którego dzieła stanowią punkt szczytowy językoznawstwa hebrajskiego w wiekach średnich. Urodzony w Kordubie pod koniec wieku X, Abulwalid, odbywszy studia poważne w Lucenie, poświęcił się badaniu języka hebrajskiego, żeby rozumieć prawidłowo Biblię. Jakkolwiek, będąc lekarzem, pisał i dzieła medyczne, a zabawiał się też poezją, filozofią i nauką talmudyczną, to jednak piśmienniczą działalność swoją rozwinął głównie na polu językoznawstwa, któremu poświęcił, oprócz rozpraw drobniejszych, dzieło gruntowne. Zmuszony do opuszczenia Korduby, prowadził przez czas dłuższy życie wędrowne, aż wreszcie osiadł w Saragossie, gdzie pisał swe dzieła i gdzie umarł w połowie w. XI. W pierwszym swem dziele p. t. *Mustalhak* („Uzupełniacz”) autor poddał krytyce każdy artykuł obu dzieł Chajjuga, prostując gdzie należało i uzupełniając wykład tego pisarza nowemi materyałami z Biblii, którą autor w tym celu, jak sam zeznaje, 8 razy przeczytał. Gdy jakiś autor anonimowy, jeden z krytyków, którzy stali pod sztandarem uczonego *Samuela Hannagida* w Granadzie, w pamflecie

p. t. „Księga uzupełnień” usiłował wykazać, że Abulwalid opuścił w swem dziele sporo braków i błędów Chajjuga, Abulwalid w formie odezwy do przyjaciela p. t. *Tanbih* („Rozbudzenie”) z bezwzględną surowością i szyderstwem zjadliwym wychłostał obskurantyzm swego napastnika. W następnej książce p. t. *Takrib wa-tashil* („Zbliżenie i ułatwienie”) Abulwalid dał początkującym w językoznawstwie rodzaj komentarza do dzieł Chajjuga. Najważniejsze dzieło Abulwalida, w którem autor zamknął mozolną pracę życia całego, nosi tytuł arabski *Taukich*, odpowiadający hebrajskiemu *Dikduk*, który to wyraz oznacza wogóle gramatykę. Są to krytyczne badania językowe w 2 częściach, z których pierwsza (*Luma*) jest gramatyką, a druga (*Kitab-al usul* = księga pierwiastków) słownikiem. To główne dzieło Abulwalida jest *pierwszem* dokładnem przedstawieniem języka hebrajskiego tak pod względem form gramatycznych, jak i słownictwa. Duch logiczny — pisze Bacher w swej monografii o tym pisarzu — przejawiał się we wszystkich dziełach, które celują ścisłością określeń, jasnością wykładu, a w pismach polemicznych i dyalektyką bardzo subtelną. Ze względów religijnych, a może i z właściwej Abulwalidowi trzeźwości myślenia, był on przeciwnikiem metafizyki, ostrzegając przed korzystaniem z książek, prowadzących do nauki o zasadach, na których spoczywa stworzenie świata ziemskiego i niebieskiego. Zajmowanie się temi rzeczami uważa za cel chybiony, a dążność w tym kierunku poczytuje za bezużyteczne wysiłki duszy, wiodące do zniszczenia religii i prawdy. Podług niego, do poznania prawdy prowadzą tylko nauki religijne, pod któremi Abulwalid pojmuje wszystkie gałęzie wiedzy, należące do badań nad Biblią i nad literaturą tradycyjną, t. j. nauki realne, a filozofię o tyle tylko, o ile unika spekulacyj bezpłodnych i niebezpiecznych dla religii.

Literaturę talmudyczną znał ibn Ganach słabo i na tem polu odmawia sobie wszelkiej powagi.

Pomijając cały szereg drugorzędnych językoznawców żydowskich w Hiszpanii, których dzieła arabskie po większej części zaginęły, musimy poświęcić słów kilka dwu pisarzom, o których posiadamy monografie wyczerpujące. Prof. Paweł Kowcow, odkrywszy wśród rękopisów biblioteki petersburskiej niecałe dzieło gramatykarza żydowskiego, wydał je w r. 1893 wraz z częściowym przekładem rosyjskim i obszernym wstępem o autorze. Tym autorem był *Abu Ibrahim Izaak ihn Barun*, Żyd hiszpański z końca XI i początków XII wieku, a dzieło jego nosi tytuł: *Kitab al muwazana* („Księga porównania”). W dziele tem autor z erudycją niepospolitą przedstawił gramatyczne i słownikarskie porównanie języka hebrajskiego z arabskim. Cytując wszystkich prawie gramatyków żydowskich, a najczęściej Abulwalida, tudzież znanych i nieznanych poetów arabskich, autor, na podstawie materiału bardzo bogatego, stworzył niepospolitą na owe czasy gramatykę porównawczą. Drugim pisarzem hiszpańskim, któremu dr. S. Poznański poświęcił gruntowną i pełną erudycji monografię, był *Mojżesz ben Samuel Hakkohen Ihn Chiquitilla*, urodzony w Kordubie w 1-ej połowie w. XI. Był on słynnym uczonym swojego czasu, a jako pisarz pracował na niwie egzegezy biblijnej, gramatyki hebrajskiej i poezji. Wszelako ze wszystkich jego prac naukowych pozostały jedynie drobne fragmenty, które starannie zgrupował dr. Poznański. W całości zachował się tylko przekład dwóch głównych dzieł Chajjuga na język hebrajski. Ibn Chiquitilla był nie tylko pierwszym tłumaczem z arabskiego w Hiszpanii, lecz także pierwszym tłumaczem wogóle i on to otwiera szereg tych Żydów, którzy położyli wielkie zasługi około utrzymania i krzewienia nauk, a których działalność dopiero w czasach ostatnich ocenił dostatecz-

nie Steinschneider w swem cennem dziele o hebrajskich przekładach średniowiecznych.

Pisarzem, który wiedzę językoznawczą dźwignął wśród Żydów, zamieszkałych kraje chrześcijańskie, był *Abraham Ibn Ezra*. Opuściwszy Hiszpanię w czterdziestym roku życia, Ibn Ezra, po długich podróżach w Afryce Północnej i na Wschodzie, osiadł w Rzymie (w 1140-ym roku) i tu rozpoczął płodną działalność piśmienniczą, zwłaszcza na niwie egzegezy biblijnej i gramatyki hebrajskiej. Działalność tę rozwijał następnie i w innych krajach, podróżując do samej śmierci po Włoszech, Francji i Anglii. Dorobek jego naukowy składa się z szeregu obszernych podręczników i rozpraw, ogarniających całokształt gramatyki języka hebrajskiego, a także z komentarzów do Biblii, w których także gramatyka zajmuje miejsce poważne.

Oto jego dzieła: „Wagi” (*Mosnajim*), w których wyjaśnia terminy gramatyczne; „Język doskonały” (*Sefath Jether*), obrona Saadii przeciw Dułaszowi; „Podstawy gramatyki” (*Jesod Dikduk*), gramatyka w ścisłym znaczeniu tego słowa; „Czystość”, albo „Poprawność” (*Zachoth*), także gramatyka, jeszcze gruntowniejsza od poprzedniej; „Księga o imionach Boga” (*Sefer ha-Szen*), przeważnie treści gramatycznej; „O liczebnikach” (*Jesod Mispar*) i wreszcie „O języku czystym” (*Safa Berura*). Dodać też trzeba, że Ibn Ezra przełożył na język hebrajski prace Chajjuga. Dzieła gramatyczne tego pisarza nie stanowią — podług Bachera — postępu w językoznawstwie hebrajskiem, lecz znaczenie ich główne tkwi w tem, że były one pierwszymi na tej niwie pracami, napisanymi po hebrajsku, a przeznaczonemi dla tych czytelników, którzy ze źródeł nauki korzystać nie mogli z powodu nieznamości języka arabskiego. — Ztąd nie wypływa, że Ibn Ezra był jedynie kompilatorem; nie posunął on naprzód nauki, ale umiał wycisnąć na wszystkich swych pracach takie cechy,

które świadczą o głębokiej wiedzy i jasnym umyśle autora. O pracach egzegetycznych tego pisarza powiemy w następnym rozdziale.

Uczniem Ibn Ezry był *Salomon Ibn Parchon* z Calatayud w Hiszpanii, osiadły stale we Włoszech, w Salerno. Wydał on w r. 1160 słownik p. t. *Machbereth Haaruch*. Jest to wyciąg z dzieł Abulwalida i Chajjuga, uzupełniony licznymi dodatkami własnymi autora, przeważnie treści słownikarskiej i egzegetycznej. Na czele słownika znajduje się krótki zarys gramatyki hebrajskiej z uwagami o metryce nowo-hebrajskiej. Dzieło Parchona, uważane za skrót wielkiego Słownika Abulwalida, cieszyło się dużą popularnością.

Nie mniej światłym i gorliwym szerzycielem językoznawstwą wśród Żydów, nieznających języka arabskiego, był *Józef ben Izaak Kimchi*. Jakkolwiek synowie tego pisarza zaćmili dziełami swymi prace ojca, które prawie całkiem poszły w zapomnienie, to jednakże ogromną zasługą Józefa Kimchi było wskazanie swym synom drogi właściwej do gruntownych studyów naukowych. Obok gramatycznych dzieł ibn Ezry gramatyka Józefa Kimchi jest pierwszym przedstawieniem naukowo uzasadnionej gramatyki hebrajskiej w tymże języku. Dzieło to pt. „Księga przypomnienia” (*Sefer Zikkaron*) odznacza się metodyczną przejrzystością podziału i równomiernem opracowaniem treści. Autor unika zboczeń od przedmiotu, a terminologię wytwarza po części samodzielnie za pomocą przekładu terminów źródeł arabskich. Drugie dzieło tego pisarza pt. „Księga odkryta” (*Sefer Haggalui*), nierównie obszerniejsze, zawiera cenną kopalnię przeróżnych szczegółów egzegetycznych, gramatycznych i słownikarskich. Właściwie jest to praca polemiczna, skierowana przeciw „Postanowieniom” *Jakóba ben Meira*, znanego pod nazwą *R. Tam* i obrońcy Menachema oraz przeciw słownikowi ostatniego, jeszcze wówczas popu-

larnemu. Dwaj synowie Józefa Kimchi byli godnymi dziedzicami i kontynuatorami literackiej działalności ojca na niwie egzegezy biblijnej i językoznawstwa hebrajskiego. Starszy, *Mojżesz*, napisał krótki podręcznik, w którym zawarł najniezbędniejsze zasady, prawidła i przykłady, ułatwiające metodyczną naukę gramatyki hebrajskiej. Materiał, który w książce Józefa Kimchi był jeszcze płynny i żywy, tu już okrzepł i skryształizował się do pewnego stopnia. *David Kimchi*, najślawniejszy pisarz tego nazwiska, przejąwszy poważne dziedzictwo naukowe po ojcu i bracie, umiał je spożytkować rozumnie i wzbogacić. Dzieła jego tak egzegetyczne, jak językoznawcze, odznaczają się—podług Bchera—najmożliwszą doskonałością treści, tudzież jasnością i przejrzystością wykładu. Czerpał on tak starannie i tak krytycznie z dzieł źródłowych, że je uczynił zbytecznymi. Dotyczy to zwłaszcza jego gramatyki i słownika, które zdobyły powagę dla całych stuleci, pogrążając ich pierwowzór i główne źródło, tj. gramatykę i słownik Abulwalida, w fali zapomnienia. Księga D. Kimchiego (*Michtól*) rozpada się na dwie części: gramatykę i słownik tj. „Księgę pierwiastków”. — W gramatyce już się autor różni od poprzedników swoim układem treści, albowiem po krótkim rozdziale o troistości części mowy zaczyna nie od imienia, lecz od czasownika, który potrzebuje najwięcej miejsca, następnie przechodzi do imion a kończy na partykułach. Jakkolwiek D. Kimchi czerpał z Chajjuga, Abulwalida, a także z dzieł ojca i brata, to jednakże nie jest on bynajmniej kompilatorem, albowiem przetrawił gruntownie cały materiał naukowy i nadał swej gramatyce pod każdym względem cechy zupełnej samodzielności. To samo odnosi się także i do Słownika, który jeszcze w wyższym stopniu uważać trzeba za samodzielne opracowanie materiału słownikarskiego.—Ogólna wyższość słownika D. Kimchiego zasa-

dza się na tem, że on w artykułach pojedynczych metodyczniej i przejrzyściej niż Abulwalid zgrupował wyrazy pochodne pierwiastków. Odnosi się tu często do Massory i do gramatyki, a materiał słownikarski pomnaża przez liczne źródłosłowe wyjaśnienia wyrazów, a także przez nowe porównania z językiem nowo-hebrajskim i aramejskim. Jako osobliwość zaznaczyć trzeba, że D. Kimchi ucieka się nawet do porównań z krajowym językiem romańskim. — Prócz tego D. Kimchi napisał „Pióro biegłego pisarza” (*Et Sofer*), tj. rozprawę „o punktacyi”, która miała być podręcznikiem do poprawnego kropkowania rękopisów biblijnych. Jednocześnie z synami Józefa Kimchi pod koniec w XII odznaczył się na polu badań językoznawczych w Londynie *Mojżesz ben Izaak*, autor Słownika, napisanego w języku hebrajskim pt. „Onyks” (*Szoham*).

Dawid Kimchi, zamknąwszy w swoim Michlol’u wyniki 300-letniego rozwoju językoznawstwa hebrajskiego, stał się dla całych stuleci gramatykiem i słownikarzem miarodajnym, którego wpływ wzmoenił się jeszcze przez jego dzieła egzegetyczne, o których w następnym rozdziale powiemy słów kilka. Pod wpływem D. Kimchiego powstała w połowie w. XIII gramatyka *Pethach Debarai*, tak nazwana od jej wyrazów początkowych. — Autor nieznan był prawdopodobnie uczonym hiszpańskim. — Do tegoż wieku należy również *Izaak ben Eleazar Halewi* w Bagdadzie, którego dwie prace gramatyczne są jeszcze dotychczas w rękopisie. Pierwsza z nich *Sefath Jether* jest skończonem opracowaniem głównych dzieł Chajjugai Abulwalida, druga zaś *Harikma* („Kwienik”), będąca — podług dr. S. Poznańskiego — również kompilacją gramatyków starszych, zawiera szereg artykułów o różnych dziełach językoznawstwa hebrajskiego, a głównie o czasownikach najrozmaitszych, wśród których są i synonimowe. Ten dział

ostatni, tj. synonymikę, wziął za przedmiot dzieła większego *Abraham Bedarszi* (tj. z Bezieres), w 2 połowie XIII w. W księdze pt. *Chothem Tochnith* („Zwycięzca doskonałości”) autor przedstawia w porządku abecadłowym, w 360 rozdziałach różnej objętości, tyleż grup synonymów, zarówno czasowników, jak imion i partykuł, ustalając etymologicznie, na podstawie licznych ustępów biblijnych, znaczenia i różnice synonymów porównywanych. Śród drugorzędnych pisarzy gramatycznych tego wieku zasługują na wzmiankę: w Niemczech *Szysmszon Nakdan*, autor dzieła pt. *Chibbur Hakkonim*, i w Pradze — *Jekuthiel ben Jehuda ha-Kohen*, który napisał książkę *En Hakkôrê* („Oko czytelnika Biblii”), o zasadach poprawnej punktacji w połączeniu z przepisami gramatycznymi.

Pod koniec XIII i na początku XIV w. żył *Beniamin ben Jehuda* w Rzymie, autor zarysu gramatyki hebrajskiej *Mebo ha—Dikduk*, której część pierwsza jest krótkim traktatem o dźwiękach mowy, o głoskach i samogłoskach, tudzież wogóle o częściach mowy, druga zaś traktuje w 8 rozdziałach o dźwiękach i o metryce, tudzież o kształtowaniu wyrazów. W tymże czasie, i również w Rzymie, znany jako poeta i egzegeta *Inmanuel ben Salomo*, napisał dzieło „Kamień probierczy” (*Eben Bochan*), rodzaj hermeneutyki biblijnej, która, między innymi, miała ułatwić współczesnym, nie znającym tajemnic języka, zrozumienie, przy czytaniu Biblii, wszelkich osobliwości i anomalii, oraz opuszczeń dodatków i zmian. Rozbiera tedy autor, oprócz przedmiotów egzegetycznych, także i czysto gramatyczne, słownikarskie, składniowe, retoryczne, a nawet ortograficzne.—W początkach XIV w. odznaczył się w Prowancyi wielką płodnością, wszechstronnością i swobodnym sposobem myślenia *Józef ibn Kaspi*, autor słownika hebrajskiego pt.: *Szarszoth*

Kesef („Łańcuch srebrny”), tudzież zarysu loiki językowej (*Seror Hakkesef*) i gramatyki *Rethukoth Kesef*. Autor ten dowodzi, że starzy badacze języka popełniali błędy przez niedostateczną znajomość loiki, która jedynie prowadzi do prawidłowego myślenia i mówienia. Usiłując językoznawstwu hebrajskiemu wskazać nową drogę, tj. zbudować gramatykę na gruncie loiki, Józef Kaspi ujawnia tę dążność swoją przez odpowiednie wyjaśnienie wyrazów w słowniku, tj. przez wyprowadzanie przy każdym pierwiastku z ogólnego znaczenia zasadniczego i innych znaczeń, które jednak są często nazbyt dowolne i wymuszone. — Wreszcie zasługują na wzmiankę pisarze z XIV w.: żyd grecki *Józef ben Dawid ha - Jewani*, autor dzieła *Menorath Hamaôr* („Lampa świecąca”), które zawiera krótką gramatykę i słownik, oraz *Salomon ben Abba Mari Jarchi* (z Lunelu), autor gramatyki p. t.: *Leszon Limmudim* („Język znawców”).

W r. 1403 *Profiat Duran* (Isaak ben Moses), znany pod pseudonimem *Efodi*, usiłował, w myśl zasad Józefa ben Kaspi, zbudować gramatykę na podstawach loicznych. W księdze swej pt.: *Maase Efod*, złożonej z wstępu, 32 rozdziałów i dodatku, autor chce uświadomić czytelników, mających błędne pojęcia o rzeczach gramatycznych i obalić mylne przekonania gramatyków późniejszych, do których zalicza i D. Kimchi, poczytując za powagi tylko Chajjuga, Abulwalida i Ibn Ezrę. Według Durana, doskonałość języka hebrajskiego jest aksyjomatem; język ten przewyższa wszystkie inne swoją krótkością nadzwyczajną, a także i brakiem odmiany imion. Opierając się na starych poglądach, Efodi mniema, że języki arabski i aramejski są tylko zepsutą hebrajszczyzną. Ciekawe są w dziele Efodiego szczegóły o różnicach w wymawianiu języka hebrajskiego u Żydów w Niemczech, Francyi, Hiszpanii i Prowancyi.—Pod wpływem Efodiego *Dawid ben Salomon*

Ibn Jachija (1440—1504), Żyd portugalski w Lizbonie, napisał gramatykę pt. *Leszan Limmudim*. Podręcznik ten odznacza się rzeczowem i przejrzystem uporządkowaniem treści, a rozbiera w 4 oddziałach głosownię, czasowniki, imiona i partykuły.

We Włoszech *Józef ben Jehuda Sarco* napisał w r. 1429 gramatykę *Rab Pealim* (Nauka o czasownikach) i słownik pt. *Baal Hallaszon*, a *Jehuda ben Jechiel*, zwany *Messer Leon* z Neapolu, napisał w r. 1454 również gramatykę w dwu częściach pt. *Libnat Hassappir*, a także retorykę hebrajską *Nofet Suphim*, która była pierwszą próbą zastosowania do Biblii prawideł retoryki klasycznej, zaczerpniętych z Cyserona i Kwintiliana. Ziomek i współczesnik *Messer Leona*, *Salomon ben Abraham* z Urbino, napisał w r. 1480 Słownik synonimów, nazwany *Ohel Moed*, tj. „Namiot spotkania”, ponieważ łączy on w sobie wszystkie wyrazy. Pomiędzy r. 1437 a 1445 powstało w Prowancyi dzieło, które prof. Bacher uważa za jeden z najważniejszych środków pomocniczych językoznawstwa hebrajskiego i egzegezy biblijnej, tj. hebrajska „Konkordancya”, czyli spis alfabetyczny wszystkich miejsc biblii. Dzieło to pt.: *Mer v. Jair Nathib* („Oświetlacz ścieżki”) napisał *Izaak ben Kalonymos* na wzór konkordancyi łacińskiej franciszkanina, Arlottusa (1290). Przed samem wypędzeniem Żydów w Hiszpanii rabin w Granadzie, *Saadija ben Majmon Ibn Danan*, napisał po arabsku słownik hebrajski, gramatykę i poetykę, z których dwie ostatnie przełożył sam na język hebrajski.

Jako pierwszą pracę tego rodzaju należy wspomnieć napisaną w w. XV w południowych Włoszech książkę pt. *Makre Dardeke* („Nauczyciel dzieci”), będącą wokabularzem hebrajsko-włosko-francusko-prowansalsko-arabskim do Biblii. — Wreszcie należy zaznaczyć, że w obronie Dawida Kimchi, prze-

ciwko krytyce Efodiego, *Elisza ben Abraham*, Żyd w Konstantynopolu, napisał w r. 1517 *Magen Dawid* („Tarcza Dawida”).

Dotychczas zajmowali się językoznawstwem hebrajskiem Żydzi dla Żydów. Dopiero wielki humanista, Jan Reuchlin, wydał w r. 1506 swoje *Rudimenta linguae hebraicae*, jako pierwsze dzieło chrześcijanina o języku hebrajskim dla chrześcijan. Wskutek tego, badania nad hebrajszczyzną wyszły po raz pierwszy z synagogi, żeby zająć miejsce w wielkiem kole dążeń naukowych, zapoczątkowanych przez humanizm, a rozwijanych przez Reformację. Żydowskimi nauczycielami Reuchlina byli: *Jakób ben Jehiel Loans*, lekarz nadworny cesarza Fryderyka III, i włosk *Obadja Sforno*, także lekarz i egzegeta biblijny. Po Reuchlinie, który w swym słowniku i gramatyce trzymał się Kimchiego, najwięcej przyczynił się do utrwalenia i rozpowszechnienia badań nad hebrajszczyzną wśród chrześcijan Sebastian Münster, dzięki mężowi, którego uważać można za właściwego nauczyciela hebrajszczyzny wśród chrześcijan. Mężem tym był *Elias Lewita* (1469—1549), Żyd niemiecki, który jednak większą część życia spędził w Padwie, Rzymie i Wenecyi, i dopiero jako starzec powrócił na krótko do Wirtembergii, żeby najznakomitzemu, obok Sebastiana Münstera, uczniowi swojemu, Pawłowi Fagius'owi, dopomódz w pracach, a swoje własne wykończyć. — Do uczniów swoich zaliczał Lewita książąt kościoła katolickiego, a także uczonych protestanckich, zaś Franciszek I ofiarowywał mu bezskutecznie katedrę hebrajszczyzny w Paryżu. Lewita był nietylko gruntownym nauczycielem, ale także i wybornym autorem, którego dzieła hebrajskie, zaraz po ich wyjściu, opracowywał Münster po łacinie. Wykład metodyczny — pisze Bacher, — podział przejrzysty, unikanie rozwlekłości i zboczeń zbytecznych, jasny, a niezbyt suchy sposób pisania — oto przymioty dzieł tego pisa-

rza, które musiały oddziaływać. Lewita napisał książkę o imieniu i czasowniku, którą nazwał od przydomka swego *Bachur* („Student”) i jako uzupełnienie, 4 traktaty pt. *Pirke Elijahu* o głosowni, o klasach imion, o liczbie i rodzaju imion i o partykułach. W książce pt.: *Harkaba* wyklada autor w porządku alfabetycznym o czasownikach nieprawidłowych i o sztucznie złożonych wyrazach w Biblii. Pomijając inne prace Lewity, zaznaczyć musimy jego dzieło, którem sobie największą zdobył sławę, a mianowicie *Massoreth Hammasureth*, tj. pierwsze systematyczne przedstawienie Massory i pierwsza krytyka jej historyi.

Współczesny Lewicie *Abraham de Balmes*, lekarz i filozof, napisał, na żądanie chrześcijanina, słynnego drukarza, Daniela Bomberga, gramatykę hebrajską p. t. *Mikne Abram*, przełożoną jednocześnie na język łaciński. Jakkolwiek dzieło to jest nierównie bogatsze treścią niż gramatyka Lewity, to jednakże było mniej popularne, albowiem wykład dość ciężki i nowa, trudna do zrozumienia terminologia, zniechęcały uczniów do tej pracy gruntownej i naukowej. Jest to *ostatni*, samodzielny plód gramatycznej literatury hebrajskiej, w której autor rozwinął wszechstronną znajomość prac poprzedników swoich na tem polu i bystrą tych prac krytykę. A. de Balmes usiłował zastosować w tem dziele pojęcia i metodę gramatyki łacińskiej, nie czyniąc krzywdy duchowi języka hebrajskiego i jego prawom. Wyjaśnia on w swej gramatyce wiele spornych kwestyj a składni poświęca jeden rozdział księgi p. t. „*Harkaba*”.

Saadia, jako twórca egzegezy biblijnej, zwaney „Peszat” i filozofii religijnej.—Najwybitniejsi przedstawiciele „Peszatu.”

Widzieliśmy, że Żydzi w ciągu długich wieków swego istnienia, pełnego zmian nadzwyczajnych i przewrotów tragicznych, rozwijali swoją działalność umysłową w jednym, jedynym tylko kierunku religijnym. Będąc narodem „Zakonu,” wcielili naprzód całą swą istotność duchową w *Torę* ubóstwianą, ale gdy ta księga ksiąg już im przestała wystarczać, „wygnietli” z niej, sposobami arcy-sztucznymi, naprzód drugą *Torę* w postaci *Miszny*, a następnie i dwa *Talmudy*. A ponieważ Żydzi w dziedzinie ducha i myśli nie uznawali nic innego po za „Zakonom,” po za prawami religijnymi, przeto, zasklepiwszy się z bezprzykładną w dziejach jednostronnością tylko w tym jednym przedmiocie, składali, już po zamknięciu *Talmudów*, wszystkie swe siły umysłowe na ołtarzu badań talmudycznych, w których Biblia zginęła bez śladu. Jakoż w dziedzinie twórczości literackiej Żydów panował wszechwładnie *Midrasz*, t. j. nieokiełznana w cudactwach najdziwaczniejszych egzegeza biblijno-talmudyczna. Ta powódź czczej gadaniny, urągającej nie tylko Pismu Ś-mu, ale i najelementarniejszym zasadom zdrowej logiki wywołała, jak widzieliśmy, potężną reakcyę karaizmu, który, odrzucając chorobliwe majaczenia talmudystów, usiłował przywrócić powagę Biblii, zaprzepaszczoney w trocinach bezmyślnej dyalektyki talmudycznej. Tchnienie krytycyzmu, wywołane reformą Anana, uwydatniło się w tym samym czasie jeszcze jaskrawiej u *Jehudy* v. *Judghana* z Hamadanu (r. 800), który był założycielem sekty, dowodzącej, że Tora ma znaczenie wewnętrzne i zewnętrzne, zaś w pół wieku później *Chiwwi* z Balchu

wystąpił z 200 zarzutami przeciw historycznej i prawodawczej wiarogodności Pięcioksięgu, a zgodnie z jego poglądami wolnomyślnymi, nauczyciele kształcili uczniów przez pół wieku w obrębie gaonatu Surańskiego. Tego już było za wiele znanemu nam *Saadii al Fayumi*, który po walce z karaizmem uderzył i w herezyę Chiwwiego. Ale mąż ten niepospolity, posiadając wiedzę rozległą, nie mógł być ślepym na zwyrodnienie judaizmu i nie odczuwać wielu słusznych zarzutów, przeciwko niemu skierowanych. To też walcząc z przeciwnikami talmudyzmu, uważał za konieczność nieuniknioną wprowadzić badania biblijne na nowe tory, t. j. zwrócić je przede wszystkim ku samej Biblii zapomnianej, jako prazródłisku religii Żydów i badać tę księgę w sposób jasny, naturalny i prosty, bez uciekania się do karkołomnych ekstrawagancji midraszowych. Jakoż z wystąpieniem Saadii rozpoczyna się nowy okres egzegezy biblijnej, w którym judaizm średniowieczny rozwinął działalność niezmiernie płodną. Jest to okres tak zwanego *Peszat*, który zasadzał się na prostem, naturalnem pojmowaniu języka i treści Pisma Św. A jakkolwiek dążność ta była krzyżowana przez wpływ Midraszu, bardzo potężny wśród rabinów nieoświeconych, przez wpływ filozofii arabsko-greckiej, i przez mistycyzm (*Kabbala*), to jednakże *Peszat* stanowi podstawę tego okresu literatury egzegetycznej, do czego musiał przyczynić się bardzo rozwój językoznawstwa hebrajskiego.

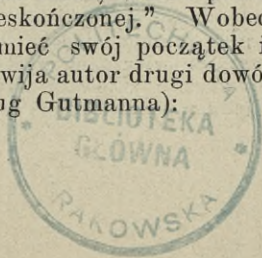
Pomimo, że Saadia stał krzepko na gruncie objawienia, wierzył we wszystkie cudy biblijne i nie odrzucał tradycyj, zdołał jednak w swej egzegezie biblijnej wyzwolić się z pod wpływów Midraszu, jak to widać i z jego przekładu Biblii na język arabski i z komentarzów jego do tej księgi. Z drugiej strony Saadia, wykształcony nie tylko na Biblii i na Talmudzie, lecz także i na filozofii arabskiej mutazzilitów, t. j. racjonalistów islamizmu i na

encyklopedyi „Braci szczerých,” i na filozofii greckiej, nie poprzestając na prostem komentowaniu Biblii, postanowił wykazać, że nauka biblijna znajduje się w zupełnej harmonii z wymaganiami rozumu oświeconego, że wszystko, co Biblia zawiera, da się rozumowo wyjaśnić i uzupełnić, jednym słowem, że pomiędzy rozumem a naukami objawionemi nie ma żadnych zatargów, żadnych rozdzźwięków. W tym celu napisał Saadia słynne swe dzieło *Emunoth we Deoth*, t. j. „Wiara i wiedza,” w którem autor, stojąc na stanowisku eklektyka, wybiera dowolnie z wielu systemów filozoficznych różne poglądy, odpowiadające zadaniom i celom jego dzieła. Śród filozofów klasycznych waha się często w wyborze pomiędzy Arystotelesem a Platonem, biorąc np. określenie pojęcia przestrzeni z pierwszego, pojęcia czasu—z drugiego. Wszelako przeważa pierwszy, zwłaszcza w dziedzinie fizyki. Przy rozstrzygnięciu kwestyj dogmatyki Saadia zwraca się często do teologii mutazzilitycznej, którą widocznie poznał do gruntu. To też rozwiązywanie przez Saadię kwestyj eschatalogicznych będzie nam zrozumiałe dopiero wówczas, gdy je porównamy z rozbiorem tych samych zagadnień w Kalamie Mutazzilitów. Na wielu innych punktach, zwłaszcza w dziedzinie wywodów przyrodniczo-naukowych, Saadia ujawnił pokrewieństwo bliźniące z „Braćmi szczerými,” których Encyklopedyę tłumaczy nieraz prawie dosłownie. Obok Biblii, której, rzecz prosta, radzi się Saadia na każdym kroku, spotkać można w jego dziele nie rzadko i sentencye, zaczerpnięte z literatury talmudycznej. Niektóre zagadnienia, jak: wskrzeszenie zmarłych, czas wyzwolenia, rodzaje nagród i kar, przedstawia autor zgodnie z pojęciami talmudycznymi. Lubo w dalszym procesie rozwojowym żydowska filozofia religijna różni się w wielu punktach najistotniejszych z tą pierwszą próbą skojarzenia judaizmu z filozofią, to jednakże kierunek ogólny,

dążność zasadnicza w owym rozwoju, pozostały bez zmiany od Saadii, który też słusznie uchodzi za właściwego twórcę żydowskiej filozofii religijnej, jak zarazem uważany był, już przez Abulwalida, za przedstawiciela *Peszatu* w wykładzie Biblii. Ze względu na wyjątkową ważność „Wiary i Wiedzy,” musimy z tem dziełem poznać się bliżej. Obok dra Blocha i Munka, przewodnikiem głównym będzie nam d-r J. Gutmann, który poświęcił dziełu Saadii książkę obszerną, a jasno i źródłowo opracowaną.

Saadia we wstępie do swej księgi przedstawia teorię poznania, dowodząc, że wiara jest „czemś, co przechodzi do serca i staje się jego własnością jako pojęcie o każdej rzeczy i jej własnościach. Gdy wynik myślenia już zdobyty, przejmuje go rozum, ustala silnie i wprowadza do serc, tak go wiążąc z niemi, że człowiek wierzy w to, co mu w ten sposób zostało dane, i przechowuje na inny czas lub na wszystkie czasy.” Wiara tedy—wyjaśnia dr Bloch—byłaby uproszczonem i utrwalonem przez abstrakcyę rozumu poznaniem, które przechodzi w ciało i krew człowieka. Źródłami poznania są: dostrzeganie zmysłowe; uznane ogólnie pojęcia rozumowe; konieczność logiczna i podanie wystarczające.

Po tym wstępie Saadia, idąc za Kalamem, wyklada w 1-m traktacie naukę o świecie, a przedstawiając 4 dowody stworzenia w czasie z niczego, pierwsze trzy przejął od Arystotelesa, a ostatni z Kalamu. Pierwszy dowód pochodzi ze źródła skończoności. „Niebo i ziemia są czasowe tylko — ziemia stoi w centrze świata, a niebo ją stale okrąża. Tkwiące w nich siły są także znikome gdyż ciało znikome nie może, wbrew prawdzie uznanej, posiadać siły nieskończonej.” Wobec tego niebo i ziemia muszą mieć swój początek i swój koniec. A oto jak rozwija autor drugi dowód (w przedkładzie naszym podług Gutmanna):



„Drugi dowód opiera się na składzie cząstek i zespolonych członków. Widziałem, że ciała składają się z cząstek zespolonych, ze złożonych członków i w tem tkwi dla mnie dowód widoczny, że są one dziełem twórcy i stworzenia. Ale—pomyślałem później—może te cząstki i spojenia istnieją tylko w ciałach małych, a mianowicie w zwierzęcych i roślinnych. Rozciągnąłem więc myśl swoją na ziemię i widzę, że to samo i jej dotyczy, gdyż jest ona zlepkiem płynu, kamieni, piasku i t. p. Wówczas, wzniosłszy się myślą ku niebu, dostrzegłem w niem wiele pokładów sferycznych, z których jedne tkwią w drugich, a wśród nich istnieją ciała świecące, zwane gwiazdami, większe i mniejsze, a różne potęgą światła. Skoro więc i niebo nawet, oraz to, co je wypełnia, przedstawiło mi się jako agregat, jako połączenie i zestawienie, które tylko w czasie stwarzane być mogło, przeto na podstawie tego dowodu uznałem, że nawet niebo i wszystko, co na niem jest, było stworzone.”

Trzecim dowodem są właściwości, nieodłączne od każdego ciała. Zwierzę, czy roślina powstaje, rośnie, dojrzewa, a potem chyli się do upadku i podlega rozkładowi na swoje cząstki składowe. Dowód ostatni wypływa z pojęcia o czasie, który ma przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, a byt istoty stworzonej trwa zaledwie jedno mgnienie oka wobec nieskończoności czasu. Po przedstawieniu dowodów czasowości stworzenia Saadia zbija kolejno 12 różnych teoryj o stworzeniu świata, czerpiąc argumenty z rozmaitych systemów filozoficznych i na tem kończy historyczno-filozoficzny wykład swej księgi. Ponieważ jednak z wyznawaną przez autora teorią o doczesnem stworzeniu świata łączą się zwykle pewne zarzuty, które usunąć należało; przeto Saadia rozbiorem tych zarzutów kończy pierwszy traktat swej księgi.

„Mógłby ktoś zapytać: jak może coś powstać z *niczego*? Na to odpowiem: Gdyby istoty stworzone były w stanie to pojąć, to przy takim objęciu wszechrzeczy rozum nie zmuszałby nas do wierzenia w Stwórcę wiekuistego. Rozum dlatego właśnie zniewala nas do przypisania takiej działalności jednemu Stwórcy, że istoty stworzone pojąć te-

go nie mogą. Kto więc żąda, żebyśmy mu ten proces stworzenia ujawnili, ten pragnie, żebyśmy i jego i siebie uczynili stwórcami. A tymczasem my widzimy to tylko rozumem swoim, nie mogąc sobie tego przedstawić i uprzytomnić.

Inny zarzut wypływa z pojęcia naszego o przestrzeni. Jeżeli ten świat jest stworzony, to co było przedtem na jego miejscu? Zarzut ten, podług Saadii, płynie z mylnego pojęcia przestrzeni, którą przedstawiamy sobie jako coś, w czym spoczywają rzeczy. Ależ w takim razie—dowodzi Saadia, musielibyśmy szukać przestrzeni dla przestrzeni i tak w nieskończoność, popadając tą drogą w obłąd najgrubszy. „Muszę zatem wyjaśnić—kończy autor—że istota przestrzeni zasadza się na łączności dwu wzajemnie stykających się ciał, a miejsce zetknięcia jest tem właśnie, co nazywamy przestrzenią, każde bowiem z dwu ciał jest dla innego przestrzenią.” Po tem rozumowaniu, które autor zaczerpnął żywcem z Arystotelesa, Saadia usiłuje obalić zarzut, płynący z pojęcia czasu, a mianowicie: jak można wyobrazić sobie, że przed powstaniem świata cielesnego czas był pozbawiony istnienia jakiegokolwiek rzeczy? Zarzut ten—podług Saadii—pływie również z mylnego pojęcia czasu, który wcale nie ma bytu *po za* kołem świata, ani też świat w *nim* nie istnieje, czas bowiem nie jest niczem innym, jeno trwaniem rzeczy istniejących zarówno w sferach, jak pod niemi w stanach kolejnych. Gdyby więc rzeczy nie istniały, to i o czasie mowyby nawet nie było. Na pytanie: dlaczego Bóg stworzył tylko te rzeczy i nic więcej, odpowiada Al-Fayumi, że Bóg tylko to stworzył, coby mogło z jednej strony odpowiadać skali poznania naszego i naszych pojęć, z drugiej zaś doprowadzić nas do uznania jego wielkości. Co się zaś tyczy celu stworzenia świata, to, jeżeli koniecznie szukać chcemy, znaleźć go można: albo w ujawnieniu mądrości Boga, albo w pożytku

świata dla stworzeń, a nadewszystko – w człowieku. W traktacie 2-m autor mówi o jedności Stwórcy, który stał się loicznym wynikiem przyjętej poprzednio teoryi o stworzeniu świata. Według Saadii, nie możemy sobie wyobrazić istoty, która do bytu świat powołała, bez przypisania jej: *życia*, t. j. świadomości tego, co czyni, potrzebnej do czynu *potęgi*, oraz nieodłączonej od celowego działania *wiedzy*, czyli *mądrości*. Wszelako trzy te przymioty przedstawiają nam tylko różne strony tegoż samego pojęcia, albowiem owa przypuszczalna różnaitość, nie będąca bynajmniej różnorodnością samej istoty, wpływa jedynie z niedoskonałości języka ludzkiego, który nie jest w stanie ogarnąć jednym wyrazem głębi i ogromu istoty boskiej. Mówiąc o przymiotach Boga, musimy przedewszystkiem stwierdzić, że Bóg jest *jeden i jedyny*. Bóg, jako stwórciel świata ciał, musi w swej istocie różnić się od nich; że zaś ciała są *liczne*, Bóg musi być *jeden*, bo gdyby było ich więcej, to musiałoby się stosować do nich pojęcie liczby, wskutek czego Bóg podpadałby pod określenie cielesności. Prócz tego i rozum wskazuje nam jednego stwórcę, który wypływa z bytu stworzenia. Gdyby było dwu stwórców, to musieliśmybyśmy przypuścić, że każdy z nich, pragnąc coś stworzyć, nie mógłby się obejść bez współdziałania stwórcy drugiego, a w takim razie byłiby obaj bezsilni. Gdyby zaś jeden był zniewolony do działania przez wolę drugiego, to obaj byłiby *niewolni*, a jeżeli obaj mieliby wolę odrębną, to mogłoby się zdarzyć, że jeden chciałby ciało uczynić żywym, drugi — umarłym, a w takim razie jedno ciało łączyłoby w sobie dwa przeciwieństwa, bo śmierć i życie. Gdyby mógł jeden drugiemu coś ujawnić, to obaj nie byłiby wszechwiedzący, a w przeciwnym razie — bezsilni. Jeśli są obaj złączeni — to stanowią jedność; jeśli rozłączeni, to musi być pomiędzy nimi coś trzeciego, coby ich obu rozłączało. Załatwiw-

szy się w ten sposób z dualizmem, Saadia, przechodząc do teologii chrześcijańskiej, zaznacza, że „zasadnicze jej błędy pochodzą z fałszywego pojęcia przymiotów Boga,” przyczem usiłuje obalić 4 różne poglądy na stosunek Chrystusa do Boga. W trzech następnych traktatach zawarł Saadia *Nomologię*, t. j. naukę o prawach religijnych, które autor bierze w opiekę przeciwko atakom racjonalistycznym, wkraczając argumentami swemi w dziedzinę etyki, albowiem kwestyę praw traktuje jako naukę o cnotach i obowiązkach. Za źródło i podstawę wszelkich cnót i obowiązków uważa Saadia rozum i objawienie. Są takie przepisy moralne, będące podstawą ładu społecznego i państwowego, które człowiek już dzięki rozumowi swemu poznać i ocenić może, jak wdzięczność względem dobroczyńców, cześć dla zasługi, sprawiedliwość, miłosierdzie, prawdę w stosunkach z ludźmi, szanowanie cudzego życia, imienia i t. p. A że każde przykazanie ma odpowiedni zakaz, więc człowiek własnym rozumem dochodzi do tego, że nie należy kraść, rozbijać, oszukiwać itd. Ale — naucza dalej Saadia — są przepisy moralne, które człowiek poznać może tylko za pomocą objawienia, zesłanego przez Boga na proroków. To prawodawstwo objawienia ogarnia cały obszar praw ceremonialnych, t. j. przepisów o święceniu sabbatu i obchodzeniu uroczystości religijnych, przepisów kapłańskich, ofiarnych, pokarmowych, małżeńskich i t. p. Wprawdzie obowiązkowość i doniosłość tych praw boskich, opartych na objawieniu, t. j. na powadze Pisma św., mógłby człowiek wyższy ocenić i za pomocą rozumu; wszelako przy różnaitości poglądów ludzkich osiągnięcie zgody powszechnej byłoby niemożliwe bez owej sankcyi Objawienia, które zawdzięczamy prorokom. Spełnianie przykazań boskich podnosi istotę duszy i rozjaśnia jej tworzywo świetlne, a w życiu przyszłym po zmartwychwstaniu przyniesie szczęśliwość wieczną; gdy przeciwnie, wal-

ka przeciw tym prawym obciąża duszę, przyćmie-
wa jej tworzywo świetlne i przyniesie jej kiedyś po-
tępienie. Bóg za pomocą praw swoich dał człowie-
kowi wskazówkę, jakiej drogi trzymać się powinien.
Że jednak człowiek, jako istota rozumna, jest osta-
tecznym celem stworzenia i jego punktem środko-
wym, przeto, o ile ma uczynić użytek właściwy z ro-
zumu swego, musi posiadać wolną wolę. Tej wol-
nej woli nie ogranicza ani wszechmocność Boga,
który zupełnie usunął się od wszelkiego oddziały-
wania na czynności ludzkie, ani też jego wszech-
wiedza o rzeczach, która, nie będąc twórczą, nie
powoduje wcale powstawania i bytu tych rzeczy.
Oceniając zasługi i winy, Saadia podzielił ludzi —
zgodnie z ich postępowaniem religijnem, na 10 klas:
pobożni i bezbożni, wierni prawu i gwałcący prawo,
wypełniający skrupulatnie wszelkie przepisy religij-
ne i moralne, oraz tacy, którzy się od tych prze-
pisów uchylają, grzesznicy zwykli i zatwardziali,
a wreszcie niewierni i pokutę czyniący. Po takim
rozklasyfikowaniu ludzi autor daje szczegółową cha-
rakterystykę każdej grupy.

W traktacie 6-ym autor, mówiąc o istocie du-
szy, zbija naprzód siedem różnych teoryj filozoficz-
nych w tym przedmiocie, a następnie rozwija pełne
sprzeczności poglądy własne, a raczej ściśle talmu-
dyczne. Jak wszystko, co jest stworzone, i dusze
pochodzą od Boga, a siedliskiem ich—serce. Istotą
duszy jest materya świetlna, przejrzysta i subteln-
niejsza od materyi sfer niebieskich, która ostatecz-
nie jest cielesna i ziemską. Zdolność myślenia i po-
znawania rzeczy płynie z istoty duszy, a nawet or-
gany zmysłowe osiągają zdolność dostrzegania tylko
przez duszę, która, zresztą, dla uzewnętrznienia
swej działalności musi posiadać ciało. Przez połą-
czenie z ciałem, jako swoim organem, dusza przeja-
wia trzy siły: poznania, gniewu i żądzy, którą to
klasyfikacyę Saadia zapożyczył żywcem od Platona.

Smierć jest odłączeniem duszy od ciała, spowodowanym przez anioła śmierci, który w strasznej postaci, z mieczem dobytym, zjawia się przy konającym, żeby swym widokiem zniewolić duszę do wyjścia z lepianki ziemskiej. Że zaś ani dusza bez ciała, ani tembardziej ciało bez duszy niczego zdziałać nie mogą, czyli, że wszelka czynność powstaje dopiero po połączeniu duszy z ciałem, przeto zapłata, czy kara przypaść może tylko jednemu i drugiemu w zespole, t. j. po zmartwychwstaniu, gdy dusza znów przejdzie do ciała ożywionego. Zanim to jednak nastąpi, dusze czyste pozostają gdzieś w górze, a splamione—gdzieś w dole aż do chwili zmartwychwstania, które nastąpi wówczas, gdy się wyczerpie zapas dusz, powołanych do życia przez mądrość bożą od prapoczątku. W pierwszej chwili rozłączenia się z ciałem dusza tak cierpi, tak odczuwa upadek ciała, jak każdy właściciel, który patrzy na ruinę swej posiadłości; ale gdy ciało już ulegnie rozkładowi całkowitemu, to dusza, która, podług Saadii tylko przez nie, jako swój organ, myślała, poznawała i działała, musi popaść w martwość senną (*psychopannychia*), która jest wynikiem koniecznym całokształtu teorii tego pisarza o duszy.

W traktatach 7, 8 i 9 Saadia wyklada naukę o wskrzeszeniu zmarłych, o odkupieniu ostatecznym, o świecie przyszłym, usiłując dowieść, że te zagadnienia eschatologiczne nie stają w sprzeczności ani z rozumem, ani z doświadczeniem. Gdy doba cierpień Izraela dosięgnie swego kresu w czasie przez Boga ustanowionym, wówczas zjawi się odkupiciel z domu Dawida i wszyscy wyznawcy judaizmu wraz z ludami, które również oddadzą hołd Mesyaszowi, spłyną ze wszystkich krańców ziemi do Jerozolimy, świątynia ożyje, a szczęście niewysłowione panować będzie. Dla wzięcia udziału w tem szczęściu zmartwychwstaną umarli Izraelici, żeby już nigdy nie umrzeć, lecz, po wyczerpaniu zupełnem wszystkich

dusz stworzonych, przejść do życia przyszłego. W owym czasie reszta umarłych zmartwychwstanie i wszystkie dusze wrócą w swych ciałach, ażeby otrzymać wiekiustą nagrodę lub karę. Wprawdzie, podług Saadii, wiara w zmartwychwstanie połączona jest dla ludzi głębiej myślących z daleko mniejszymi trudnościami, niżeli wiara w stworzenie świata z niczego, to jednakże autor uważa za konieczne zbić te 4 możliwe zarzuty przeciw zmartwychwstaniu, jakie zrodzić się mogą z naszych pojęć o naturze, z naszej świadomości rozumowej, z Pisma św. i z tradycyi mędrców starożytnych. Ponieważ zapłatę w życiu przyszłym podzielać będą wraz z duszami i ciała, przeto musi być przestrzeń odpowiednia, na której urzeczywistni się owa zapłata, gdyż dzisiejsze niebo i dzisiejsza ziemia, urządzone dla ludzi o potrzebach ziemskich i rozdzielone atmosferą, wymagającą przemiany materyi w ciałach, nie nadają się dla owych istot, które już z odżywianiem się i wszelkimi potrzebami nie będą miały nic wspólnego. Z tej racyi Saadia przypuszcza, że dla dzieci Izraela, wskrzeszonych do życia wiekiustego, Bóg stworzy *nowe niebo* i *nową ziemię*.

Nakoniec w traktacie 10-ym przedstawia nam autor swoją etykę, która, podług dra Blocha - zasada się u Saadii nie na określeniu wartości moralnych, lecz, jak w filozofii arabskiej, na momentach eudemonistycznych i na wykazaniu najodpowiedniejszych norm życiowych, prowadzących do szczęścia. Etyka w przekonaniu autora jest nauką: „jak człowiek ma regulować swe czyny najpomyślniej dla siebie”. Wychodząc z aksjomatu, że tylko sam Bóg jest *jednością* w istocie swojej i że w obrębie rzeczy stworzonych nie ma nigdzie jedności absolutnej, a każda jedność ziemską, będąc względną tylko co do liczby, jest wytworem wielu czynników złożonych, Saadia przychodzi do wniosku, że i człowiek nie może ogniskować w jednym punkcie wszystkich

przejawów swej energii życiowej, gdyż dobro najwyższe *nie może być jedno*, lecz polega na połączeniu wszystkich skłonności i dążeń w ich odpowiednim stosunku. Do chcenia i do działania skłaniają zwykle człowieka dwa zasadnicze uczucia: miłość i nienawiść, które powstają głównie wskutek zwrócenia się niższych sił duszy, t. j. żądz i gniewu ku jakiemuś przedmiotowi naszej woli. Otóż obie te siły muszą podlegać trzeciej i najwyższej sile poznania, która, z jednej strony, panuje nad niemi, sprawdza i miarkuje ich objawy, z drugiej zaś musi podtrzymywać właściwą miarę, stosunek i odpowiedniość pomiędzy skłonnością a przedmiotem jej celu. Dla oświelenia szczegółowego z pomocą przykładów jaszkrawych, stwierdzonych przez autora, jednostronności ludzkiej w wyborze celów i kierunków życiowych, rozbiera Saadia aż 13 różnych upodobań człowieka, zgubnych dla niego w swej krańcowości, a mianowicie: ascetyzm, namiętność do jadła i napojów, zadawanie popędów płciowych, żądza miłości erotycznej, pogoń za złotem, wyłączny cel życia w posiadaniu dzieci, w kulturze kraju, w przedłużaniu życia, w żądzy panowania, w zadowalaniu zemsty, w nauce, w modlitwie i w spokoju. Otóż, podług Saadii, każdy z tych kierunków, choćby w zasadzie najlepszy, jak służba boża i nauka, musi stać się złym i szkodliwym, jeśli człowiek poświęca się temu jednemu celowi z bezwzględną jednostronnością.

Saadia tedy obok powagi pisma i tradycji, uznał także powagę rozumu, głosząc nie tylko prawo, lecz i obowiązek badania wiary religijnej, która musi być zrozumianą, żeby się mogła utrwalić i bronić przeciw atakom zewnętrznym. Rozum, podług Saadii, naucza tych samych prawd, co objawienie, lecz to ostatnie było konieczne do szybszego wdrożenia w świadomość naszą tych prawd wysokich, które rozum, pozostawiony sam sobie, mógłby roz-

poznać dopiero po długich usiłowaniach. Tezy, którym autor poświęca swoje rozumowania, postawione naprzód przez Karaitów, odnoszą się do jedności Boga, do jego przymiotów, do stworzenia, do objawienia praw, do natury dusz ludzkich i t. p. Inne wierzenia, mniej zgodne z rozumem, jak np. zmartwychwstanie ciał, Saadia przyjmuje również, poprzestając na wykazaniu, że rozum nie sprzeciwia im się bezwzględnie. Po za tem wszelkie wierzenia ludowe, a utrwalone wśród Żydów, jak np. metamorfozę, odrzuca, jako wręcz niedorzeczne, przecząc także (już w swym komentarzu do Hioba) istnieniu szatana, którego, jak i synów bożych w prologu do tej księgi, uważa za ludzi. Polemika zajmuje dużo miejsca w księdze „Wiary i wiedzy”, a jest ona interesująca dla nas z tego względu, że daje nam poznać opinie, które panowały wówczas w sferze religii i filozofii. Dowiadujemy się w ten sposób, że filozofowie żydowscy przyjęli — wraz z Mutakallemin — naukę o atomach, uważanych za wieczne, że inni, nie mogąc się oprzeć następstwom racjonalizmu, zaprzeczyli cudom, usiłując wyjaśnić je w sposób racjonalny. Zresztą filozofia właściwa zajmuje u Saadii rolę drugorzędną i jest tylko na usługach religii, jako proste narzędzie do obrony wierzeń religijnych judaizmu. Z pośród znanych nam autorów żydowskich, Saadia jest pierwszy, który usiłował dowieść w sposób systematyczny stworzenia świata *ex nihilo*, co już przed nim, podług Munka — wyznawali niewątpliwie teologowie karaiccy. Prócz tego Saadia rozwija bardzo szczegółowo doktrynę o wolnej woli, opartą na świadectwie zmysłów, rozumu, Biblii i tradycji, ale we wszystkich jego rozumowaniach brak świeżości, brak idei rzetelnie nowych.

Jakkolwiek Saadia nie jest myślicielem oryginalnym, gdyż wszystkie argumentacje „Wiary i wiedzy” są zaczerpnięte przez autora bądź z Mutakallemin, bądź też z klasyków greckich, jak to z całą

ścisłością wykazał Dr. Guttman, a dzieło jego interesować może raczej teologów niż filozofów; jakkolwiek dalej pisarz ten nie zdołał jeszcze wyzwolić się całkiem z pęt talmudyzmu urzędowego, który mu nakazuje w mizernych prawach ceremonialnych upatrywać objawienia boskie, to jednakże ma on tę zasługę niezaprzeczoną, że rozszerzył widnokrąg wiedzy swych współwyznawców, że wkroczył śmiało na dziewiczą śród Żydów niwę filozofii religijnej, która, bądź co bądź, wprowadziła odrobinę powietrza i światła w stęchłą i duszną atmosferę literatury talmudycznej, dając pobudkę do prawdziwych studyów filozoficznych Żydom hiszpańskim i prowansalskim. Saadia to już nie rabin, zaciętrzewiony w swym szematyzmie talmudycznym, ślepy i głuchy na wszystko, co go otacza, na wszelki rozwój ducha i myśli, na wszelką dążność ku postępowi umysłowemu i moralnemu, ale mąż wiedzy rozległej, który, nie zrywając z wiarą swych ojców, stara się jednak uzasadnić swoje wierzenia zdobyczami nauki i samodzielnem zgłębieniem zagadnień najpoważniejszych. Ze w tym gmachu, wzniesionym przez Saadię, dzisiejsza krytyka może łatwo czynić wyłomy — nie zmniejsza to bynajmniej zasługi autora, który przecież żył w w. X, gdy Europa chrześcijańska tonęła jeszcze w ciemnościach. — Przekładu księgi „*Emunoth wedeoth*” na język hebrajski dokonał Jechuda Ibn Tibbon w r. 1186, a przekład niemiecki Fürsta wyszedł w r. 1845.

Poprzestając na wzmiance o takich komentatorach i egzegietach mniejszej skali, jak: gaon w Surze *Samuel ben Chofni* (zm. 1034), *Aharon ibn Sargado*, z Pumpadity, przeciwnik Saadii w sporze jego z egzy-larchą, *Izaak Izraeli*, współczesny Saadii, z Kairwanu, oraz współziomkowie tegoż *Chananel ben Chuschiel* i *Nissim ben Jakób*, a dalej *Sabbathai Donnolo*, żyd włoski, tudzież *Józef ibn Abitur*, *Izaak ben Saul*, nauczyciel *Abulwalida*, *Chefez Alkuti*, *Abu Omar ibn*

Jakra, żydzi hiszpańscy i w. i., których dzieła komentatorskie i egzegietyczne mogą mieć znaczenie chyba dla specjalisty rabinicznego, musimy tu tylko zaznaczyć, że o ile egzegieza naturalna, t. j. *Peszat*, rozwijała się w krajach o kulturze arabskiej, o tyle w krajach chrześcijańskich, jak: we Francyi, Niemczech, Włoszech i Grecyi, panowała w tym samym czasie stara metoda *Deraszu*, t. j. tradycyjnego wykładu Biblii. Z pośród owych „Darszanim” wyróżnił się w XIII w. żyd z Frankfurtu *R. Simon*, którego dzieło kompilacyjne p. t. *Jalkut Szimeoni*, jest pierwszym dokładnym komentarzem do wszystkich 24 ksiąg Pisma Świętego. Takież samo znaczenie posiada późniejsza kompilacja pomahometañska do Pięcioksięgu p. t. *Midrasz Haggadol*.

Tymczasem wpływ nowych prądów przeniknął i do północnej Francyi, gdzie również wytworzyła się szkoła *Peszat'u*, w przeciwieństwie do tradycyjnego wykładu Biblii. Dążność do wyjaśniania wyrazów tej księgi w całej ich prostocie pierwotnej i do wyzwania się z pod wpływów literatury tradycyjnej rozwinęła się bujnie w tych wszystkich miastach północno-francuskich, gdzie dotychczas przeżywano jedynie Talmudy. Pierwszym przedstawicielem *Peszatu* we Francyi XI w. był *Menachem ben Chelbo* po którym jednak pozostały tylko pojedyncze wykłady. Wybitnym przedstawicielem *peszatu* i *deraszu* zarazem był *Salomon ben Izaak v. Iizchaki*, znany pod imieniem *Raszi*, który wszakże, będąc jednym z największych komentatorów Talmudu, nie zdołał jeszcze wyzwolić się całkiem z pod wpływu tradycyi. Urodzony w r. 1040 w Troyes w Szampanii, począwszy od 25 roku życia nauczał i pisał aż do śmierci (1105). Jego komentarze do Talmudu i do wszystkich ksiąg Biblii (prócz Kroniki i Ezdr-Nehem) uchodzą za najznakomitsze i najbardziej cenione prace w tym kierunku. Wprawdzie komentarz *Rasziego* do Pięcioksięgu nosi na sobie często cha-

rakter kompilacji wykładów midraszowych, ale—i to właśnie ma wartość miarodajną dla Peszatu—autor nie gromadzi w swym komentarzu chaotycznie, bez wyboru i bez różnicy, poglądów najrozmaitszych, lecz odrzucając wszelkie naciągania egzegetyczne, wybiera z literatury tradycyjnej przedewszystkiem takie wyjaśnienia, które harmonizują najlepiej z brzmieniem dosłownem wyrazów Pisma Świętego i z treścią ogólną tekstów biblijnych. Wszelako Raszi tak był przesiąknięty Talmudem, że nawet wówczas, gdy usiłuje całkiem samodzielnie nadać tekstowi znaczenie jak najjaśniejsze i najprostsze, idzie mimowoli za zdaniem zasadniczem Talmudu, nie unikając tu i owdzie nadawania wyrazom znaczenia wielorakiego, tak, że obok peszatu ma i derasz szerokie miejsce w komentarzu tego autora. Podług Geigera, Raszi tak był jeszcze zależny od talmudyzmu, że wyjaśnienia jego częściej *von dem einfachen Sinne abführt als zu ihm hinleitet*. Za wielki postęp w komentarzu biblijnym Rasziego uważać trzeba ciągłą bacność autora na stronę językową egzegezy, oraz posiłkowanie się językiem francuskim, na który, dla dokładniejszego wyjaśnienia rzeczy, przekładał pojedyncze wyrazy, a nawet i całe zdania tekstów biblijnych. Dzięki tej samej metodzie i przy egzegezie Talmudu, komentarze Rasziego stały się źródłem poważnem do historii języka staro-francuskiego. Raszi, twórca całej szkoły egzegietów biblijnych, prowadził bardzo obszerną korespondencję naukową, gdyż ze wszystkich stron zwracano się do niego z zapytaniami. Liczna szkoła Rasziego z rodziną mistrza na czele komentowała jego prace. Wnuk *Samuel ben Meir*, uzupełnił kilka komentarzów niedokończonych sławnego dziada, a także napisał nowy komentarz do Pięcioksięgu, który, podług Dra Bachera, uważać można za najświetniejszą pracę północno-francuskiej szkoły egzegetycznej. Stojąc zasadniczo na stanowisku Rasziego był jednak bardziej sta-

nowczy i niezależny w nadawaniu tekstowi znaczenia odpowiedniego bez domieszek waryacyj talmudycznych.

Jeszcze wyraźniejszym zwolennikiem Peszatu był *Józef ben Simon* z przydomkiem *Kara* (Czytelnik Biblii). Samodzielnnością przewyższał Rasziego, w uznaniu jednak dla tego mistrza nie zebrał wyjaśnień swoich do Pięcioksięgu w jeden komentarz, lecz dołączył je w charakterze Gloss do komentarza Rasziego. Natomiast posiadamy jego komentarze do proroków; do Hioba i do 5 Zwojów. W egzegizie swojej Józef Kara ustalał chętnie ogólne zasady wykładu Biblii, wyjaśniał jej rozdziały w związku z całością, a mając odwagę występowania przeciwko poglądom tradycyjnym, przypisywał np. księdze Samuela pochodzenie późniejsze i bronił zasady, że Pismo św. można zrozumieć bez żadnej pomocy midraszów. — Wreszcie ostatnim egzegietą poważnym tej szkoły był *Józef* z przydomkiem *Bechor Szor*. „Ci dwaj Józefowie—pisze Renan—wprowadzili do swych komentarzów mało żywołów hagadycznych; trzymali się oni przeważnie gramatyki i słownictwa, jako egzegieci bardzo poważni”. Na nich—podług Geigera—kończy się szkoła egzegetyczna północnej Francji, szkoła, która przez wiek jeden (1070—1170) wydała mężów wielce uczonych i owoce bardzo obfite. Niezadługo stanie się ona szkołą barbarzyńską przez wprowadzenie najsubtelniejszych majaczeń hagadycznych i przez dzieciństwa kabalistyczne.

Gdy Samuel ben Meir był już starcem, *Abraham ibn Ezra*, znany nam jako gramatyk i gorliwy krzewiciel nauki żydowsko-hiszańskiej, przybył do Dreux pod Paryżem, żeby tu przez lat kilka (1155—1157) pracować dalej nad rozpoczętymi we Włoszech komentarzami biblijnymi. Napisawszy w Rzymie komentarz do Koheletu i do innych „Zwojów”, a także i do Hioba, w Lucca zaś do Izajasza, wypracował w Dreux komentarze do Daniela, do Psalmów, do małych

proroków, a wreszcie komentarz do Pięcioksięgu Podług Bachera, komentarze Ibn Ezry tak pod względem swej objętości, jak i znaczenia naukowego, stanowią najwybitniejszy pomnik zdumiewająco wielostronnej działalności tego pisarza. Jakkolwiek powstały po za Hiszpanią, to jednak uważać je trzeba za najważniejszy pomnik egzegezy biblijnej z najświetniejszego okresu hiszpańskiego nie tylko z tej przyczyny, że w owych komentarzach znajdujemy zacytowane lub przerabiane poglądy licznych przedstawicieli tego okresu, lecz również i dlatego, ponieważ cały duch, kierunek i materiał tych komentarzów pochodzą ze skarbu wiedzy i uczoności, który Ibn Ezra uniósł z sobą ze swej ojczyzny. Opuszczając ziemię rodzinną, żeby rozpocząć żywot tułaczy na wygnaniu, wchłonał on w siebie całą oświatę i całą wiedzę uczonej judaizmu, który doszedł był wówczas na ziemi hiszpańskiej do wyżyn rozwoju duchowego, a unosząc z sobą to światło, szerzył je w dziełach hebrajskich wśród spółbraci swoich pod rządami chrześcijańskimi we Włoszech, we Francji i w Anglii. Ibn Ezra posiadał wszystkie przymioty i wszystkie dane, żeby to szczytne posłannictwo naukowe spełnić jak najskuteczniej. Obdarzony umysłem żywym, jasnym, oryginalnym, a nawet zdolnością poetycką, Ibn Ezra, przy wiedzy rozległej, dowcipie i głębokości, przy mistrzowskim władaniu językiem hebrajskim, był znakomitym krzewicielem nauki już oczyszczonej do pewnego stopnia z naleciałości talmudycznych. Pisarz ten, zaznaczywszy we wstępie swych komentarzów do Pięcioksięgu cztery drogi, któremi dotychczas chadzała egzegeza biblijna, wykazuje ujemności każdej z nich. Jakoż gani on metodę Gaonów—za wprowadzanie do egzegezy obcych materiałów naukowych; metodę Karaitów—za przesadne lekceważenie tradycji, w której Ibn Ezra widzi środek mnemoniczny przy wykładzie Biblii; metodę midraszową — za jej wybryki haga-

dyczne; metodę alegoryczną za jej fantazyje egzegetyczne. — Ibn Ezra, trzymając się peszatu, t. j. prostego, jasnego wykładu Biblii przy pomocy gruntownych badań językowych, pozwolił sobie, bodaj że najpierwszy, nawet na krytykę biblijną, on to bowiem wyraził zdanie, że pewne miejsca Pięcioksięgu były napisane dopiero w czasach pomojżeszowych oraz że 2 część księgi Izajasza jest pochodzenia późniejszego. Zresztą Ibn Ezra był wogóle egzegietą konserwatywnym, który staje w obronie nieetykalności Biblii nawet przeciw jej stróżom Massoretom. Zeby dać pojęcie o tym konserwatyzmie Ibn Ezry, przytoczymy wyjątek z jego komentarza do „pieśni nad pieśniami” w przekładzie naszym podług Bchera:

„Jestto księga czcigodna i nadzwyczaj cenna, a śród 1005 pieśni Salomona żadna z nią nie może iść w porównanie, to też nosi ona miano pieśni nad pieśniami Salamona, to znaczy najznakomitszej z jego pieśni. W tym utworze zamknięte jest i zapieczętowane znaczenie tajemne: zaczyna się (alegoryczne przedstawienie losów Izraela) od dni naszego ojca Abrahama, a kończy się czasami mesyanicznymi. Podobnie rozpoczyna się pieśń Mojżesza (5 Mojż 32,8) zamknięta powrotem Izraela z wygnania po wojnie Goga i Magoga. Nie dziw się temu, że on porównywa gminę izraelską z narzeczoną, a Boga z jej przyjacielem gdyż jest to sposób proroków, jak Izajasza, Ezechiela, Hozeasza, a nawet psalmów. Niech będzie daleka od ciebie myśl, że przedmiotem jedynym i wyłącznym pieśni nad pieśniami jest żądza miłości do przedmiotu swego bez związku ze znaczeniem alegorycznym. *Gdyby stanowisko naszej księgi nie było tak wysokie, nie byłaby przyjęta do składu naszych pism świętych; to też jej charakter święty nie ulega żadnemu zaprzeczeniu*”.

Komentarze Ibn Ezry, obok prac Rasziego, cieszyły się zawsze olbrzymią popularnością. I znana nam rodzina Kimchich, obok dzieł językoznawczych, pozostawiła także poważną spuściznę prac egzegetycznych, z których najpopularniejsze są komentarze Dawida Kimchi do kroniki, psalmów i proroków, wy-

drukowane przy pierwszych edycjach Biblii obok komentarzów Rasziego, co świadczy o ich powadze. W dążności do wyjaśnienia tekstu Biblii w sposób naturalny Kimchidzi nie różnią się wcale od Ibn Ezry, a gramatyka i wykład ściśle rozumowy stanowią podstawę ich egzegezy. W związku z rodziną Kimchi'ch wymieniają historycy *Menachema ben Simona*, który, jako uczeń Józefa Kimchi, napisał w r. 1191 komentarz do Jeremiasza i Ezechiela. Żydowska egzegeza biblijna XII w. dosięgła swych wyżyn w dziełach szkoły północno-francuskiej, tudzież w pracach hiszpana Ibn Ezry, Peszat bowiem, zapoczątkowany przez Saadię, zdobył w tych dziełach swój wyraz klasyczny. Od tej pory jednak egzegeza biblijna, schodząc coraz bardziej ze swej drogi zdrowej i naturalnej, kroczyła gwałtownie do upadku, paraliżowana prądami filozoficznymi, mistycznymi i nie dającym nigdy za wygraną—kierunkiem staromidraszowym. Wprawdzie w tym okresie upadku, pomiędzy końcem w. XII a schyłkiem w. XV, Peszat miał zawsze swych zwolenników, a tak Raszi, jak Ibn Ezra uchodzili za egzegetów największych i dzieła ich były często komentowane, to jednakże egzegeza jasna, oparta na zdrowym rozsądku, stała się coraz radsza.

Zanim jednak przedstawimy działalność wybitniejszych egzegetów następnego okresu, musimy przede wszystkim zapoznać czytelników z temi koryfeuszami nauki, którzy wpływem swoim oddziaływali na twórczość innych pisarzy.

VI.

Filozofia: Bachija ben Józef ibn Pakuda; Salomon ibn Gabirol; Józef ibn Zadik; Jehuda ben Samuel Halewy; Abraham ibn Daud.

Widzieliśmy, że Saadia w swem dziele filozoficznym, jeśli tak nazwać się godzi „Wiare i Wie-

dzę", wysilał swój umysł przeważnie na to, żeby dowieść stworzenia świata z niczego, lub świętości praw objawionych, które rabini, całkiem dalecy od świętości i od wszelkiego objawienia, płodzili sami ku ujarzmieniu swoich owieczek, a zaledwie dotknął, jak wszyscy jego poprzednicy, zagadnień najdonioślejszych, stokroć ważniejszych od ceremoniału bezdusznego, t. j. moralności wewnętrznej, opartej na sercu i na sumieniu

Czując widocznie ten wielki niedostatek w księdze Saadii, *Bachja ben Józef ibn Pakuda*, członek zboru rabinicznego w Saragossie, napisał po arabsku w r. 1040, a więc dopiero w sto lat po Saadii, księgę *Thorath choboth halebaboth*, czyli „Naukę o obowiązkach serca”, w której po raz pierwszy usiłuje ten autor przedstawić teorię zupełną i systematyczną moralności judaizmu. Rozpoczynając w tej księdze o 10 „bramach” traktatem o jedności Boga, gdzie z widocznym upodobaniem idzie za metodą Saadii, pomimo gruntownej znajomości różnych części systemu Arystotelesa, Bachja przyznaje wyższość moralności praktycznej nad badawczością filozoficzno-religijną, a w zaznaczonej silnie dążności do życia ascetycznego ujawnia pewne podobieństwo z Al-Gazalim, swym współczesnikiem arabskim. Podług Pakudy moralna wartość wszelkiego myślenia i chcenia tkwi we wnętrzu człowieka, w pobudkach serca, wszystkie bowiem czyny organów cielesnych o tyle tylko odpowiadają wymaganiom religii i rozumu, o ile w nich osiąga swój wyraz widoczny tajemna myśl serca. Za źródło wszelkich zobowiązań moralnych uważa on wdzięczność względem Boga, który jest bezwzględną jednością, ogarniającą zarazem wszelki byt i wieczność; poznanie istoty Boga przechodzi granice naszej umysłowości i to tylko wiedzieć o nim możemy, co nam przynosi obserwacja i rozważanie natury, która świadczy o istnieniu Boga. Wskutek tego pierwszym jest obowiązkiem

serca rozważać naturę i siebie samego. Ale to rozważanie stworzenia przedstawić nam może tylko ślady mądrości bożej, a im więcej zagłębiamy się w tem rozważaniu, tem jaśniej i dostateczniej poznajemy, że istota Boga jest umysłowi ludzkiemu nieprzystępna i niepojęta. Wszelako ta właśnie, oparta na rozważaniu przyrody, a zwłaszcza na poznaniu samego siebie, świadomość o cudownej mądrości i nieskończonej dobroci Boga prowadzi nas do czci *wewnętrznej* dla Stwórcy. Przepisy ceremonialne, jako obowiązki organów cielesnych, powinny być zachowywane, stanowią bowiem higienę duszy, ale wszystkie jej siły i skłonności stają się dopiero wówczas cnotami, gdy, zupełnie poświęcone Bogu, wielbią jego imię. Najpotrzebniejszą z tych cnót—pokora, ona to bowiem, przekonywając nas ciągle o niedoskonałości ludzkiej, skłania do pokuty. Człowiek powinien wkraczać nieustannie do wnętrza swego dla czynienia moralnych obrachunków z duszą. Już sam tytuł dzieła—mówi Geiger—wskazuje, jaki kierunek zaleca autor człowiekowi: „obowiązki serca”! Chce on przedstawić, co jest serc naszych powinnością, co wpływa na ich uszlachetnienie; każe on ludziom zstępować do swego wnętrza, aby, uświadomiwszy sobie swoje przynioty i swoje wady pracowali nad udoskonaleniem własnem. Podług Bachii, obowiązki serca powinny wyprzedzać obowiązek członków, t. j. mechaniczne spełnianie przepisów, gdyż czyny, które stoją po za człowiekiem, które może wykonać bezmyślnie ręką lub nogą, nie stanowią najwyższego celu człowieka; tym celem—żywotne rozbudzanie w sobie i utrwalanie świadomości obowiązków serca. Nie można nie uczcić charakteru Bachii, który, będąc urzędnikiem judaizmu, bo przewodnikiem religijnym gminy, stawiał wyżej wewnętrzną moralność serca niż praktyczne ćwiczenia obrzędowe i płytką uczoność talmudyczną. Zdumiewam się — mówił Bachija—gdy widzę, ile to zagadnień najodleglejszych

podnoszą ludzie, jak toną w badaniach głębokich nad rzadkościami drobiazgowymi w ceremoniale obrzędowym!. A gdy go pytano o zdanie w kwestiach tego rodzaju, odpowiedział: „Mój kochany! musiałeś bardzo wysoko posunąć wykształcenie swojego serca; jesteś zapewne w zupełnym porządku sam z sobą, skoro odczuwasz potrzebę badania rzeczy tak marnych”?!.. Zaprawdę można zawołać z Geigerem: „piękny czas, do którego należał taki człowiek”. Na nie-szczęście, etyka Bachii wkracza w dziedzinę mistycyzmu. Autor, marząc o tem jedynie, żeby ludzie pić mogli napój „z kielicha miłości bożej”, zapominał, czy nie wiedział jeszcze o tej prawdzie odwiecznej, że „nie może ten kochać Boga, kto niezdolny do kochania ludzi”, a tę prawdę właśnie powinni byli tacy, jak Bachia mężowie, powtarzać nieustannie swym współwyznawcom. \angle e ta idea nie pawała nad umysłem autora „Nauki o obowiązkach serca”, dowodzi ascetyczna skłonność Bachii do usuwania się raczej od świata niż do urzeczywistnienia na nim i dla niego ideałów boskich i ludzkich. Ten mistycyzm Bachii, ten jego kwietyzm kontemplacyjny był następstwem wpływu arabsko-filozoficznej encyklopedyi „Braci szczerých” i mistyków arabskich. Z całego dzieła Bachii — pisze Dr. Bloch, w którym autor rozwinął wiele myśli żywotnych i prawdziwie badawczych, wiele sentencji głębokich i porównań trafnych, odtwarzających wymownie przeróżne stany życia duszy — tchnie ton łagodny rezygnacyi melancholijnej. Podnieść też trzeba jeden ciekawy szczegół z dzieła Bachii, że autor ten kwestyę wolnej woli człowieka uważa, wobec wszechwiedzy i wszechmocy boskiej, za zagadkę nierozwiązalną. Przekładu „Nauki o obowiązkach serca” na język hebrajski dokonał Jehuda ibn Tibbon w XII wieku, a na język niemiecki dzieło to było 2 razy tłumaczone przez Fürstenthola (1836) i przez Baumgartena (1854). Oto wyjątek w przekładzie naszym

podług Baumgartena, gdzie autor przedstawia obrazowo pożytek z obrachunków z duszą:

„Uważam to także za dobre przytoczyć ci przykład odpowiedni, który to, co powiedziałem, poczęści wyjawić może. Wyobraź sobie, że stoisz na jakimś miejscu i że wprost ponad tobą znajduje się obraz, którego ty oczami własnymi widzieć nie możesz. I teraz, gdyby ci ktoś powiedział, że sporządziwszy płytę stalową, usunąwszy z niej do czysta wszelkie plamy, wygładziwszy ją starannie przez czas dłuższy i umieściwszy naprzeciw siebie, mógłbyś ujrzeć obraz będący nad tobą, a nieprzystępny twemu wzrokowi i nacieszyć się jego pięknoscią i blaskiem?! Ten cenny obraz ponad tobą, którego widzieć nie mogłeś—to mądrość Boża, jego wszechpotęga i jego piękność w świecie wyższym, których kształt i własności tobie nieznanne. Płyta stalowa—to dusza ludzka, jej polerowanie zasada się na skierowywaniu duszy ku mądrości, ku wskazówkom rozumu i religii. Jej oczyszczanie odbywa się za pomocą obmyślanych 30 rodzajów obrachunku. Jeżeli je wprowadzisz do serca i myśl swoją wdrożysz do tej czynności, twoja dusza będzie oświecona i twój rozum jasny; każdy przedmiot ukryty w twojej duszy będzie zrozumiałą; będziesz za pomocą oczu otwartych widział postaci, otworzą ci się podwoje doskonałości, z oczu twych spadnie zasłona, leżąca pomiędzy tobą a mądrością Stwórcy i Bóg wtajemniczy cię w tę mądrość wzniosłą, w czyny pełne świętości i da ci siłę boską, jak powiedziano: „I spocznie na nim duch Boży, duch mądrości i duch zrozumienia”...

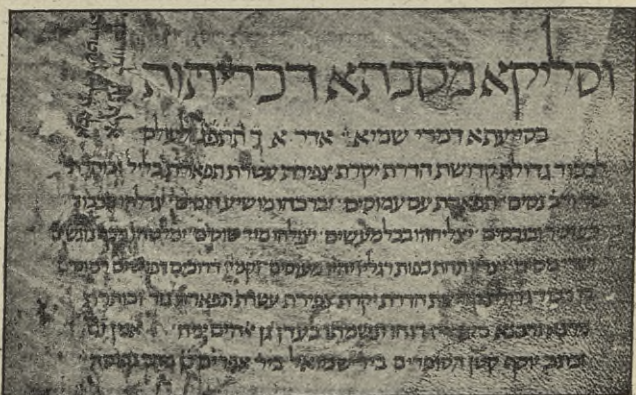
Kształcąc się na filozofach arabskich i greckich w szacie arabskiej, Żydzi hiszpańscy mieli pole obszerne i zachętę niemałą do badań filozoficznych. Właściwie mówiąc, ani Saadia ani Bachia nie byli filozofami w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, lecz posługiwali się tylko metodą filozoficzną przy rozprawach ściśle religijnych, Żydzi bowiem, nałożwszy na siebie kajdany szematyzmu talmudycznego, nie skłonni byli do wzlotów metafizycznych, które łatwo prowadzić mogły na rozdroża anti-ortodoksyjne. To też zasłynął szeroko jeden tylko pisarz żydowski, który, jako filozof *par excellence*, celujący oryginalnością i śmiałością swych myśli, zajmuje stanowisko wyodrębnione pośród Żydów hiszpańskich.

W szeregu niewielkiej liczby filozofów arabskich, którzy odznaczyli się niezależnością swych poglądów i mieli ogromną wziętość nawet u teologów chrześcijańskich XIII w., jedno z pierwszych miejsc zajmował pisarz, znany pod imieniem *Avicbrona*. Gdy światły prymas Hiszpanii chrześcijańskiej, Rajmund z Toledo, który zasiadał na tronie arcybiskupim od r. 1126 do 1151, powziął myśl rozumną przyswojenia, ku pożytkowi cywilizacji europejskiej, najcelniejszych dzieł filozofów arabskich, powołani byli przez niego do skutecznienia tej pracy nie łatwej: Dominik Gundisalvi, archidyakon z Segowii, tudzież żyd ochrzczony, lekarz *Johannes Hispanus* v. *Hispalensis* z przydomkiem *ibn Daud*, przekreconym przez scholastyków na *Avendehut* v. *Avenddeath*. Otóż wśród wielu dzieł arabskich, które dwaj ci uczeni przełożyli na język arabski, znalazła się także i księga Avicbrona p. t. *Fons vitae* („Źródło życia”), wielokrotnie eksploatowana przez największych scholastyków średniowiecznych. Gdy jednakże księga ta nie wyszła w druku, zapomniano z czasem i o niej i o jej autorze, którego pochodzenie było nieznane. Pierwszy dopiero Aimable Jourdain, pisarz francuski, w dziele swem o łacińskich przekładach Arystotelesa (1843) zwrócił uwagę na znaczenie Avicbrona w historii filozofii, wyrażając zarazem przypuszczenie, że scholastykom w XIII znany był przekład łaciński „Źródła życia”, dokonany przez D. Gundisalvi. Wskutek tego uczony francuski Barthelemy Haureau w swych „Dziejach filozofii scholastycznej” (1850) ocenił filozofię Avicbrona na podstawie cytata z „Fons vitae”, przechowanych u Tomasza z Akwinu. Tymczasem uczony Żyd francuski, Salomon Munk, odnalazł (1846) w paryzkiej Bibliotece narodowej rękopis hebrajski, który zawierał wyciąg z „Fons vitae” (*Mekkor Chajjm*), przełożony na język hebrajski w XIII wieku przez Żyda hiszpańskiego *Szem Tob ibn Fala-*

quera. Otóż na podstawie tego rękopisu Munk przekonał się, że autor „Źródła życia” nie był Arabem, lecz Żydem i że ów Avicebron v. Avicebrol jest jedną i tą samą osobistością ze słynnym u Żydów poetą religijnym, Żydem arabsko-hiszpańskim, którego nazwisko rzeczywiście brzmi: *Salomon ibn Gabirol*. A ponieważ wiadomo, że ten pisarz urodził się w Maladze r. 1002, odbywał studia w Saragossie, żył przez czas długi w Kordubie, a około r. 1070 umarł w Walencji; przeto pierwszym przedstawicielem samodzielnej filozofii arabskiej w Hiszpanii i w Europie był nie Arab, lecz Izraelita ibn Gabirol, przekreślony na Avicebrona. W kilka lat potem, bo pod koniec r. 1855, uczony niemiecki dr. R. Seyerlen odkrył w bibliotece Mazaryni’ego w Paryżu całkowity rękopis łaciński dzieła „*L’ons vitae*” z prostym tytułem „*De materia universalis*” i ze wzmianką na końcu, że jest to dzieło *Avencebrola*, przełożone z arabskiego przez D. Gundisalvi i J. Hispanus ben Dawida. Na podstawie tego rękopisu z XIII w. Seyerlen przedstawił obszernie filozofię Avicebrona. W trzy lata później S. Munk odnalazł w Paryżu drugi rękopis łacińskiego przekładu „Źródła życia”, dzięki czemu ogłosił w roku 1859 w swych „*Melanges de philosophie juive et arabe*” nietylko studjum obszerne o dziele ibn Gabirola, ale także przekład wyciągów hebrajskich z Flaquery wraz z tekstem. Wskutek tych odkryć, które powróciły literaturze żydowskiej najsamodzielniejszego filozofa, uczeni żydowscy z końca zeszłego wieku zajęli się gruntownym rozbiorem pracy filozoficznej ibn Gabirola. Po „Przyczynkach do filozofii” rabina dra Joela (1876), których tom I poświęcił autor ibn Gabirolowi, wyszła jeszcze gruntowniejsza praca o tym filozofie dra Guttmana. Dał on w niej jasny i wyczerpujący rozbiór „Źródła życia” (1889), którego całkowity i poprawny przekład łaciński wyszedł nareszcie w r. 1895, a za nim wyborny prze-

kład hiszpański, dokonany w r. 1902 przez Federico de Castro y Fernandez.

Pomimo, że ibn Gabirol, po za swoją działalnością filozoficzną, był jednym z największych poetów nowohebrajskich, o życiu jego tak dalece nic nie wiemy, że nawet podane wyżej daty jego urodzenia i śmierci są niepewne. O poezjach tego pisarza będziemy mówili w innym rozdziale, tu zaś powiemy tylko o jego pracach filozoficznych, które autor pisał po arabsku. Pierwsza z nich, napisana



Kołofon rękopisu, zawierającego traktat Keriboth z Talmudu babilońskiego, a noszącego datę 4883 od stw. św. (=1123 po Chr.)

w Saragossie w r. 1045, nosi tytuł: *Tikkun middath hanefesz*, t. j. „O uszlachetnieniu przymiotów duszy”. W książce tej Gabirol, powołując się często na zdania Biblii, oraz mędrców arabskich i greckich, przedstawił trzymaną w tonie ludowym etykę praktyczną, albo raczej opis przymiotów duszy ludzkiej, zarówno chwalebnych, jak nagannych ze stanowiska mo-

ralności. Człowiek, podług Gabirola, jest najdoskonalszym ze wszystkich tworów; przy swoich właściwościach cielesnych stanowi on organizm najsubtelniejszy wśród wszystkich istot żyjących, a rozumem stoi na równym stopniu z aniołami. Z tych względów człowieka uważać trzeba za cel ostateczny stworzenia, za jego punkt środkowy. Ale cel człowieka, t. j. przeznaczenie jego, zasadza się na tem, żeby przez swą kulturę moralną i przez poddanie rozumowi swoich skłonności zmysłowych dążył do najwyższej, możliwej dla niego doskonałości i przez to stał się godnym błogosławieństwa wiekuistego, które czeka na niego w świecie inteligencji, t. j. w świecie przyszłym. Jak świat w swojej wielkości jest *makrokosmem*, ukształtowanym z 4 żywiołów, tak też i człowiek przedstawia świat w zmniejszeniu, czyli *mikrokosmos*, złożony z natur, odpowiadających 4 żywiołom świata, t. j. z krwi, odpowiadającej powietrzu, ze śliny—odpowiadającej wodzie, z ciemnej żółci, która odpowiada ziemi i z żółtej żółci, która odpowiada ogniewi. Człowiek stworzony jest przez Boga w postaci doskonałej i uposażony we wszystkie organy, w zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, potrzebne do osiągnięcia celu. Ale jak lekarz, przygotowując lekarstwo, bierze do niego odpowiednią miarę, większą lub mniejszą, każdego z ciał, przy najściślejszem uwzględnieniu temperatury i własności każdego z nich, aby w ten sposób zdobyć środek odpowiadający celowi i usunąć z niego wszelkie działanie szkodliwe, tak też i człowiek musi postępować ze zmysłami. Powinien on posługiwać się niemi w sposób ściśle wymierzony i odpowiedni celowi, zabezpieczając dla każdego z nich pole do działania w granicach ściśle określonych i występując jaknajsurowiej przeciwko wszelkim przekroczeniom, ażeby ogólne działanie harmonijne wszystkich zmysłów dostroiło się do działalności życiowej, odpo-

wiedniej przeznaczeniu ludzkiemu. Jakoż ibn Gabirol opisuje dalej cnoty i występki natury ludzkiej, dokonywane pod przewodem pięciu zmysłów zewnętrznych, każdy zmysł bowiem jest podług niego organem dwóch cnót i dwóch odpowiadających im występków. Rozważając w ten sposób cnoty i występki, głównie z punktu widzenia fizycznego, i odnosząc je do 5 zmysłów z ich temperamentami, autor ze zmysłem wzroku łączy dumę i pokorę, wstyd i bezczelność; do słuchu odnosi miłość i nienawiść, litość i okrucieństwo, z węchem łączy gniew i dobroć, gorliwość i zawiść; do smaku odnosi radość i smutek, spokój i żal; z dotykem łączy szlachetność i chciwość, odwagę i podłość. Wszelako łatwiej coś twierdzić, niż tego dowieść. To też po bliższe wyjaśnienia—pisze dr. Gutmann—tezy autora, która jest więcej oryginalną niż płodną, zawiera w sobie *viel Erzwungenes und Erkünsteltes*, co bynajmniej nie dodaje powabu wykładowi. Dzieło Gabirola, napisane pod wpływem nauki Arystotelesa o etycznej mierze środkowej, a głównie pod wpływem Saadii, czyni wrażenie pracy niedostatecznie obmyślanej i przetrawionej. To też sam autor, przewidując zarzuty, zaznacza w przedmowie, że musiał zastosować swoją metodę, którą Munk nazywa *plus ingenieux que logique*, do życzenia kilku przyjaciół, gdyż oni zamówili u niego tę książkę, mającą być podręcznikiem moralności ludowej. Książkę ibn Gabirola przełożył na język hebrajski *Jehuda ibn Tibbon*. Oto wyjątek z niej „o pokorze” w przekładzie naszym podług dra Blocha:

„Pokora jest przymiotem najlepszym ze wszystkich. Posiadali ją prorocy, wzmiankowani jako mężowie o przymiotach podobnych boskim. Abraham mawiał: „Jestem prochem i pyłem”. Inni mawiali: „Jestem robakiem” i t. d., a byli za to chwaleni. Więc też i człowiek rozumny powinienby wiedzieć, że być pokornym i mało cenić samego siebie przynosi zaszczyt człowiekowi. Obyś również pamiętał postępowanie trzeciego męża wybitnego, który się tak

mądrze znalazł względem proroka Eliasza, mówiąc: „Oby moja dusza była godna w twych oczach itd.” (2 kr. 1, 13); jakoż rzeczywiście nie spotkał go los poprzednika. Bo kto się poniża—dochodzi do czci. To też i w Biblii pokora jest zwykle ze czcią wspominana. Powiedziano (Przysł. Sal. 22, 4): „Następstwem pokory jest bojaźń boża, bogactwo, cześć i życie.” Pobożni czasów starożytnych kierowali się zawsze tą cnotą, pozwalając jej panować nad skłonnościami. Opowiadają o jednym królu starożytnym, który, przyjmując u siebie pewnego wieczoru liczne towarzystwo, wstał ze swego tronu, żeby rozjaśnić światło i znów usiadł na swoim miejscu. Gdy mu zwrócono uwagę, że przecież tylu ludzi w towarzystwie mogło go było wyręczyć, król odpowiedział: „Jako król wstałem i jak król wróciłem” i t. d.

Drugie mniej ważne dzieło Gabirola, przełożone również z arabskiego na język hebrajski przez Jehudę ibn Tibbona p. t. *Mybchar ha penunim*, t. j. „Wybór perel”, zawiera zbiór sentencyj, zaczerpniętych z dzieł mędrców starożytnych, a podzielony, podług Munka, na 64 paragrafy. Mamy przed sobą to dziełko, przełożone na język polski „ze ścisłą dosłownością”, ale językiem nie dość poprawnym przez Szymona Goldflussa (1859). Jest ono podzielone na rozdziały, nazwane „bramami” mądrości, jedności Boga, skromności, pobłażania, zastanawiania się i wiary, ufności w Bogu, nadziei, cierpliwości, przedstawiania na małym i t. d. Oto parę wyjątków w przekładzie Goldflusa:

Brama nienawiści. Mędrzec rzekł: kto sieje nienawiść zbiera żal. Zapytano mędrca: czem może się człowiek najskuteczniej pomścić na nieprzyjacielu? Jeśli sobie więcej od niego zasług przysparza — odrzekł. Strzeż się nienawidzić bliźniego, nawet gdy nic nie znaczy, bo nieraz zadławił się człowiek i małą muszką. Nie masz większego nieszczęścia, jak nienawiść ludzi. *Brama obmowy i plotki.* „Pewien człowiek oczernił przyjaciela przed znakomitą osobą. Ta rzekła do oszczercy: Dokładnie mnie oświeciłeś względem wad swoich, bo kto cudze błędy tak śledzi, pewno takie same w sobie ukrywa. Pewien człowiek rzekł do przyjaciela: Muszę się z tobą rozłączyć, bo ludzie źle mówią o tobie. Ten go na to zagadnął: „Czyś mnie słyszał kiedy źle mówiącego o innych?”

Nie—odpowiada tamten.—Jeśli tak—to się rozstań z oszczercami...” Pewien człowiek rzekł do swego przyjaciela: Słyszałem, że źle o mnie mówiłeś. Ten odrzekł: Nie wierz temu, gdyż jestem zbyt przeświadczony, że obmową uczyniłbym większą krzywdę sobie, niż tobie” i t. d.

Czy Ibn Gabirol napisał komentarze do Biblii—nie wiadomo; wszelako jego wyjaśnienia niektórych tekstów, cytowane u innych autorów, świadczą, że ibn Gabirol lubował się w wyjaśnieniach alegorycznych. Ibn Ezra cytuje w swym komentarzu do Genesis, że podług ibn Gabirola drabina, którą Jakób widział we śnie, oznacza duszę *wyższą*, t. j. rozumną; aniołowie kroczący po niej to myśli, które się przywiązują bądź do przedmiotu duchowego, czyli wyższego, bądź do przedmiotu cielesnego, czyli niższego... Raj jest światem wyższym; wyraz *ogród* oznacza świat niższy, pełen istot, które są w nim roślinami; rzeka raju jest materią pierwszą, matką wszystkich ciał i t. p.

Wspomnianem wyżej kapitalnem dziełem Ibn Gabirola jest „Źródło życia”, którego oryginał arabski nie został dotychczas odnaleziony. W dziele tem autor pod formą rozmowy pomiędzy nauczycielem a uczniem wyłożył tylko część jedną swego systematu. Podług niego, cała wiedza rozpada się na trzy części: o materii i formie, o woli i o istocie pierwszej. Otóż źródło życia traktuje o 1-iej części, t. j. przedstawia głównie naukę o materii i o formie, gdy nauka o woli i o Bogu jest tylko traktowana ubocznie, przy wzmiance jednak, uczynionej przez nauczyciela, że wiedzę o woli autor złożył w innym swem dziele p. t.: „Origo largitatis et causa essendi”, które bez śladu zaginęło. Prócz tego z innej rozmowy pomiędzy mistrzem a uczniem w „Fons vitae” wnioskować można, że autor napisał także traktat „O duszy”. Munk przypuszcza, że odnaleziony przez niego w Paryżu rękopis łaciński bezimiennego przekładu dzieła arabskiego p. t. „Liber de anima”

jest albo tłómaczeniem zaginionej książki Gabirola, albo, co Guttmann uważa za prawdopodobniejsze, że traktat odnaleziony jest przeróbką pracy Gabirola, zawiera bowiem sporo miejsc, mających charakter falsyfikatu.

A teraz poznamy się bliżej ze „Źródłem życia”, które nie jest bynajmniej, jak chce Joël „podręcznikiem filozofii nowopłatońskiej”, autor bowiem przetopiwszy w jednym obrazie, śmiało i energicznie nakreślonym, ideje Arystotelesa ze światopoglądem nowopłatońskim, wykazał niejednokrotnie, że jest, myślicielem oryginalnym. Celem głównym „Źródła życia” jest wykład idei o *materji* i o *formie*. Autor rozwijając te ideje, przebiega różne ich stopnie, żeby doprowadzić czytelnika do poznania *materji powszechnej*, tudzież *formy powszechnej*, ogarniających wszystkie rzeczy, prócz Boga, gdyż, podług Ibn Gabirola, dusza i inne substancje proste posiadają materję. „Źródło życia” składa się z 5-ciu ksiąg, czyli traktatów. Księga I w uwagach przedwstępnych wyjaśnia, co należy rozumieć wogólności przez *materję*, czyli tworzywo i przez *formę*. Autor mówi tu ogólnie o różnych rodzajach materji i formy, tudzież o materji i formie uniwersalnej.—Oto jak na początku tej księgi mistrz wyjaśnia uczniowi swemu cel człowieka w życiu (w przekładzie naszym podług Fryderyka de Castro y Fernandeza)

„*Uczeń*. A więc czegoż człowiek powinien szukać w tem życiu? *Mistrz*. Ponieważ ze wszystkich części człowieka najlepsza jest część inteligentna, przeto najbardziej szukać on powinien *wiedzy*, w której rzeczą najpotrzebniejszą jest *poznanie samego siebie*, żeby tą drogą można było poznać prawdziwie inne rzeczy, gdyż istotą wiedzy jest zrozumienie i przeniknięcie wszystkiego, wszystkie bowiem rzeczy wchodzą w zakres jej władzy. Z tych względów człowiek powinien również szukać wiedzy o przyczynie celowej, ażeby usilnie stosując się do niej, zdobył w ten sposób szczęście... *Uczeń*. Jakiż więc jest cel ostateczny rodzaju ludzkiego? *Mistrz*. Zbliżenie duszy do świata najwyższego, z którym

każdy człowiek upodobnić się winien. *Uczeń.* W jaki sposób cel ten osiągnąć? Przez *wiedzę i czyny*, gdyż wiedza i czyn jednoczą duszę ze światem najwyższym. Wiedza prowadzi do czynu, a czyn, odłączając duszę od wrogów, którzy jej szkodzą, sprowadza ją do jej natury, do jej substancji. W ogólności wiedza i czyny wyzwala ją z niewoli *natury*, oswobodzając ją od jej ciemności, przez co dusza zdobywa swe życie najwyższe.,

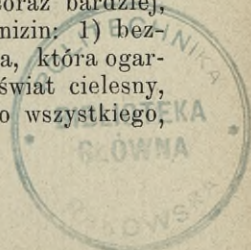
Na czem zasadza się ta wiedza, która stanowi cel ostateczny bytu człowieka? Na poznaniu istoty wszechrzeczy, a zwłaszcza na pozaniu istoty pierwszej, która utrzymuje człowieka i w ruch wprowadza. Wszelako to poznanie jest tylko pod pewnym względem możliwe, gdyż istota pierwsza, będąca ponad wszystkimi rzeczami, jest nieskończona. Ale zato poznanie rzeczy jest przystępne umysłowi ludzkiemu, bo jakkolwiek są one w istocie swojej różnorodne, to jednakże dadzą się wykazać wspólne wszystkim rzeczom podstawowe pierwiastki bytu, t. j. *materya powszechna* i *forma powszechna*, będące korzeniami, z których wszystko, co jest, powstało. Przyczyna różnic między rzeczami tkwi nie w ich substancji lecz w ich własnościach, albowiem materya jest jedna, a tylko formy są różne. Że zaś byt wszelki zależy od woli boskiej, która jest twórczą i powołującą do ruchu wszystkie rzeczy, zależne od niej wiekuiście, przeto wiedza nasza ograniczać się musi do badań nad formą i materyą, nad istotą pierwszą i nad wolą, jako pośrednikiem pomiędzy Bogiem a światem. W księdze II autor wyklada w szczególności o materyi przyodzianej w formę cielesną, czyli, jak się sam autor wyraża, o substancji podporządkowanej cielesności świata. W księdze III autor ustala istnienie substancji prostych, które są pośrednikami pomiędzy Bogiem a światem cielesności, zaś w księdze IV wykazuje, że te substancje proste są złożone z materyi i formy. Wreszcie księga V traktuje o materyi powszechniej i formie powszechniej, t. j. o ide-

ach materji i formy w ich znaczeniu najogólniejszem i w zastosowaniu tak do substancji prostych, jak złożonych. Przytem autor dorzuca kilka uwag ogólnych o *Woli*, która jest pierwszą hipostazą bóstwa, a panuje nad wszystkim, nad substancjami prostymi i złożonymi, będąc źródłem, z którego wypływają wszystkie formy. Nie mogąc wdawać się w szczegółowy rozbiór wszystkich ksiąg dzieła, przepełnionego subtelnem rozumowaniem dyalektycznem, postaramy się przedstawić w ogólnym zarysie tylko kwintesencję „*Źródła życia*”, t. j. punkty wytyczne tego dzieła.

Nauka metafizyczna, którą poprzedzać winna logika i psychologia, ma trzy cele: poznanie materji i formy, woli boskiej, czyli *słowa twórczego* i substancji pierwszej, czyli Boga. Poznanie tej ostatniej musi być bardzo ograniczone, a niepodobna osiągnąć go przez samą tylko badawczość filozoficzną. Wola, t. j. pierwsza przyczyna działająca, która posiada w swojej istocie formę wszechrzeczy, trzyma środek pomiędzy Bogiem a światem. Świat wypływa nie z *inteligencji* Boga, lecz z jego woli, to znaczy, że stworzenie nie jest koniecznością, lecz aktem swobodnym bóstwa. Ta wola boska przejawia się stopniowo w różnych *hipostazach*, przechodząc kolejno od prostego do złożonego. Emanację Woli pierwszą i bezpośrednią jest materya wraz z formą w ich powszechności największej. Materya uniwersalna ogarnia zarazem świat duchowy i świat cielesny; ta *potęga*, czyli *zdolność* bytowania, istnieje we wszystkim, co *jest*, prócz Boga, istoty bezwzględnej, będącej zawsze w *działaniu*. Ta materya otrzymuje od Woli byt, jedność i substancyjność, które stanowią formę najpowszechniejszą. Forma jest *jednością drugorzędną*, wpływem bezpośrednim z jedności pierwszej i bezwzględnej; ona jest gatunkiem najogólniejszym, czyli gatunkiem gatunków. Tę formę uniwersalną Gabirol utożsamia zwykle z intelektem

uniwersalnym, nazywając ją również *jednością drugą*, która jest związkiem i węzłem wszystkich form. Intellekt powszechny, jako siedlisko formy najpoważniejszej, jest więc najbezpośredniejszą emanacją Woli, czyli pierwszą hipostazą. Odtąd wszechświat uszczegółowia się coraz bardziej. Drugą hipostazę stanowi dusza powszechna, która w *makrokosmosie* (t. j. we wszechświecie) przejawia się tak samo, jak w *mikrokosmosie* (t. j. w człowieku) pod trzema różnymi formami. Będąc sama w sobie pierwiastkiem życia, wiąże się ona z umysłem przez duszę rozumną, gdy przez zdolność odżywczą wiąże się z *naturą*, jako substancją prostą po za światem cielesności, jako z siłą wyższą, która wytwarza ten świat, rządzi nim, a nadewszystko daje mu ruch. Lubo ta siła znajduje się w stosunku bezpośrednim do świata zmysłowego niż substancje wyższe duszy i umysłu, to jednakże jest od tych ostatnich zależna i stanowi jedną z hipostaz niższych. Substancja natury, ostatnia z substancyj prostych, tworzy granicę pomiędzy światem duchowym a zmysłowym; z niej to wypływa świat cielesności, w którym odróżniamy także różne stopnie, przechodząc od najprostszych do najbardziej złożonych. Tu właśnie rozpoczyna się czas i przestrzeń; owa przestrzeń, czyli ściśle mówiąc, *miejsce*, jest przymiotem, który się rodzi na niższym krańcu formy. Tu dopiero zjawia się niebo niezniszczalne z jego sferami różnymi, a następnie świat podksiężycowy, t. j. świat powstawania i niszczenia. Z powyższego widzimy, że w tym całokształcie świata, zaczerpniętym z filozofii nowopłatońskiej, u góry stoi Bóstwo (*prima essentia*) niepojęte i nieokreślone w swej istocie. Z niego wypływają, za pomocą promieniowania dynamicznego, w stopniach kolejnych ku dołowi szeregi istot skończonych od najwyższych do najniższych i to w ten sposób, że zawsze jeden członek szeregu wypływa z członka bezpośrednio przed nim idącego, a tylko

członek najwyższy tego szeregu „emanuje” bezpośrednio z Boga. Im bliżej praźródła, im wyżej stoją istoty, tem są doskonalsze i bardziej ruchome; im odleglejsze od praźródła, im głębiej znajduje się ich punkt oparcia, tem są niższe i zarazem grubsze materyalnie. Naprzód wypływają substancje duchowe (*substantiae spirituales, simplices, intelligibiles*), Intellekt, czyli duch świata, dalej dusza światowa w ustopniowaniu potrójnem, jako dusza rozumna (*anima rationalis*), zmysłowa (*sensibilis*) czyli zwierzęca i roślinna (*vegetabilis*), potem Natura ($\varphi\acute{o}\nu\varsigma$), uruchomicielka świata cielesnego, następnie sam świat ciał, t. j. świat substancyj cielesnych, złożonych, zmysłowych (*substantiae corporeae, compositae, sensibiles*), rozpadający się na: system sferyczny ciał niebieskich, na 9 sfer nieba (t. j. otaczająca *sphaera continens, v. diurna*, sfera gwiazd stałych i sfery 7 planet) z jednej strony, a ziemski świat podksiężycowy z 4 kręgami żywiołowemi (ogień, powietrze, woda i ziemia), leżący w obrębie powstania i zanikania, z drugiej strony. Przez sfery duchowe otoczone są sfery cielesne, a wewnątrz każdego z obu rodzajów sfer zawsze sfera wyższa otacza niższą. W punkcie środkowym całości świata znajduje się w spoczynku kula ziemską, zajmując miejsce najniższe, najgłębsze w całości świata, a jest ona znikomo mała w porównaniu ze sferą świata cielesną i całkowicie duchową, która coraz szerzej i coraz wyżej otacza kulę ziemską. Otóż z tym systemem emanacji łączy się to, co autor mówi o różnych materyach. W rozmaitych ustopniowaniach bytu, ustalonych przez Ibn Gabirola, możemy rozróżnić 4 materye powszechne, umieszczone jedne w drugich, a które wyodrębniają się coraz bardziej, w miarę, jak zstępujemy z wyżyn do nizin: 1) bezwzględna materya powszechna, czyli ta, która ogarnia jednocześnie świat duchowy i świat cielesny, t. j. podścielisko ogólne (substrat) tego wszystkiego,



co jest, prócz Boga. 2) cielesna materya powszechna, czyli ta, która służy za tworzywo dla form cielesności i wielości, a która ogarnia zarazem sfery niebieskie i świat podksiężycowy. 3) materya wspólna wszystkim sferom niebieskim i 4) materya powszechna świata podksiężycowego, czyli materya żywiołów, siedlisko obrotu rzeczy, nazwana przez Gabirola *ogólną materyą naturalną*. Każdej z tych 4 materij odpowiada forma powszechna, a zarówno formy, jak materje, wyodrębniają się i ucieleśniają coraz bardziej w miarę zstępowania po drabinie bytów.

Formę można rozważać z dwu punktów widzenia: naprzód jako to, co stanowi byt materji, dając jej jedność i substancyjność; następnie, jako to, co uszczegółowia, t. j. wyodrębnia i określa ściśle materję, oraz to, co stanowi *rodzaje* i *gatunki*. Z pierwszego punktu widzenia, to, co jest wyższe w szeregu emanacyj, czyli wpływów, daje formę temu, co niższe, a to ostatnie jest w niej *substratem*, czyli podścieliskiem. Z drugiego punktu widzenia to, co wyższe, może być uważane jako materya indywidualizowana i określana coraz bardziej przez niższe. Wychodząc np. z formy *intellektu*, czyli umysłu, który jest formą powszechną, spostrzegamy, że ona stanowi byt wszystkich substancyj niższych, a we wszystkich tych substancjach znajdujemy jeszcze ten sam stosunek formy i materji; lecz wychodząc z materji uniwersalnej i rozważając formę, jako to, co tę materję określa i wyodrębnia, przekonamy się, że niższe jest formą wyższego. Materya jest wówczas bardziej ukryta niż forma, która służy do jej określenia i wyodrębnienia; gdyż niższe w szeregu emanacyj jest zawsze coraz bardziej widoczne przy użyciu formy *określającej* do tego, co wyższe. W ten sposób np. wielkość jest formą dla substancji, gdy ona sama jest materyą dla barwy i dla kształtu. W rezultacie więc formy w ogólności są

dwojakiego gatunku: jedne, stanowiąc istotę wszechrzeczy, są wspólne wszystkiemu, co wyszło z woli boskiej; inne, ograniczając byt coraz więcej, różnią się na każdym stopniu drabiny bytów. Pierwszy z tych dwu gatunków poprzedza drugi, gdyż materia ma naprzód *zdolność bytu* w ogóle i dopiero wówczas, gdy jest przyodziana w formy *istnienia* i substancyi, staje się zdolnością bytu tej lub innej rzeczy. Tym sposobem cały wszechświat tworzy jedno indywiduum, w którym część wyższa jest prototypem niższej i tylko przez tę ostatnią możemy sądzić o pierwszej i przeniknąć jej tajemnicę. Im bardziej wstępujemy ku górze, tem więcej poznanie nasze staje się niedostateczne. Substancja pierwsza, czyli Bóg, jest dla naszej inteligencji niedostępna, poznanie więc Boga można zdobyć tylko przez rodzaj *ekstazy*, która nas prowadzi w świat Bóstwa. Przez działalność Boga w naturze możemy poznać tylko jego wolę, t. j. stwierdzić jedynie wszechpotęgę Bóstwa. Metafizyk tak oderwany, jakim był Ibn Gabirol, pozostawia bramę otwartą dla zdolności nawskroś mistycznej, czyniąc z ekstazy warunek niezbędny poznania najszczytniejszego. „Aby dojść—są jego słowa—do zrozumienia substancyj prostych, trzeba, żeby człowiek potęgą rozmyślań wzniósł się do takiej wyżyny, któraby go oswobodziła całkowicie z więzów cielesnych i jak gdyby utożsamiła z substancjami duchowymi. Człowiek powinien rozwinać wszystkie swe siły dla dojścia do tej granicy, która jest dla duszy szczęściem najwyższem.” Bóg w bezwzględnej istocie swojej istniał od prawieków, a z niego przy każdym początku działalności wypływała Wola, która wszechświatowi w jego całości nadawała formę. Z niej dopiero wypromieniowały formy istot pojedynczych, t. j. idee świata umysłowego, a z niego materia sama, która łącząc się z formami, nadawała naturze ruch i życie. Ten proces emanacyjny podobien jest wypromieniowaniu

światła ze słońca, wytryskaniu strumieni wodnych ze źródła, powstawaniu obrazów w naszym oku z refleksów istoty. Wszystko to stanowi jedność ze źródłem pierwotnem swego bytu, z istotą pierwszą, bezwzględną, gdyż wszystko jest z nią połączone nierozdzielnie. W Woli Boga przejawia się jego mądrość (inteligencya), którą poznajemy w rządzącej wszystkim Opatrzności. Człowiek jest mikrokosmem, z którego wnioskować możemy o istocie świata. Dusza jest obrazem miniaturowym Bóstwa; przez nią i w niej poznajemy świat i jego stwórcę; to też psychologia stanowi źródło wszelkiej filozofii. Człowiek, jako istota pojedyncza, oraz każdy z jego członków, tak samo składa się z formy i materji, jak świat w swym całokształcie i w każdej ze swych istot oddzielnych, wszystko bowiem w naturze składa się z formy i materji, a w ich zespole tkwi tajemnica stworzenia. Widzieliśmy, że pierwotna materya świata jest materyą uniwersalną, która w swej praistocie stanowi punkt matematyczny, a więc nieskończenie mały, próżny wszelkich przymiotów, atom, wytwarzający w połączeniu z formą istotę oddzielną (molekuł). Ale ta forma jest dla formy wyższej tylko materyą, która w połączeniu z nową formą wytwarza nowe indywiduum, będące tylko materyą dla formy wyższej, i tak w nieskończoność, dopóki wszystko razem nie połączy się w jedną istotę, zwaną wszechświatem, a przyodzia-
 ną w formę podług woli bożej, która wszelkiemu bytowi daje organizację i rządzi naturą wedle praw swoich. W ten sposób wszystkie rzeczy świata za pomocą trwającej ciągle zmiany form przechodzą z jednej postaci w drugą, wszelako istoty oddzielne, podlegając w swej formie zewnętrznej wciąż nowym zmianom nieprzerwanym, jednoczą się z sobą i w sobie jak najściślej. Wynikiem tych przemian i tego zespołu jest świat. Jak człowiek posiada tylko jedną wolę i jedną duszę, pomimo, że życie jego prze-

jawia się najrozmaiciej, tak i świat, niezależnie od swej natury zmiennej, jest ożywiony i w ruch wprowadzony tylko przez jedną wolę, która jest naturą Boga, a duszą świata. Wszystko, co jest, istnieje rzeczywiście i jest dźwigane przez swą formę. Rzeczywistość jest potrzebą materji. A istnienie duszy czy także jest rzeczywiste? Tak. A więc dusza jest materją, nie duchem? Tak—tylko materją subtelną, uduchownioną. Duchem czystym jest tylko Bóg; materją czystą—tylko prażywiół jako atom Bóg jest nieskończenie wielki, gdyż po za nim nie ma istnieć, a materja pierwotna jest nieskończenie mała. Atomy nie przedstawiają nic (z którego właśnie Bóg świat stworzył), a Bóg jest wyższy ponad wszelkie przymoty. I Bóg i atom są trwałe w swojej istocie, nie podlegając żadnym zmianom nigdy i nigdzie.

Wobec tej teoryi Gabirola nie może być mowy o stworzeniu świata z niczego, pomimo naciągań w tym kierunku. Ze spekulacya filozoficzna—pisze Munk — pociągnęła Gabirola ku panteizmowi, to nie ulega wątpliwości, albowiem za wynik logiczny jego systemu uważać trzeba istnienie materji, czyli substancji jedynej, przedistniejącej. Ale Ibn Gabirol, który jako poeta przestrzega ściśle zasad swej wiary, nie mógł wyzwolić się całkiem w swej filozofii od zasadniczej podstawy judaizmu, to też nie poddając się w zupełności panteizmowi filozofii nowoplatońskiej, usiłował przekroczyć granicę jej nauki o emanacyi, ażeby w poglądach na stworzenie zbliżyć się do nauki biblijnej, co widać już z jego wykładu o woli, która zresztą, będąc pośredniczką pomiędzy Bogiem a światem, jest powtórzeniem Logosu Filona. Pomimo rozlicznych wpływów, które się złożyły na „Źródło życia”, uczeni bowiem wykazali w tem dziele poglądy Plotina i Proklusa (Joel), doktryny Arystotelesa w przeróbce komentatorów nowoplatońskich, przesiąknięte marzeniami

szkoły aleksandryjskiej (Munk), idee Empedoklesa z księgi o 5 substancjach (Kaufmann), poglądy przyrodoznawcze „Braci szczerych”, pewne pojęcia Filona i Saadii (Guttman); pomimo tych wszystkich wpływów „Źródło życia” jest pracą myśliciela samodzielnego, który nie tylko zmodyfikował w wielu punktach istotnych system nowo-platoński, lecz także idee nowo-platońskie przedstawił w obrazie oryginalnym. Rzecz szczególna. Jak Filon, jedyny w ścisłym znaczeniu tego słowa filozof żydowski w starożytności, nie wywarłszy najmniejszego wpływu na judaizm, oddziałał potężnie na filozofię chrześcijańską, tak i ibn Gabirol, uważany przez Żydów, jako filozof, za heretyka, wywarł pod imieniem Avicenna wpływ najsilniejszy na chrześcijańską scholastykę średniowieczną, dzięki temu samemu „Słowu” Boga, które spopularyzowało i Filona w teologii chrześcijańskiej. Jak dalece ten filozof nie ujawnił w swem dziele ani wiary żydowskiej, ani teologii rabinicznej, świadczy fakt, że pierwszy z chrześcijan, który poznał „Źródło życia”, Wilhelm z Auvergne, biskup paryzki (1228—1249), podnosząc wysoko ibn Gabirola, uważał go za chrześcijanina, a inni teologowie chrześcijańscy XIII w. widzieli w nim myśliciela arabskiego z rodu i z religii. Bo też ibn Gabirol, obok Spinozy, był jedynym filozofem żydowskim, który pisał nie dla samych Żydów, lecz dla ludzkości „Był on — pisze dr. Seyerlen — filozofem ogólnie ludzkim, a czyniony mu z tego powodu przez przeciwników żydowskich zarzut najcięższy stanowi dla nas najwyższą jego pochwałę”. Jeżeli spekulacje filozoficzne ibn Gabirola wywarły wpływ niezmiernie słaby na ogół Żydów, a tylko jego teoria o emanacji i o istocie pośredniej wtargnęła do filozofii religii, a przedewszystkiem do kabały—to przeciwnie, pisma filozofów arabskich, jak Alfarabiego, ibn Siny i Algazalego, oddziaływały coraz silniej na Żydów hiszpańskich. Ponieważ filozofowie

arabscy poczytywali się głównie za uczniów Arystotelesa i wyjaśniali jego dzieła, przeto i uczeni żydowscy, przyswajając sobie coraz gruntowniej znajomość filozofii perypatetycznej, przejęci byli głęboko jej duchem.

Józef ibn Zadik, członek zboru rabinicznego w Kordubie, która była siedliskiem filozofii arabsko-perypatetycznej, zmarły w r. 1149, był autorem dzieła p. t. *Sefer Olam hakaton*, t. j. „Księga o Mikrokosmosie”, w której, opierając się na Saadi, a głównie na Gabirolu, usiłuje przetopić ideje Arystotelesa z poglądami nowo-platońskimi. Według Guttmanna, wszystkie zasadnicze nauki Gabirola dadzą się wykazać w Mikrokosmosie Zaddika. Pisarz ten, podobnie jak Gabirol, naucza, że do najwyższej doskonałości prowadzi tylko poznanie Boga i pobożność; że przez poznanie i czyny można zniszczyć pęta, które natura nałożyła na duszę ludzką; że za pomocą poznania siebie samego dochodzi człowiek do poznania rzeczy; że dusza poznaje rzeczy, ogarniając je, t. j. stając się *miejscem* dla rzeczy poznanej, ale *nie miejscem cielesnem, lecz duchowem*. Jak człowiek, za pomocą poznania swego ciała, zdobywa poznanie świata cielesnego, tak przez poznanie swej duszy rozumnej poznaje naprawdę świat duchowy, a idąc coraz dalej poznaje Boga. Od substancyj początkowych i ich własności wznosi się duch człowieka do substancyj wyższych, dopóki nie zdobędzie celu ostatecznego wszelkiej wiedzy, t. j. poznania substancji pierwszej. Zarówno rzeczy cielesne, jak duchowe, złożone są z materji i formy, tylko, że materja rzeczy cielesnych jest cielesna, a duchowych — duchowa. Materję świata zmysłowego, która bez żadnej przyczyny pośredniej wypłynęła wprost z Boga, można porównać ze światłem czystym i z promieniem jasnym. O Bogu można się tylko pytać: czy jest? ale nigdy: *czem* jest, *jak* jest i *dlaczego* jest? — gdyż istota jego niepojęta,

nieokreślona. Przymioty Boga są również nieograniczone i nieporównane; a jeżeli prorocy określają je pozytywnie, a filozofowie negatywnie, to i jedni i drudzy stoją na jednym poziomie, określenia ich bowiem płyną tylko z potrzeby naszego myślenia, które musi charakteryzować czynności boskie przez analogię z czynnościami ludzkimi. Świat ziemski powstaje z 4 żywiołów o ruchu przeciwległym ku górze i ku dołowi, ale ciało sfer niebieskich tworzy się z żywiołu piątego, jak to wskazuje ruch kolisty. *Sfery niebieskie są ożywione i mają wyższe poznanie Boga niż człowiek*, który będąc złożonym z ciała i z ducha, przedstawia obraz świata w zmniejszeniu, t. j. *Makrokosmos*. W nomologii, tudzież w nauce o wolnej woli Zaddik idzie mniej więcej za Saadią. Przytoczymy w przekładzie naszym podług dra Jellinka rozumowanie Zaddika, mające dowieść, że dusza myśląca nie znajduje się na zewnątrz ciała. Autor, dowiódłszy naprzód, że dusza nie przebywa w ciele, tak pisze dalej:

„Gdyby dusza znajdowała się po za ciałem, to albo byłaby przy niem blisko, albo daleko. Gdyby była daleko, to nie przynosiłaby ciału żadnej korzyści i człowiek musiałby zginąć. Gdyby była blisko z jednej strony ciała, to tylko ta jedna strona korzystałaby z duszy, a druga nicby z niej nie miała. Stojąc zaś blisko wszystkich stron ciała, dusza podobnaby była workowi, który ogarnia całe ciało, wskutek czego powstałaby wątpliwość co do jej bezcielesności, bo gdyby dusza zajmowała miejsce lub była podobna workowi, który potrzebuje miejsca, byłaby z obu tych względów ciałem. Z powyższego wypływa, że dusza nie jest ciałem; że nie może znajdować się ani w ciele, ani po za ciałem, lecz że jest czemś bardzo delikatnem, a ogarnia ciało nierównie subtelniej aniżeli inne granice powierzchni i że daleko bliższą jest ciału niż jego własne cząsteczki, a wreszcie że niema nikogo, ktoby mógł zaprzeczyć bytowi jej w sobie i nie zauważyć obecności duszy w sobie i w swoim ciele. Że zaś, jak wykazaliśmy, dusza nie może być w ciele a ciało nie jest jej miejscem, więc przeciwnie dusza stanowi miejsce dla ciała, ale miejsce intelektualne.”

Za kierunkiem idei Gabirola szedł także znany nam jako gramatyk i egzegeta *Abraham ben Meir ibn Ezra* z Toledo, który wprawdzie nie pozostawił dzieła filozoficznego, ale w swych pracach gramatycznych i egzegetycznych porozsiewał wiele uwag filozoficznych natury eklektycznej, które mają swe źródło w teoryach bądź perypatetycznych i pitagorejskich bądź nowo-platońskich. Filozofia *ibn Ezry* — pisze dr. M. Friedlaender, który poświęcił temu pisarzowi monografię wyczerpującą — jest wytworem połączonego działania kultury jego religijnej i ogólnej, jego wiary i badań matematycznych, językoznawczych i logicznych. Pierwsza wypełniła umysł *ibn Ezry* ideją niezależnego, absolutnego Stwórcy i Władcy wszechświata; drugie zaś ukazały mu wszechświat, rządony przez prawa stałe, niezmiennie. Pierwsza dała mu wiedzę pozytywną, do której niczego dodać, ani też niczego z niej ująć nie było można; drugim zaś zawdzięcza żywioly, z których miał wydobyć wiedzę filozoficzną. Dzięki badaniom religijnym życie ludzkie wraz z całym światem dokoła niego wydało mu się drobne, niedoskonałe, przejściowe, a badania świeckie wykazały mu wielkość, doskonałość i stałość natury. Wiara zwróciła jego serce od rozczarowań i niedoskonałości tego padołu do ideału i życia czystszej w przyszłości odległej, w wyższych krainach; badanie zaś skierowało jego umysł do studyów nad światem widzialnym, rzeczywistym. Wiara przedstawiła mu Boga jako pierwszą przyczynę wszystkiego, bez względu na czynniki pośredniczące, na które rozum badawczy zwracał wyłącznie jego uwagę. Językoznawca, matematyk, astronom, astrolog, teolog, filozof i poeta *ibn Ezra*, mając widocznie olbrzymią łatwość pisania, w swych licznych dziełach (podług niektórych przeszło sto) obrabiał przeważnie ten sam przedmiot w formach najrozmaitszych. W „ka-

żdem miejscu — pisze sam o sobie — gdzieś tylko przybył, pisałem książki i roztrząsałem trudne zagadnienia”. Potrzeba—„matka wynalazków”—była prawdopodobnie bodźcem do jego działalności literackiej. „Te moje książki — pisze Ezra w epigramacie, poprzedzającym komentarz do *Trenów*—utrzymywały mię w podróżach”. Ubóstwo i potrzeba zamiany wiedzy szerokiej na monetę zmuszały filozofa do pisania krótkich traktatów a powstrzymywały od tworzenia dzieł wielkich na wzór Saadii lub Gabirola. Zaspokoiwszy potrzeby życia w jednym miejscu, Ezra pośpieszał dalej, żeby znów pisać. Ztąd też w pracach jego, zarówno wcześniejszych jak późniejszych, brak postępu i logicznej wynikliwości. Wszędzie te same idee, ten sam system filozoficzny, ta sama walka przeciw karaimowi i Midraszom, przeciw niedowiarstwu i bigoterii. W jednym miejscu cytuje danego autora bez krytyki, w innym już tę samą cytataę poddaje surowej ocenie. Atakując *ibn Ezrę Luzzato* pisze: „Przy całej wiedzy szerokiej, nie napisał on ani jednej książki w porządku właściwym i w języku jasnym; przeskakuje z przedmiotu na przedmiot bez planu stałego, jakgdyby nie prowadził żadnej kontroli nad myślami swemi. Kierowany pobudką chwili pisał to zaraz co mu naprzód przyszło do głowy”. Stojąc, jako filozof, przy pitagoreizmie i nowoplatonizmie, a bardziej przy pierwszym, niż przy drugim, *ibn Ezra* przyczynił się najwięcej do rozwinięcia mistycyzmu liczb i głosek, który, jak niezadługo zobaczymy, zajmuje miejsce poważne w Kabbale teoretycznej a stanowi prawie całą Kabbalę praktyczną. Posiadając umysł matematyczny, wykształcony w szkole Gerberta, Almanzora i Averroesa, oraz temperament mistyczny, *Ibn Ezra* oddał matematykę na usługi swemu mistycyzmowi, jak to widać przedewszystkiem w jego „*Księdze o imieniu*” (*Sefer Haszem*), w której na podstawie cyfr

tylko rozbiera tetragram imienia boskiego *I h v h*. Że ibn Ezra miał skłonność silną do panteizmu świadczą jego zdania o Bogu w komentarzach do Genesis i do Exodus: „Bóg jest jeden, jest Stwórcą wszystkiego, *jest Wszystkimi*”; „Wszystko jest w Jednym *in potentia*, a Jeden jest we wszystkim *in actu*”, „On sam jest; on jest tym, który zna wiedzę i jej przedmiot”. Dla Kabbaly późniejszej ważne było pojęcie ibn Ezry o duszy ludzkiej, która, według niego, dzięki stanowisku swemu i swej naturze, stanowi środek między górą a dołem, między światem duchowym a zmysłowym, i przedstawia wszystko w obrazach, jako odbicie pierwowzoru, który oglądała, będąc w świecie boskim. Dusza jest łącznikiem pomiędzy światem wyższym, a niższym; poniżej, co zbyt wysokie, a podwyższa i wyszlachetnia, co zbyt niskie. Jest ona wozem, prawdziwą Merkabą, na którą Bóg zstępuje a człowiek się wznosi, a nie tylko człowiek, ale i wszechświat, albowiem zstąpienie Boga ma na celu porwanie na tych skrzydłach całej natury zmysłowej. Wreszcie w jednym z utworów rymowanych ibn Ezra przedstawia sfery niebieskie jako pobyt istot żyjących. W sferze księżyca umieszcza ludzi pobożnych a świętych; w sferze Merkurego ludzi uczonych wraz z całym orszakiem magów, nekromantów i t. p.; na Wenerze—niewiasty ponętne, które tańczą i śpiewają przy dźwiękach fletów i harf; na słońcu bohaterów potężnych i t. p.

Autorem książki moralnej p. t. *Sefer hegjon hanefesz*, to jest „Rozważanie duszy”, był *Abraham bar Chija* (około roku 1130), znany jako matematyk i astronom. Jako przeciwnik filozofii, a zwłaszcza potężniejszego coraz bardziej arystotelizmu, wystąpił największy poeta literatury rabinicznej *Jehuda ben Samuel Halewi*, ur. w 1085 roku w Kastylii, a zmarły około r. 1163 w Palestynie. Pisarz ten, o którego życiu żadnych bliższych szczegółów histo-

rya nie zaznaczyła, napisał po arabsku w r. 1140 księgę p. t. *Kozari*, tłómaczoną na język hebrajski przez Jehudę ibn Tibbona, a na język niemiecki naprzód przez Cassela, a później przez H. Hirschfelda w r. 1885. Dzieło to, mające tytuł obszerniejszy „Księga dowodów i argumentów w obronie religii pogardzonej” jest, podług T. Webera, apologią judaizmu, przeznaczoną dla króla Chazarów, dzięki czemu otrzymała nazwę „Kozari”. Autor, pod formą dyalogu platońskiego, broni w tem dziele judaizmu przeciw filozofii, chrześcijaństwu i islamizmowi.

Korzystając z faktu przyjęcia judaizmu przez króla Chazarów, autor wysnuwa z tego wątku historycznego rozmowę pomiędzy tym królem a doktorem żydowskim. Gdy król ów miał widzenie senne, że „zamiary jego przyjemne są Bogu, ale nie czyny”, dla rozjaśnienia swych wątpliwości monarcha rozprawia kolejno z filozofem chrześcijańskim i z mużulmaninem. Skoro żaden z nich nie zdołał przekonać króla, wezwał on doktora żydowskiego, który, wyjaśniwszy mu wszystkie możliwe wątpliwości, skłonił monarchę do przyjęcia wiary żydowskiej. Na tej kanwie autor, wojując z filozofami, wyhaftował zupełną teorię judaizmu rabinicznego. Zwalcza on mniemania uczonych, którzy sądzą, że oddawszy się zupełnie rozumowi samemu i doszedłszy z jego pomocą do poznania wysokich prawd, nauczanych przez objawienie nadnaturalne, czynią zadość wymaganiom religii. Objawienie niczego nas nie naucza, coby było bezpośrednio sprzeczne z rozumem; lecz przez wiarę jedynie, przez życie, poświęcone praktykom i rozmyślaniom religijnym, możemy do pewnego stopnia uczestniczyć w natchnieniu proroków i przesiąknąć prawdami, które im były objawione.

Rozum może dostarczyć dowodów tak dla wieczności materji, jak i dla stworzenia świata z *niczego*, ale tradycya starożytna, przechodząca z wieku

na wiek od czasów najdawniejszych, ma więcej siły przekonywającej, niż rusztowanie sylogizmów forsownie wypracowanych i rozumowań, którym można przeciwstawić inne, wręcz sprzeczne. Co jeden filozof zbija, to inny za prawdę niewzruszoną uznawać każe, a w zamęcie tych pojęć sprzecznych duch ludzki staje się łupem sceptycyzmu, gdyż filozofowie tylko w dziedzinie matematyki i loiki wyniki pewniejsze osiągnąć mogą, a w zakresie fizyki i metafizyki płodzą jedynie hipotezy. Z tej walki ze zwątpieniem zabójczem wyprowadzić nas może tylko święta tradycya objawienia, która na pustyni uczucia naszego oświeca i ogrzewa niby słońce ognisty. Proroctwo jest najwyższem światłem i najwyższem dobrem człowieka, jest światłem nadnaturalnem, które wypływa bezpośrednio z ducha bożego. Ofiary i prawa ceremonialne—to siły rzeczywiste, ale tajemnic pełne, albowiem w dziedzinie ducha oddziałują one na dusze takąż samą celowością prawną, jak siły naturalne w świecie widocznym. Te prawa ceremonialne, będąc przeznaczone do rozważania w duszach natury proroczej, są we wszystkich szczegółach ustalone i muszą być najściślej wykonywane. Gdy Izrael, usposobiony proroczem przez swe pochodzenie, będzie mógł powrócić do wykonywania tych wszystkich praw na własnym gruncie, wówczas duch proroczy znów odżyje z dawną potęgą, a tymczasem, wśród warunków niesprzyjających na tułactwie, Izrael, przestrzegając ceremoniału, podtrzymuje duchową zdolność wewnętrzną, ażeby to światło łaski, dziś ledwie błyszczące, nie zgasło. Z drugiej strony jednak owe prawa ceremonialne o tyle tylko mają wartość, o ile przyczyniają się do budzenia prawdziwej religijności, o ile dają pobudkę do humanizmu, do cnót wszelakich, do sprawiedliwości i ukochania prawdy, jednym słowem, o ile dźwigają moralność na poziom wyższy. Więc kto cele powyższe lekceważy, ten niech się nie oddaje

myśli szalonej, że uczyni zadość obowiązkom ludz kim, przestrzegając jedynie ofiar, postów, sabbatów, świąt, rytuałów, przepisów pokarmowych i innych form tego rodzaju. Objawione prawa religijne są tylko uzupełnieniem praw rozumowych, lecz ani ich zastąpić, ani unicestwić nie mogą. Kto kłamie, obmawia, oszukuje, rozpustę czyni, nie odczuwa cierpień bliźniego, sprzeniewierza się godności swojej lub ojczyźnie, ten jest wstrętny i podły, choćby był nawet nabożnisiem, bo wiara jego wypływa nie z serca, lecz z hipokryzyi.

Jehuda Halewi, walcząc z filozofią, sam z niej korzysta przy wyjaśnieniu przymiotów boskich i wolnej woli. Przymioty boskie są, podług niego: czynne, stosunkowe i bierne. Pierwsze są określeniami, wprowadzonymi z działań pojedynczych, które dokonują się za pomocą pośrednich przyczyn naturalnych, jak: „miłosierny”, „łaskawy”, „karzący”. Do przymiotów stosunkowych należą określenia czci, w których człowiek ujawnia swe uczucie względem Boga, jak „święty”, „wielbiony”. Za przymioty negatywne uważa Halewi takie pojęcia, które nawet w razie pozornych wyrażenń pozytywnych o Bogu, jak: „żyjący”, „jedyny”, „pierwszy i ostatni”, stwierdzają w rzeczywistości wyobrażenia przeciwne. Gdy np. nazywamy Boga „żywym”, to chcemy przez to wyrazić, że nie jest śmiertelny, że jest wyższy nad życie i śmierć; mówiąc o Bgu, że jest „jeden”, wyrażamy przez to, że nie jest wieloraki, t. j. „jeden” nie w znaczeniu pozytywnem tego wyrazu, określającego łączność i treść danej rzeczy, gdyż Bóg stoi ponad wszelką łącznością. Mówiąc tedy o Bogu, że jest jeden, chcemy tylko wykluczyć z niego wszelką wielość, a nie przypisywać mu wcale jedności w naszym pojęciu i zrozumieniu. Jehuda Halewi—pisze Dr. Bloch—był pierwszym, który w żydowskiej filozofii religii przeprowadził konsekwentnie ideję przymiotów negatywnych, upatrując w jedności, którą

przedstawiano jako najodpowiedniejszy przymiot istotny, jedynie czystą negacyę. Posunął też na-przód rozwinięcie zagadnienia o wolnej woli, u niego bowiem po raz pierwszy zjawia się „natura możliwości”, jako punkt obrotowy, przy którego twierdzeniu lub przeczeniu wolna wola istnieje lub upada. Wszystko zależy od Boga, ale działanie jego bezpośrednio jest nadzwyczaj rzadkie, gdyż on pozostawia wszystko grze przyczyn i skutków, przy której przyczyny pośrednie formują się często w kierunku przypadkowym, nieprawidłowym. Samowola ludzka należy do przyczyn pośrednich i zresztą prowadzi wstecz ku przyczynom dalszym, które w swem zamięszeniu sięgają do przyczyny pierwszej, ale tak, że przy tem nie działa wcale żaden przymus. Człowiek sam czuje, że w postanowieniu swoim jest swobodny, gdyż, w przeciwnym razie, jakżeby czyn jego mógł być chwalony lub ganiony? Wszemoc Boga nie jest ograniczona wolnością woli, gdyż przyczyny pośrednie ostatecznie wracają do Boga i są od niego zależne. Wolnej woli nie znosi również wszechwiedza boska, gdyż ona, jako *scientia visionis*, nie działając twórczo, nie krępuje ludzkiej samowoli.

Jakkolwiek Jehuda Halewi porusza się całkowicie w ramach dogmatyzmu i, jako teolog żydowski w najczystszej znaczeniu tego słowa, prawie instynktownie unika badawczości filozoficznej, a zwłaszcza metafizycznej, uważając, że wiara czysta jest lepsza od wszelkiej dedukcyi rozumu, którą odrzuca, to jednakże spotykamy w jego dziele pewną liczbę pojęć, które mistycyzm późniejszy zapisze na swój rachunek. Idea ogólna, która przenika księgę Kozari, zasadza się na tem, że lud żydowski jest ludem Boga wybranym i, jako taki, znajduje się w stosunku ścisłym, nie nietylko moralnym, lecz i materyalnym, tj. w stosunku mistycznym z istotą boską. Wszelako stosunek ten przejawia się, urzeczywistnia, staje się płodnym, przechodzi z możności

do czynu tylko w pewnych warunkach, w kraju określonym, przez spełnianie praktyk określonych. Otóż w świetle tej idei Hallewi studjuje prawa i instytucje żydowskie, zwłaszcza kult ofiar. Rozważając jedynie ogień, który pożera ofiarę, i widząc w tym ogniu żywioł najsubtelniejszy z żywiołów podksiężycowych, Hallewi czyni z niego nietylko symbol obecności boskiej, lecz i drogę mistyczną, przez którą utrzymuje się nieustannie stosunek między Izraelem a jego Bogiem. Jehuda Hallewi upodabnia stosunek *Szechiny*, tj. chwały boskiej, z Izraelem do stosunku ducha z ciałem. Jak człowiek dopiero wówczas, gdy tego chce, odczuwa ten swój stosunek do duszy, gdyż w przeciwnym razie jest sam uwięziony i zatopiony w masie ciała beczynnej, tak samo rzecz się ma i z Izraelem, który musi nieustannie dążyć do uświadomienia sobie swego związku z Bogiem. Do tego celu prowadzą właśnie pośrednio lub bezpośrednio wszystkie instytucje mozaiczne, a świadomość owego związku staje się z kolei źródłem cnót wszelkich i wszelkiego postępu. J. Hallewi, chcąc w obrazie zmysłowym przedstawić Boga, porównywa go ze światłem, gdyż ono, najpiękniejsze i najsubtelniejsze z rzeczy zmysłowych, otacza wszechświat; ale, wbrew większej części teologów, uważa antropomorficzne przedstawianie Boga za bardzo korzystne, gdyż ono, w braku pojęć oderwanych, przejmuje człowieka grozą zbawienną. J. Hallewi jest jednym z pierwszych teologów żydowskich, którzy pragnął usilnie wyodrębnić imię boskie *Jhwh* (Jahve), czyli *tetragram* ze wszystkich innych imion, uważając je za największą łaskę, jaką Bóg wyświadczył swemu ludowi. Jest to imię własne Boga w przeciwstawieniu do wszystkich innych, które są tylko imionami pospolitemi, a jego ważność jest już nacechowana przez same głoski, wchodzące w skład tego imienia, głoski te bowiem: *jod, waw, he*, służą (tak było przed wynalezieniem punktacji masore-

tycznej) za samogłoski wszystkim innym głoskom, czyniąc je żywymi i dostrzegalnymi. Podług Hallewiego, dla człowieka myśl, wyraz i pismo są tylko znakami istnienia rzeczy, gdy dla Boga stanowią one rzecz samą, to znaczy, że zgodnie z tradycjami żydowskimi, myśl, czyli Słowo Boga, urzeczywistnia przez samo swoje istnienie wszechświat zmysłowy. Podejmując mniemanie Talmudu, że Palestyna, Jerozolima i świątynia są centrem powierzchni ziemskiej, J. Hallewi wyjaśnia układ ziemi jako szereg kół współśrodkowych wokoło Jerozolimy, ułożonych w ten sposób ze względu na stosunek do miasta świętego i z uwagi na promieniowanie płynącego z Jeruzalem prawa, gwoli ułatwieniu obietnicy proroczej i mesyanicznej o zejściu się wszystkich narodów u stóp Syonu w Jerozolimie. Wszystkie te pojęcia mistyczne Hallewiego odnajdziemy niezadługo w Kabale. Dodać musimy, że księga „Kozari” odznacza się wykładem prostym, a jednocześnie i kunsztownym, dyalog ma żywy, a charakterystykę osób wyrazistą. Dla próby przytoczymy w przekładzie własnym, podług D. Cassela, wykład filozofa pogańskiego, który wyłania królowi Chazarów, pragnącemu wiedzieć, co się Bogu podoba, obowiązek doskonalenia się nstawicznego. Człowiek, posiadając rozum czynny i bierny, wówczas dopiero staje na wyżynach doskonałości aniołów, gdy „pozbywszy się wątpień i pojawiwszy naukę w jej znaczeniu prawdziwym”, zapewni tryumf rozumowi czynnemu nad biernym.

„Wówczas dusza człowieka doskonałego i rozum czynny stanowią jedność., a owa dusza wypoczywa w towarzystwie Hermesa, Eskulapa, Sokratesa, Platona i Arystotelesa, gdyż ci wszyscy i każdy, kto osiągnął swojej wyżyny, stanowiąc jedność z rozumem czynnym, istnieją na zawsze: I to się nazywa „upodobaniem boskiem” w znaczeniu przenośnym i przybliżonym. Staraj się o nie, dąż do prawdziwego poznania rzeczy, dopóki twój rozum nie stanie się z biernego czynnym. Krocź po drodze pobożnych w przymiotach i czynach,

gdyż oni pomogą ci do poznania prawdy, do wytrwania w postępie i w przejściu do rozumu czynnego. To cię zaraz doprowadzi do cnót wstrzemięźliwości, skromności, pokory i wszystkich przymiotów cennych, jak również do czci, którą oddajemy przyczynie pierwszej, nie dlatego, żeby jej upodobanie wyraziło się w łasce dla ciebie, lub żebyś gniew jej odwrócił, lecz żeby się upodobnić rozumowi czynnemu w dążeniu do prawdy, w określaniu każdej rzeczy w sposób właściwy i w ściśłym poznaniu tego, co stanowi ogół przymiotów rozumu. Skoro dosięgniesz do tego stopnia wiary, nie pytaj, jaką wyznajesz religię, jakie prawo i jaki sposób postępowania, jak się wyrażasz i jaki masz język, lecz albo sam sobie wymyśl prawo religijne, któreby cię prowadziło do pokory i do uwielbiania istoty najwyższej, tudzież kierowało obyczajami twemi i twego domu i twych poddanych, w przypuszczeniu, że w tym względzie pójdą za tobą i słuchać cię będą, lub też weź sobie, jako religię, prawa rozumu, które zebrali filozofowie, kierując źrenicę swoją i cel swój na czystość swej duszy."

O Jehudzie Hallewim, jako poecie, będziemy mówili w innym miejscu.

Chorągiew arystotelizmu rozwinął śmiało *Abraham ibn Daud* z Toledo, urodzony około 1110, a zmarły, jako męczennik, około r. 1180. Szczegóły jego życia nie są nam znane; to tylko pewna, że był autorem księgi historycznej *Sefer Hakabalah*, w której ocenił podania historyczne, oraz dzieła *Emunah Rumah* „Wiara szczytna”, w którym, rozwijając dalej filozoficzno-religijny proces myślenia swych poprzedników, zwłaszcza Saadii, usiłuje pod sztandarem Arystotelesa, a właściwie Alfarabiego i Ibn Siny, pojednać religię z rozumem. A. ibn Daud był zaciętym wrogiem Ibn Gabirola, którego „Źródło życia” stara się unicestwić swoją krytyką. Oto co pisze we wstępie do swej „Wiary szczytnej” (po dług Guttmana):

„Zajmowaliśmy się księgą S. J. Gabirola, w której jednak ten autor usiłuje rozwiązać jedyne zagadnienie filozoficzne i w dodatku nie przeznaczone specjalnie dla naszej gminy, lecz poświęcone przedmiotowi, obchodzącemu jednakowo wszystkich ludzi. Jest on prócz tego w jednej i tej samej

kwestyi tak rozwlekły, że gdyby przetopić w jakim tyglu zawartość „Źródła Życia”, pozostałaby z niej zaledwie część dziesiąta. Gabirol stara się ciągle wyprowadzać wnioski, nie pytając o to, czy przesłanki te są słuszne; zdaje mu się, że te przesłanki, o treści wymyślonej i wątpliwej, wystarczają zupełnie, jeśli im nada formę wniosku prawidłowego. Odczuwając jednakże ich wątpliwość, autor gromadzi dowód na dowodzie, jak gdyby z wielu dowodów nieprawidłowych można było wytworzyć jeden prawidłowy... Pomimo tego nie ganilibym tak bardzo tej książki, gdyby ona nie wywierała wpływu zgubnego na naszą gminę, jak o tem wie każdy, kto tę księgę studyował. Świadczy ona na jak niskim poziomie wiedzy filozoficznej stał autor, który w niej tak maca, jak człowiek chodzący wśród ciemności.”

Że Ibn Gabirol jest rozwlekły—to prawda, ale że Ibn Daud, stojąc na gruncie judaizmu, nie mógł zrozumieć autora piszącego dla całej ludzkości, a nie dla Żydów wyłącznie i dlatego znęca się nad nim—tego dowodzić nie potrzeba. Ciosy wymierzone przeciw Gabirolowi, który oddawna leżał w grobie, miały naturalnie uderzyć w zwolenników autora „Fons vitae”. — Tendencyjna krytyka Ibn Dauda — pisze prof. D. Kaufmann — przekonywa tylko wymownie o głębokich wpływach filozofii Ibn Gabirola, skoro w sto lat po jego śmierci wydała się ona krytykowi z Toledo przeciwniczką tak potężną jeszcze, że dla jej zwalczenia poświęcił swą księgę. Czy aby Ibn Daud, usiłując zburzyć system J. Gabirola, dźwignął w swej „Wierze szczytnej” jakąś budowlę samodzielną? Bynajmniej. „A. J. Daud — pisze Dr. Guttman, który poświęcił temu pisarzowi monografię wyczerpującą — nie był myślicielem o świeżej sile, nie kroczył samodzielnie drogami własnymi i nie wytworzył światopoglądu samodzielnego... wprowadził on tylko do żydowskiej filozofii religii zapożyczoną od Arystotelesa ścisłą systematykę, która się dalej wśród pisarzy żydowskich rozwijała”. Nie dość na tem. „A. i. Daud, pomimo rozgoryczenia z jakim wal-

czy przeciwko Gabirolowi, najbardziej uległ jego wpływom ze wszystkich filozofów religijnych w literaturze żydowskiej. On to pierwszy był przedstawicielem arystotelizmu, przepojonego idejami nowoplatońskimi, systemu, który od Majmonidesa był przez całe stulecia żywiołem panującym w żydowskiej filozofii religii."

Księga, pod tyt. „Wiara szczytna” składa się z 3 traktatów, zawierających 14 rozdziałów. We wstępie autor przedstawia swą księgę jako list, skierowany do przyjaciela młodego, który oddawna zwracał się do Ibn Dauda z prośbą o rozjaśnienie mu pełnego wątpliwości zagadnienia o wolnej woli człowieka. Gdy wszakże przyjaciel nie był zadowolony z odpowiedzi ogólnikowej, I. Daud postanowił wyjaśnić tę sprawę zawilą w związku z miarodajnymi idejami całego systemu naukowego, który też zawarł w swej „Wierze szczytnej.” Ibn Daud wychodzi z założenia, że jakkolwiek Objawienie dało judaizmowi wszystkie te prawdy, które na innej drodze mogły być zdobyte dopiero przez największe wysiłki człowieka w ciągu wieków; to jednakże nie uwalnia nas od obowiązku stwierdzania badaniami własnymi prawd objawionych. Podług Dauda błędem jest mniemać, że badawczość filozoficzna jest niebezpieczna dla wiary. Filozofia prawdziwa nie tylko nie odstręcza od religii, ale ją raczej wzmacniać powinna, zwłaszcza, że najważniejsze, zasadnicze nauki judaizmu są w harmonii jaknajściślejszej z filozofią prawdziwą. To też Ibn Daud uważa za obowiązek Izraelity myślącego uświadomić sobie ową harmonię, a gdyby się okazały jakieś sprzeczności pomiędzy wiarą a myślą, doprowadzić do ich wyrównania. Ibn Daud był do tego stopnia przeświadczony o potężnem paczeniu filozofii, panującej ponad wszystkimi naukami, że uważał za oznakę umysłu ograniczonego zajmowanie się wyłącznie jakąś nauką pojedynczą, bez uwzględnienia filozofii,

która jedynie wyjaśnić nam może wszystkie najwyższe zagadnienia, będące celem właściwym wszech nauk. Zgodnie z ideją powyższą I. Daud przy rozbiórce każdego zagadnienia wyczerpuje naprzód wszystkie motywy filozoficzne, a dopiero w dodatku oddzielnym harmonizuje nauki judaizmu z wynikami poglądów filozoficznych, przejawiając na każdym kroku gruntowną znajomość tak arystotelizmu arabskiego, jak i literatury biblijnej.

W I traktacie autor przedstawia rysy zasadnicze ontologii, t. j. nauki o bycie i psychologii. Mówi tedy, za Arystotelesem, o tak zwanych kategoriach, o substancji i jej przymiotach, o formie i o materji, o teorii stworzenia, o ruchu, o pojęciu natury, o pierwszej przyczynie ruchu, o pojęciu nieskończoności, o jedności duszy, która jest istotą niematerialną, wyższą u ludzi niż u roślin i zwierząt, nie przedbytową, nie wędrującą w metempsychozie, a istniejącą i w sferach niebieskich, będących istotami ożywionemi i myślącemi. W traktacie II Ibn Daud przedstawia naukę wiary, t. j. poddaje badaniu te zagadnienia, które w jego pojęciu stanowią właściwy rdzeń wiedzy metafizycznej, najżywotniejszy dla ludzi myślących, gdyż poznanie Boga stanowi cel najwyższy najwznioślejszych naszych wysiłków umysłowych. Jakoż rozprawia autor o Bogu, wywodząc jego istnienie z pojęć Arystotelesa ontologicznych i metafizycznych, t. j. z pojęcia o ruchu, przy którym Bóg, jako pierwszy *movens immobile*, panujący nad czasem i nad przestrzenią, musi być bezcielesny i nieskończony, tudzież z pojęcia bytu możliwego i koniecznego, które nas uczy, że ową istotą bytującą z konieczności, jedyną a prostą musi być Bóg. I. Daud dowodzi, że wszystkie przymioty Boga należy rozumieć negatywnie, oraz twierdzi, że pomiędzy jednością Boga a różnaitością świata bytują istoty pośrednie, przekazując wszechświatowi wpływającą z Boga

siłę ruchu i oddziaływania. Każda z 9 niebieskich sfer ożywionych ma nad sobą ducha sferycznego, który, będąc rozumem nie materyalnym, otrzymał w Biblii nazwę anioła. Dziesiątym duchem sferycznym jest *Sechel hapoël*, t. j. „rozum czynny,” panujący nad ziemią i wszystkim co ziemskie, a rozum ten, z którego wypływa dusza ludzka, przekształca rozum potencjonalny w rzeczywisty. Z owego „rozumu czynnego” wypływa natchnienie prorocze, a pogląd ten zjawia się poraz pierwszy u I. Dauda, który przytem twierdzi, że objawienie boskie spływa na proroków tylko w wyjątkowo ważnych okolicznościach życia ogółu, i że *owe w kształtach zmysłowych widzenia boskie, które niekiedy występują w duszy proroków, są tylko płodami fantazyi własnej, pozbawionemi wszelkiej rzeczywistości*. Poświęciwszy następnie jeden rozdział wykładowi o synonimicznych i metaforycznych nazwach istot wyższych, t. j. pojęciu Boga podług objawienia i filozofii, autor przechodzi do zagadnienia, które dało początek jego dziełu, t. j. do wolnej woli człowieka. Posłuchajmy jak autor rozumuje (w przekładzie naszym podług S. Weila):

„Wyjaśniłem ci już w 1-ej części, że jak Bóg stworzył pewne rzeczy i obdarzył je pewnemi cechami, np. człowieka—możliwością mówienia i jak powołał do bytu inne rzeczy, które pewnych przymiotów nie posiadają, np. kamień wiekuiście niemy—tak również stworzył przedmioty, obdarzone tylko *możliwością* zdobywania przymiotów. To wszakże bynajmniej niezasadnia jakiegoś braku w wiedzy boskiej. Bosą dwojakiego rodzaju możliwości. Naprzód prawdopodobieństwo, które płynie z niepewności naszej wiedzy. I tak: my, którzy mieszkamy w Hiszpanii, z daleka od Babilonii, nie wiemy, czy dziś król babiloński umarł, czy żyje; prawdopodobieństwo dla obu wypadków jednakie, nie mniejsze i nie większe tak dla jednego, jak dla drugiego, chociaż obiektywnie wypadek musi być pewny dla oka. Przytem więc Bóg tak wie napewno rzecz określoną i faktyczną, jak wie, że w tym miesiącu będzie miało miejsce lub nie będzie zaćmienie księżyca. Gdyż tylko niedoświadczony w astronomii oświadcza w tym wypadku, że

to jest możliwe; lecz ponieważ takie wydarzenie spoczywa na prawach, to musi jedno z dwu koniecznie nastąpić, a Bóg wie naprzód z całą ścisłością, co będzie. Takie zjawiska nie leżą już, nawet dla astronomów, w obrębie tylko możliwości, a tem mniej dla Boga. Ten rodzaj możliwości, który polega na niewiedzy, nie licuje z Bogiem. Przypisać Bogu wiedzę niezdecydowaną o mającym nastąpić w przyszłości wypadku da się jedynie przy drugim rodzaju możliwości, który dlatego tylko jest możliwy, ponieważ Bóg umieścił w danej rzeczy niestanowczość i tak ową rzecz stworzył, że ona podlega dwu przymiotom przeciwstawnym, jednemu lub też drugiemu. Gdyby jednak chciał ktoś zapytać twardo: jakto, miałby Bóg nie wiedzieć wszystkiego, co się stanie z człowiekiem w przyszłości? — to odpowiemy: to nie należy do niewiadomości. Bo gdyby chciano twierdzić, że wszystkie wypadki, podobnie jak zaćmienie księżyca, spoczywają na prawach naturalnych i albo koniecznie być muszą, albo się spełnić nie mogą, i że Bóg nie pozostawi możliwemu bytowi żadnego miejsca na wybór pomiędzy bytem a niebytem objawu, to przy takim przypuszczeniu, gdyby ono było uzasadnione, światby runął, społeczeństwaby zaginęły i nawet życie wieczne pozostałoby bez nadziei. Naprózno by człowiek orał, domy budował, rośliny sadił, zwierzęta hodował, kuł lance i miecze wyciągał do walki, albowiem już naprzód byłoby ściśle postanowione, co będzie, i naprózno byłby ktoś pobożnym, skoro jego szczęście lub niedola byłby naprzód zdecydowane, a to wszystko widocznie klóci się z prawdą. Bóg właśnie stworzył możliwość, jako możliwe, a wie z całą ścisłością tylko podmiotowo możliwe, ale przedmiotowo stanowcze. Nie wszystko bowiem, co człowieka spotyka, ma znaczenie zamierzonego losu boskiego, lecz są losy częścią zamierzone, gdyż Bóg, znając postępowanie każdego człowieka, udziela mu lub odejmuje według zasługi, częścią nieuplanowane, które jako powstające z wpływów natury mogą wypaść pożytecznie lub szkodliwie, w miarę tego, czy człowiek korzysta z natury mądrze lub głupio.”

Nakoniec 3-ci traktat „Wiary szczytnej” zajmuje się rozumem praktycznym, czyli etyką, nazwaną przez autora, podług Platona, leczeniem duszy, a mającą za cel swój główny urzeczywistnienie szczęśliwości ludzkiej. Filozofia praktyczna ogarnia, podług Ibn Dauda, *etykę właściwą*, czyli naukę o moralności; *ekonomikę*, czyli naukę o prowadzeniu domu, i *politykę*, czyli naukę o społeczeństwie i państwie. Uważając cnotę, zgodnie z Arystotelesem, za środek

prawidłowy między dwoma krańcami, Ibn Daud, idąc dalej za platońskim podziałem duszy na roślinną, zwierzęcą i psychiczną, czyli ludzką, wyprowadza z każdej trzy cnoty kardynalne i trzy występki. W pośrodku dwu krańców żądzy stoi *wstrzemięźliwość*, umiarkowanie; pomiędzy zwierzęcym nadmiarem zuchwalstwa i srogości, a martwością i lenistwem stoi cnota *waleczności*, ale właściwą cnotą duszy rozumnej, ludzkiej, jest *sprawiedliwość*, która zajmuje miejsce najpierwsze wśród wszystkich cnót. Między cnotami regulującymi nasz stosunek do współbliźnich naszych w pierwszym szeregu stoją: *łagodność, przebaczenie i abnegacja*. Ekonomia zajmuje się stosunkiem jednostki do otoczenia najbliższego, a więc wzajemnym stosunkiem rodziców, dzieci i małżonków, sług i niewolników. W tym dziale stoi autor na stanowisku Biblii i Talmudu. Takież samo stanowisko zajął Ibn Daud i w polityce, tj. w nauce o obowiązkach, stanowiących podstawę każdego społeczeństwa moralnego, które także opierać się musi na miłości bliźniego, umożliwiającą fałszywe miary i wagi, lichwę, fantowanie biednych i t.p. Koniec traktatu 3-go i całej księgi poświęcił autor zbadaniu praw ceremonialnych, którym w stosunku do nauki o wierze i do etyki wyznaczył stanowisko *podrzędne*. Taka jest zawartość „Wiary szczytnej”, którą to księgę, napisaną pod stanowczym wpływem Arystotelesa, Alfarabiego i Ibn Siny, obłócił autor w szatę niezbyt ponętą dla szerszego koła czytelników. „Doprowadzona do krańcowości krótkość i zawartość wyrażenia—pisze Dr. Gutman—wykład pozbawiony wszelkiego polotu i oparty jedynie na formach loicznych, język szorstki, a obfity w kunsztowne wyrażenia filozoficzne, utrudniają często nawet znawcom zrozumienie tej księgi.”

O Ibn Daudzie, jako o historyku, będziemy mówili na innym miejscu, tu zaś dodamy, że pisał on także i dzieła astronomiczne.

VII.

Literatura rabiniczna w Hiszpanii. Majmonides.

Zanim przedstawimy dalszy rozwój arystotelizmu w literaturze żydowskiej, musimy na chwilę cofnąć się wstecz dla przedstawienia zarysu literatury rabinicznej w szkołach hiszpańskich od zarania wieku X. Ibn Daud w swej „Księdze podań” zaznaczył, że „dzięki niebiosom i szczęśliwemu zbiegowi okoliczności przed wygaśnięciem gaonatu powstały szkoły w Hiszpanii”. Jakoż istotnie, wskutek warunków przyjaźniejszych Żydzi w Hiszpanii, „zbierając owoce walki duchowej w judaizmie wschodnim”, zdołali już w w. X, t. j. po poznaniu filozofów greckich w szacie arabskiej, oraz językoznawstwa i loiki, wprowadzić do literatury rabinicznej pierwiastki świeże, odżywcze. Pionierami jej byli nie tylko rabini z urzędu i godności, nietylko przedstawiciele uczelni, lecz także niezależni, a stojący wysoko ludzie bogaci z rodów znakomitych, którzy, uprawiając obok talmudyzmu przyrodoznawstwo, medycynę i filozofię i zajmując stanowisko zaszczytne jako poeci, lekarze i mężowie stanu, należeli duszą i ciałem do judaizmu rabinicznego, co im jednak nie przeszkadzało patrzeć krytycznie, a nawet szyderczo „na bezrozumne nadużycie studyów talmudycznych i na owych, podług satyryka Samuela Ha Nagida, *błaznów szanownych*, którzy nadawali ważność przesadną zewnętrznym formom i ćwiczeniom”. Na szczęście, literatura rabiniczna w Hiszpanii takich „błaznów” najmniej wydała; uczeni bowiem tego okresu usiłowali, podług Dr. Kaminki, wprowadzić światło i metodę do chaosu pism talmudycznych. Wszystkie te usiłowania dosięgły punktu szczytowego w Majmonidesie, najznakomitszej osobistości potalmudycznej, poczem literatura rabiniczna, karle-

jąc coraz bardziej, wraca do dawnej martwoty i jałowości. Co się tyczy języka, to rabini w krajach mahometańskich posiłkowali się chętnie, obok hebrajskiego, arabskim.

Pierwszym mężem, który w Hiszpanii położył wielkie zasługi dla literatury żydowskiej w ogólności, a zwłaszcza dla rabinicznej, był *Chasdai ben Izaak, ben Ezra, ibn Szaprut*, ur. około r. 915, a zmarły, podług jednych przedr. 970, podług innych około r. 990. Chasdai—pisze o nim w swej monografii F. Luzzatto—potomek wybitnej rodziny andaluzyjskiej, żył od lat dziecinnych w Kordubie, rezydencji kalifów Ommayadów, którzy panowali nad wielką częścią Hiszpanii. Oddany wcześniej studiom medycznym, był jednym z tych lekarzów, którzy się przyczynili do przełożenia na język arabski księgi Dioskorydesa o lekarstwach prostych. Ten przekład, będący u Arabów hiszpańskich w wielkiej cenie, zdobył Chasdajemu łaskę Kalifa Abdul-Ramana III, który, „pomimo ogólnej niechęci do żydów”, mianował go naprzód tłumaczem w sprawach państwowych, gdyż Chasdai znał między innymi i język łaciński, następnie kierownikiem finansów, a wreszcie przewodnikiem poselstw. Posiadając zupełne, a całkiem zasłużone zaufanie swego monarchy, Chasdai był nie tylko opiekunem swych współwyznawców uciśnionych, lecz także wielce wpływowym mecenasem literatury żydowskiej, „błogosławieństwem i światłem synów nauki”. Wysyłając do Sury znaczne sumy na utrzymanie gaonatu babilońskiego, sprowadzał ztamtąd jednocześnie pisma talmudyczne w licznych egzemplarzach, żeby podnieść studia rabiniczne w Hiszpanii. Potrzebując do tego nie tylko książek, lecz i mężów nauki, sprowadzał ze wszystkich krajów Żydów uczonych, opiekował się nimi i zachęcał do pisania dzieł w różnych kierunkach. Prócz wielu innych, sprowadził do Korduby znanych nam uczonych językoznawców: Menachema ben Saruka i Du-

nasza ben Labrata. Pomimo bogactw i stanowiska zaszczytnego, które zdołał utrzymać i za Alhakema II, Chasdai, nie czując się wcale szczęśliwym ze względu na ciężkie losy współbraci, rozproszonych po całym świecie, marzył ciągle o wyzwoleniu Izraela, o samodzielności państwowej dla swego ludu. To też dowiedziawszy się, że na Wschodzie dalekim istnieje żydowskie państwo Chazarów, wysłał do króla tej monarchii pismo obszernie, które stanowi dokument bardzo ciekawy. Ze względu, że przez czas długi kwestyonowano autentyczność tego listu, F. Luzzato zgromadził w swej monografii wszystkie dowody, stwierdzające wiarygodność owej odezwy Chasdaiego, w której ten dostojnik państwowy, ten bogacz i książę (*Nassi*) gmin żydowskich spowiada się pokornie królowi dalekiemu i nieznanemu ze swej tęsknoty, ze swoich cierpień w imieniu wszystkich współbraci swoich na tułactwie. Istnieje nawet i odpowiedź Chagana Józefa; czy wiarygodna, trudno dziś orzec z całą pewnością.

W liście swym Chasdai usprawiedliwia się na-przód ze swej śmiałości i tłumaczy ją nieszczęśliwym położeniem Żydów, skazanych na tułactwo; następnie opisuje szczegółowo Hiszpanię, która w języku świętym nosi miano *Sefarad*, oraz genalogię monarchy tego kraju; dalej wyjaśnia stanowisko swoje przy boku Abdul-Ramana; opowiada o trudnościach, jakie przewyciężyć musiał przy wysłaniu swego listu, przy czem prosi pokornie króla Chazarów, żeby raczył w odpowiedzi swojej wyjaśnić:

„Z jakiego szczepu król pochodzi, jaka forma rządu i jakie są prawa następstwa tronu; czy ten tron należy do danego szczepu, czy do jakiejś rodziny, zdolnej do rządzenia, czy też syn następuje po ojcu, jak to było u przodków naszych, gdy w swoim kraju mieszkali. Król raczy mnie także zawiadomić: jaka jest wielkość kraju, jego długość, szerokość, jego fortece i miasta otwarte, jego stosunki wodne i deszczowe, jak daleko sięga panowanie króla, jakie są jego wojska i ich dowódcy? Niechaj króla nie obraża moje py-

tanie o siłę wojska, boć ja pytam dlatego tylko, żeby się nacieszyć potęgą ludu świętego. Niech król raczy mnie także zawiadomić: jaka jest liczba prowincyj, nad którymi panuje, jaka wysokość podatków przez nie płacona, czy płacą dziesięcinę królowi, czy mój pan zawsze przebywa w stolicy. czy też podróżuje po obszarach swojego państwa, jak również czy niektóre wyspy, leżące w bliskości, już się nawróciły na judaizm? Co stę dzieje w domu bożym, z jakim narodem król wojuje, oraz czy wojna gwałci sabbat?" i t. d.

Po takich pytaniach wyczerpujących autor pisze dalej:

"Gdy dniami całemi mówią do nas ludzie: „każdy naród ma swoje państwo, a wy tylko nie macie własnego miejsca na ziemi", więc też zdumieni wielce, podnieśliśmy głowy swoje, skoro wieść nas doszła o państwie mojego pana i króla, o jego sile i potędze wojennej. Duch nasz zmarłych powstał, odwaga nasza odżyła, gdy owo państwo staje się nowym punktem oparcia. Oby ta wiadomość była dla nas w rzeczywistości źródłem nowej siły i oby przez to sława nasza wzrosła" i t. d.

W dobie Chasdajego ibn Szapruta okręt wojenny Abdul-Ramana III, płynąc morzem śródziemnym, schwycił statek handlowy z Włoch, na którym byli czterej żydzi, sprzedani w niewolę przez zdobywcę. Ów admirał—pisze Dr. Kaminka -- ani przypuszczał, sprzedając jeńców, jaką odda przysługę sprawie rozszerzenia talmudyzmu. Jakoż jeden z nich, Rabi Szemaria, sprzedany do Alaksandryi, założył w Egipcie szkołę rabinów; R. Chuskiel, zawieziony, jako niewolnik, do Kairwanu, stał się głową słynnej uczelni, której znaczenie podtrzymali syn jego R. Chananel i uczeń tegoż R. Nissim. Trzeci z niewolników, R. Mojżesz, dostał się wraz z młodym synem do Korduby, gdzie go współwyznawcy wykupili, nie wiedząc nawet, kim był ten cudzoziemiec. Gdy pewnego razu R. Mojżesz, zaszedłszy do uczelni w nędznym ubraniu, podczas wykładów R. Nathana, sędziego gminy żydowskiej, zadał mistrzowi takie pytanie, którego ten rozwiązać nie

mógł i gdy następnie sam pytający rozwinął jasno jakąś trudną kwestyę, R. Natan, ustępując ze swego miejsca, zawołał: „Już nie jestem sędzią w Kor-dubie;—ten mąż w odzieży podartej będzie odtąd mym nauczycielem, a ja jego uczniem”. I tak się stało. Wszystkie gminy hiszpańskie, a nawet i za-graniczne przysyłały uczniów do szkoły R. Mojżesza (zm. około 990), po którym jednak pozostały tylko „Odpowiedzi”, odnoszące się przeważnie do prawa cywilnego. Wszelako ani syn i następca jego R. *Chanoch*, który przewodniczył szkole do r. 1017, ani jego współzawodnik, *Józef ben Izaak ben Abitur*, prze-klęty, wygnany z Hiszpanii i zmarły w Damaszku, nie zdołali jeszcze wprowadzić studyów rabinicznych na nowe tory. Uczynił to dopiero najznakomitszy z uczniów R. Chanacha, *Samuel ha Nagid* (993—1055), który badania krytyczne, ustalone już w Babilonii przez Saadię i Samuela ben Chofni, w prowadził także i do Hiszpanii. Był to znakomity uczony, niepospolity mąż stanu i utalentowany poeta. Zaj-mując wysokie stanowisko ministra (*Katib*) króla Granady, był on opiekunem i krzewicielem litera-tury rabinicznej; kto tylko chciał się poświęcić ba-daniom Tory, mógł liczyć na wyjątkową hojność Samuela ha Nagida, który sprowadzał księgi z Sury, utrzymywał wielu kopistów, kazał sporządzać rękopi-sy dla biednych uczniów i podtrzymywał wszystkie szkoły w Hiszpanii, Afryce, Palestynie i Babilonii, biorąc przy tem udział osobisty, bardzo gorliwy, w dalszem rozwijaniu talmudyzmu. Napisał on me-todologię Talmudu babilońskiego, oraz przedsięwziął, podobnie jak Gaon Szerira, zebrać w jedną księgę wszystkich uczonych od czasów najdawniejszych aż do epoki własnej. Ocaloną część tego dzieła (*Mebo-ha Talmud*) przedrukowywano przy wielu wydaniach Talmudu. Prócz tego jest on autorem zbioru „po-stanowień halachicznych”, bardzo cenionych.

Od czasów Saadii przewodnicy szkół dążyli

do uproszczenia rozpraw halachicznych i do przedstawienia wyników w sposób możliwie prosty i mniej więcej krytyczny. Następcy R. Chuskiela w szkole kairwańskiej (1015 — 1055): R. Chananel, autor komentarzów do Talmudu, wyjaśnień do Pięcioksięgu i „Postanowień prawnych” (*Sefer Mikzooth*), tudzież R. Nissim ben Jakób ibn Szahin, autor „Klucza” (*Mafteach*) do Talmudu, usiłowali, z jednej strony, uczynić tekst tej księgi bardziej zrozumiałym, a system jej przejrzystszym, z drugiej zaś zgrupować w dziełach mniejszych krótkie halachoty. Ale dopiero uczeń tych mistrzów, urodzony w Afryce, pod Fezem, w r. 1013 i ztąd zwany *Alfasi'm* (*Izaak ben Jakób*), stworzył krytyczną księgę źródłową do halachy, ogarniającą prawie całą Gemarę babilońską. Ta księga, będąc wedle potrzeby parafrazą, wyciągiem, zestawieniem lub wyjaśnieniem halachy talmudycznej, stanowiła pomoc nieporównaną przy studiach rabinicznych owej epoki. Autor wprowadzając, wychodząc z Miszny, szereguje, dla zrozumienia ostatecznych wyników i niezbędne rozprawy z opuszczeniem żywiołów haggadycznych i sporów bezwartościowych, ale dodaje tu i owdzie własne uwagi, dokładne wyjaśnienia miejsc trudniejszych lub własne postanowienia. Zdobywszy na kulturze maurytańskiej — pisze I. Abrahams — poczucie porządku i systemu, poświęcił cały swój umysł Talmudowi, operując wyłącznie halachotami, czyli zawartością praktyczną prawa rabinicznego, dzięki czemu jego przewodnik do Talmudu przewyższył szybko wszystkie poprzednie dzieła tego rodzaju. Z powodu niepokojów w ojczyźnie i osobistych napaści musiał Alfasi uciec do Hiszpanii około r. 1088, a przyjęty z otwartymi rękami osiadł w Lucenie, gdzie, pracując jako naczelnik szkoły i pisząc odpowiedzi, umarł w r. 1103, uwielbiany przez ogół i opiewany przez poetów, pomimo, że miał też i przeciwników naukowych. Obok tego męża zasłynęło 4 innych

Izaaków: *Izaak ben Baruch Albalia* (1035 — 1094), „przyjaciół Tory i zwolennik nauki”, dostojnik z tytułem *Nassi* na dworze księcia Abulkassima Almutamida w Sewilli, astronom, znający język grecki, autor dzieła niewykończonego z wyjaśnieniami do „trudnych halachotów”; *Izaak ben Jehuda ibn Giat* (1030 — 1089), rabin z Luceny, także autor komentarzów i halachatów; *Izaak ben Reuben* z Barcelony, rabin w Denia, autor komentarzów do traktatu „Kethuboth” i wreszcie *Izaak* syn R. Mojżesza, zwany *ben Sichni*, następca R. Hai w gaonacie wschoonim, także autor pism halachicznych. Następcą Alfasięgo na rabinacie Luceny i uczniem jego najukochańszym był *Józef ben Meir ha-Levi ibn Migasz* (1077 — 1141), autor wielu „Odpowiedzi” i komentarzów p. t. „Zwoje tajemne” (*Megillat Setharim*). Uczniem tego mistrza był *Majmon ben Józef ben Izaak*, talmudysta, astronom i matematyk, autor komentarzów do Talmudu, dzieł o obrzędach i wyjaśnień do Pięcioksięgu, a nadewszystko... ojciec najznakomitszego ze wszystkich pisarzy literatury żydowskiej — Majmonidesa.

Mojżesz ben Majmon, zwany *Majmonidesem*, a po arabsku *Abu Amran Musa Obaid-Allah Alkortabi*, przyszedł na świat w Kordubie roku 1135 z rodu uczonych, który genealogią swoją sięga przez Judeę, księcia, kompilatora Miszny, aż do Dawida. Lubo stary Majmon, rozmiłowany w literaturze rabinicznej, musiał zapewne szczepić w sercu i umyśle swego syna kult dla Talmudu, to jednakże pozwolił mu czerpać i z tych źródeł wiedzy, z których wykwiła cywilizacja arabska, t. j. z pisarzy greckich. Jakoż młodzieniec wchłaniał gorliwie matematykę i filologię, przyrodoznawstwo i medycynę, logikę i metafizykę, t. j. wszystkie te nauki, które wchodziły wówczas w zakres wykształcenia liberalnego. Ze po takich studiach Majmonides musiał lgnąć bardziej do wiedzy greckiej, niż do Talmudu — to

rzecz zupełnie naturalna. Jakoż, pomimo wpływów ojca ortodoksyjnych, Majmonides był przede wszystkim filozofem. Gdy ojciec, tonąc w haggadzie i wierząc w aniołów, nie pragnął bynajmniej przekształcać Boga w abstrakcję, a proroków tylko w myślicieli; syn kojarzył wiarę z rozumem, pobożność prostą z badaniem śmiałym, cześć dla Boga ze swobodnym rozbiorem zagadnień etycznych oraz dogmatów religijnych. „Był on wierny i prawom boskim, złożonym w Biblii i rozumowi boskiemu w duszy ludzkiej”. Hasłem jego była „wiedza i służba, ale bez posłuszeństwa ślepego”. Niemniej jednak pod wpływem ojca Majmonides, zgłębiając starannie literaturę rabiniczną, poświęcił Talmudowi pierwsze swe prace. Gdy pod panowaniem fanatycznych Almohadów zapanowała nietolerancja w Hiszpanii mahometańskiej, gdy Żydzi byli zmuszeni albo ginąć śmiercią męczeńską, albo uciekać z kraju, albo przyjmować islamizm, Majmonides, nie zrywając w duszy z wiarą swych ojców, udawał muzułmanina, co mu później srodze wyrzucano. Pod wpływem ciężkich zmian losu – piszą D. Yellin i J. Abrahams w swej monografii najświeższej – Majmonides stał się i autorem i mężem stanu nie w zwykłym znaczeniu tego słowa, gdyż ani zajmował stanowiska dyplomatycznego ani piastował władzy politycznej, lecz w tem pojęciu, że myśl jego weszła w ścisłe stosunki z realnemi sprawami życia. Zmuszony do poruszania się w świecie ludzi, nie mógł utonąć w swym własnym świecie mistycznym, a to obcowanie z rzeczywistością bolesną przekształciło największego metafizyka żydowskiego wieków średnich w najpraktyczniejszego kodyfikatora zwyczajów i praw żydowskich. W tych czasach prób i doświadczeń Majmonides, będąc zaledwie 20-letnim młodzieńcem, powziął myśl skomentowania całego Talmudu babilońskiego. Zgromadziwszy bogaty materiał do tej pracy i idąc za swoim zmysłem praktycznym, Maj-

monides rozpoczął od wyjaśnienia tych traktatów Talmudu, w których przeważa halacha, t. j. prawo. Przed ukończeniem 23 lat życia ukończył on wyjaśnienia do kilku traktatów, ogarniających prawa świąteczne, małżeńskie, cywilne, kryminalne i dyetyczne, zaznaczając szczerze przy kwestyach niezrozumiałych, że ich „nie umie wyjaśnić”. Po tej pracy zabrał się Majmonides do wyciągnięcia z Talmudu jerozolimskiego halachotów praktycznych, a prócz tego napisał po hebrajsku krótką rozprawę „O kalendarzu żydowskim” (*Maar ha ibbur*), która stanowi jasną, naukową i systematyczną odpowiedź na pytanie jakiegoś przyjaciela. Mniej więcej w tym samym czasie napisał Majmonides książkę o logice (*Milloth Higgayon*), którą później Mojżesz Mendelsohn zaopatrzył w komentarz. Bezpośrednio po tych pracach Majmonides rozpoczął część pierwszą swej wielkiej trylogii t. j. „Komentarz do Miszny”. Gdy w studyach swoich nad Gemarą miał poprzedników, tu, na tem polu musiał torować nowe drogi. Miał on przed sobą cel praktyczny, t. j. chciał ułatwić początkującym badaczom Talmudu szybsze zrozumienie postanowień prawnych, przez zastąpienie niemilosiernej gadatliwości rabinów — zwartemi wyjaśnieniami. Ten komentarz, rozpoczęty w Hiszpanii, ukończył autor dopiero w r. 1168, t. j. wówczas, gdy po długiem tułactwie znalazł nareszcie siedzibę stałą i bezpieczną. Po 10 latach tułactwa na ziemi hiszpańskiej, pełnego niebezpieczeństw i udręczeń, stary Majmon postanowił opuścić Hiszpanię. Jakoż w towarzystwie córki i dwóch synów, Mojżesza i Dawida, popłynął do Maghrebu i osiadł w Fezie, gdzie cała rodzina musiała znów udawać muzułmanów. Gdy ojciec z synem Dawidem prowadzili handel, Mojżesz poświęcił się studjom nad teologią i medycyną, podtrzymując stosunki i z rabinami i z literatami muzułmańskimi, którym zawdzięczał gruntowniejszą znajomość nauk ścisłych

i filozofii. Przez 5 lat pobytu w Maghrebie Majmonides nie tylko zdobył wiedzę medyczną, ale także posunął naprzód swą pracę nad komentarzem do Miszny. Ale ojciec jego, widząc jak Żydzi, zmuszeni do podawania się za muzułmanów, coraz bardziej przywykali do islamizmu, który zaczęli utożsamiać z judaizmem, napisał w swej gorliwości religijnej, po arabsku, „List pocieszenia” (1160), zalecający Izraelitom emigrację z pod berła Almohadów do krajów bardziej tolerancyjnych i wytrwanie w wierze praojców. Wzmacniając wystąpienie ojca, które znalazło oddźwięk potężny, Majmonides napisał „Rozprawę o uświęceniu Boga” (*Maamar Kiddusz Haszem*), znaną także p. t. „List dotyczący apostazy” (*Iggereth Haszemat*). To pierwsze wystąpienie 25-letniego młodzieńca w szranki życia publicznego zjednało wielką powagę Majmonidesowi, który, przekonywając pseudo-muzułmanów, że nie przestali należeć do Boga izraelskiego i zachęcając ich do zerwania z dwulicowością, ocalił judaizm maghrebski od rozplynięcia się w islamizmie. Ale gdy muzułmanie, poznawszy prawdę, ustanowili inkwizycję, skazując na śmierć tych pseudo-muzułmanów (*anusim*), którzy powracali do judaizmu; gdy Juda ibn Szoszan już był zamordowany, a Majmonides ocalił życie tylko dzięki pośrednictwu przyjaciela muzułmańskiego, teologa i poety Abul Araba ibn Mojszy, stary Majmon, zabrawszy rodzinę, odpłynął nocą w r. 1155 do Palestyny, która wówczas była w rękach chrześcijańskich. Po zwiedzeniu Azji, Jerozolimy i Hebronu, podróżnicy, opuściwszy Palestynę, w której było zaledwie 1000 rodzin żydowskich, rozrzuconych po całym kraju, przybyli do Egiptu za panowania ostatniego z Fatymidów, gdzie istniały liczne kolonie żydowskie, mające swobodę zupełną pod własnym księciem (*Nagid*) i samorząd w sprawach wewnętrznych. Nagid egipski, podobnie jak egzylarch bagdadzki, po-

siadał szeroką władzę dyscyplinarną, skazywał winnych na grzywny i na więzienie, tudzież mianował rabinów i urzędników synagogi. Ale pośród żydów egipskich tego czasu karaici mieli przewagę, którą dopiero Majmonides zdobył dla rabbanitów dzięki swojej pojednawczości i łagodności w postępowaniu z karaitami. Pierwsze chwile pobytu Majmonidesa na ziemi egipskiej były bolesne. Stary Majmon umarł, a wkrótce potem młodszy brat Dawid, który kierował interesem finansowym rodziny, prowadząc handel klejnotami, zginął na oceanie Spokojnym, wraz z całym majątkiem. Oto jak pisał Majmonides w 8 lat po śmierci brata:

„Jest to najcięższa z klęsk, jakie mnie dotknęły. Jego mała córeczka i jego wdowa pozostały ze mną. Przez cały rok leżałem w łóżku, gnębiony gorączką i rozpaczą. Już wiele lat upłynęło od owej doby, a jednak i dziś jeszcze jestem w żałobie, gdyż niema dla mnie pociechy. Toż on rośł na kolanach moich; był bratem moim i wychowankiem; tułał się po świecie dla handlu, żebym ja mógł pozostać w domu i prowadzić dalej swe studia; był on biegły w Talmudzie i Biblii a znał też gruntownie gramatykę. Jedyną radością moją było patrzeć na niego. A on odszedł do siedziby wiecznej, pozostawiając mnie przygnębionego na obczyźnie. Ilekroć razy rzucę okiem na jego pisma lub na którą z ksiąg jego, serce mi się ściska i żal mój powraca. Umarłbym ze zgryzoty, gdyby nie Zakon, który jest moją rozkoszą, gdyby nie filozofia, która mi pomaga zapomnieć o srogim bólu.”

Po śmierci brata Majmonides porzucił handel, a żył z medycyny, która z czasem postawić go miała na wyżynach sławy i dostatków, a także miewał odczyty publiczne o kwestyach filozoficznych, pracując przytem nieprzerwanie nad komentarzami do Miszny, które wykończył dopiero w r. 1168 śród burz politycznych w Egipcie. Wskutek walki współzawodników o panowanie nad tym krajem Fostat (Stary Kair), nowa siedziba Majmonidesa, stolica Egiptu przez lat 300, był spalony do szczętu. Tu była słynna synagoga z biblioteką, z której resztkę

skarbów literackich złożono w znanej nam *Genizie* kairskiej. Majmonides napisał swe „Komentarze do Miszny” w języku arabskim p. t. *Siradž* („Światło”), ale część jej była już za życia autora przełożona na język hebrajski przez *Jehudę Charisiego* (1170 — 1230) p. t. *Maor*, czyli „Światło”. Dzieło to, do dziś dnia bardzo cenione przez hebraistów, wywarło wpływ wielki na teologię żydowską. Chcąc ułatwić początkującym zrozumienie Talmudu, autor każdą misznę, t. j. każde postanowienie prawne zaopatrzył w krótki komentarz, który zawiera wyjaśnienie wyrazów, ich treść i wynik rozpraw w Gemarze. Przy rzeczach trudniejszych do zrozumienia Majmonides umieszcza krótką przedmowę, wyjaśniającą znaczenie miejsca lub całego przepisu, oraz przytacza podstawę prawa z Pisma św. i rozwiązuje systematycznie w kategoriach rzeczy zawile. Jasność, metoda i symetria—oto—podług Graetza—strony dodatnie „komentarzów” Majmonidesa. Przy całym poszanowaniu tradycyi, autor nie uważa bynajmniej wszystkiego w literaturze rabinicznej za tradycyjne, wskutek czego, polegając nie na autorytetach bardzo wątpliwych, lecz na poczuciu sił własnych różni się nieraz z talmudycznym wykładem Miszny. Z drugiej strony Majmonides przywiązywał wielką wagę do żywiółów hagadycznych w literaturze rabinicznej, uważając je za źródła prawdy moralnej i filozoficznej. Dowodząc, że i w alegorycznych rozprawach Talmudu znaleźć można, gdy kto je pojął właściwie, sporo nauk głębokich, Majmonides rozróżnia trzy klasy czytelników i badaczy Talmudu:

„Jedni i to najliczniejsi—pisze Majmonides (w przekładzie naszym podług D-ra K. minki), przyjmują wszystko dosłownie, wcale nie przypuszczając, że pod niejednem tkwić może głębiej leżące znaczenie ukryte. Wówczas rzeczy nie możliwe poczytują niekiedy za rzeczywiste, a czynią to, niemając żadnego wykształcenia, żadnej wiedzy wyższej, nie mogąc dojść sami przez siebie do lepszego zrozumienia rze-



Mojżesz ben Majmon. (Majmonides).

czy i nie mając żadnego przewodnika, któryby ich poprowadził i rozbudził w nich ducha... Do tej klasy należą ubodzy duchem, na których głupotę patrzeć musimy z bólem i współczuciem... Przez Boga! ta klasa niszczy majestat Tory, zaciemnia blask jej; ona to czyni z nauki boskiej coś przeciwnego temu, czem być powinna. Jeżeli pismo wyróżnie twierdzi (5 Mojż. 4.6). „Narody, słysząc o tych wszystkich prawach, będą mówiły: zaiste naród to mądry, rozumny i wielki” — to ta właśnie klasa, zmieniając znaczenie wyrazów boskich, zmusi narody do wołania: „Zaiste, naród to głupi, bezrozumny i mały!” A największa w tem wina owych kaznodziejów publicznych, którzy wyjaśniają wielkie masy sentencji mędrców starożytnych, nie rozumiejąc ich wcale. Toż lepiejby było, gdyby o tych rzeczach milczeli, co, w myśl znanego wyrażenia (Hiob 13.5), byłoby im za mądrość poczytane, lub mogliby raczej wyznać otwarcie: my nic nie wiemy, co uczeni w danej sentencji wypowiedzieć chcieli i jak ją należy wyjaśnić... Druga klasa, do której także wielu należy, przyjmując również jak pierwsza, całkiem dosłownie i powierzchownie wyrazy mędrców i nie podejrzewając głębszej w nich idei, obraca proste znaczenie wyrazów w śmieszność; drwią z nich i szydzą, zarzucając uczonym wrzekomą bezmyślność ich wyrażań. Ci ludzie, uważając siebie za wykształconych grantownie, poczytują mędrców naszych za nieuków, za łatwowiernych, słabych na umyśle, idyotów, którzy nie mają pojęcia żadnego o świecie i wiedzy. Błąd ten ciąży najbardziej na medykach i astrologach, którzy, filozofując, poczytują siebie za nadzwyczaj mądrych, wykształconych i dowcipnych, gdy wistocie są oni dalecy od prawdziwej wiedzy ludzkiej, wobec uczonych i myślicielów prawdziwych. Są oni głępsi od ludzi tamtej kategorii... i to jest klasa przekłeta... Klasa 3-cia ogarnia bardzo nie wielu mężów... którym prawdziwa wielkość i wyżyna rozumu naszych mędrców jest jasna na podstawie sentencji, rozsia-nych w ich pismach, a dostatecznie wskazujących, że ci uczeni, stojąc na stopniu wykształcenia wyższego, odróżniali ze ścisłością loiczną to, co niemożliwe, od rzeczy sprawdzalnych i koniecznych. Ta klasa nielicznych uznaje, że mędrycy nadawali wyrazom swoim znaczenie jawne i ukryte.”

Możnaby zapytać: *cui bono* i dlaczego mędrycy żydowscy nadawali swoim wyrazom znaczenia podwójne, a raczej przyoblekali, jak chce Majmonides, znaczenie istotne w szatę częstokroć niedorzeczną? Czy dlatego, żeby powstała klasa ludzi „przeklętych”, drwiąca z owych pozornych, czy rzeczywi-

stych niedorzeczności, i żeby klasa ortodoksyjna miała kogo przeklinać?... A dalej, gdzie gwarancya, że ten komentator wyłowił prawdę istotną ze zdań zawitych i niedorzecznych, a nie ten drugi, trzeci lub dziesiąty?... Boć przecież „co głowa, to rozum!” Na te wszystkie pytania i wątpliwości Majmonides, pomimo swego rozumu, nie daje żadnej odpowiedzi, bo dać nie może, ale widoczną jest rzeczą, że uznając wykład alegoryczny i podnosząc jego znaczenie przygotowywał samego siebie do wzięcia udziału w paplaninie scholastycyzmu średniowiecznego i do założenia filozofii religii, opartej na podstawie synkretyzmu pomiędzy metafizyką grecką a objawieniem hebrajskie n.

Jakkolwiek nawoływania do cnoty i ostrzegania przed występkami znajdują się we wszystkich częściach „Światła”, czy „Oświecenia”, jak tłumaczą niektórzy, to jednakże największą liczbę rozważań moralnych zawiera komentarz do traktatu *Aboth*, poprzedzony rozprawą psychologiczną, która nosi nazwę „Ośmiu rozdziałów.”—Jest to najwymowniejszy objaw synkretyzmu pomiędzy hellenizmem a hebraizmem w średniowiecznej literaturze etycznej. Myśl żydowska przyobiekła się tutaj w formę helleńską. Jest to traktat o zdrowiu i chorobie duszy i o środkach, za pomocą których chorobę można przekształcić w zdrowie, w myśl sentencji greckiej, że „etyka jest medycyną duszy”, i zgodnie ze starożytnem pojęciem Miszny, żeby „wszystkie nasze czyny były spełniane ku chwale Boga.”

Oto jak autor prawi o skierowaniu sił duszy na jeden cel (w przekładzie naszym podług Dr. M. Wolffa, który wydał oryginał arabski „Ośmiu rozdziałów” z przekładem niemieckim):

„Jest rzeczą konieczną, żeby człowiek wszystkie siły swej duszy pobudzał do działalności, z umiarkowaniem rozumem, mając cel jeden przed oczami: pojąć, o ile to jest w mocy ludzkiej, Boga wszechpotężnego i szczytnego, t. j.

osiągnąć jego poznanie. Musi on dalej wszystkie swe czynności, usiłowania i wszystkie mowy swoje tak stosować, żeby prowadziły do tego celu, żeby w działaniach człowieka nie było nic bezcelowego... Powinien on np. przy każdym jedzeniu i picciu, przy obcowaniu z inną plecią, przy spaniu, czuwaniu, ruchu i spoczynku uwzględniać tylko zdrowie ciała ze względu na to, żeby dusza, mając swe narzędzia zdrowe i dobrze utrzymane, mogła swobodnie zdobywać wiedzę, tudzież przyswajać sobie cnoty moralne i umysłowe—wszystko dlatego, aby człowiek mógł osiągnąć cel swój powyższy. Zgodnie z tą zasadą, ma on nie tylko dążyć do rozrywek i wybierać to jedynie, co jest *najprzyjemniejsze* w jedzeniu, picciu i innych sposobach życia, lecz także poszukiwać *rzeczy najpożyteczniejszych*, bez względu na to, czy mu one przypadkowo przyjemne będą, czy nieprzyjemne. Powinien też ze względów *lekarskich* poszukiwać tego, co przyjemne, gdy np. cierpiąc na brak apetytu, usiłuje go wzmocnić kaskami pożywnymi i smacznymi, tudzież potrawami słodkimi. Powinien też przy usposobieniu ducha melancholicznem usuwać je przez słuchanie śpiewu i muzyki, przez spacer w ogrodach i budynkach pięknych, przez oglądanie pięknych obrazów lub coś podobnego w tym rodzaju, co rozwesela duszę, wyganiając z niej myśli melancholiczne. Obok tego powinien mieć przed sobą ten cel jedyny, żeby ciało uczynić krzepkiem; przy zdrowiu ciała zdobywać wiedzę, a przez nią, przez służbę cnotom i przez podtrzymywanie ciała ku przedłużeniu życia być w pogotowiu do poznania Boga, jako najwyższego celu, o ile on poznany być może. Traktowane z tego punktu widzenia leczenie prowadzi ku zdobyciu cnot, ku poznaniu Boga, ku zdobyciu szczęśliwości prawdziwej, zaś nauka i badanie tego leczenia jest jedną z czynności najdoskonalszych i bogobojnych, a porównać się nie da ze sztuką tkactwa lub ciesielstwa, gdyż przez tamto *odmierzamy* swe czynności *ludzkie*, które prowadzą do zdobycia cnot i do poznania prawdziwego."

Stosując w czwartym z „Ośmiu rozdziałów” doktrynę Arystotelesa o *środku* (μεσότης), tj. o mierze, będącej pięknością czynów, do etyki żydowskiej, Majmonides przedstawił wszystkie cnoty, jako stany środkowe, które nazywamy dzisiaj terminem francuskim *juste milieu*, ale swą listę cnot wyprowadził autor nie z metafizyki, lecz z Pisma Świętego. Idąc za pojęciami greckimi, że jak nasze ucho muzykalne tak i nasze poczucie etyczne zadowolić może

tylko harmonie, którą i cnota mieć musi, stając się pięknością w czynie, Majmonides uderzał ze słusnością niezaprzeczoną w krańcowość Żydów, która ich prowadziła nieustannie do wybryków w kierunkach najrozmaitszych, zarówno dobrych, jak złych, boć i krańcowość pietyzmu prowadzi cnotę do choroby. Ilustrując ten brak poczucia miary u Żydów ich pojęciami eschatologicznymi, Majmonides wypowiada wiele rzeczy głębokich we wstępie do traktatu „Sanhedrin”, z którego przytaczamy wyjątek w przekładzie własnym podług D-ra Kaminki:

„Wyjaśniacze Tory mają różne pojęcia o nagrodzie, której oczekują ludzie za wykonanie przykazań, i o karze, którą ponieść muszą za grzechy. Wykład tych rzeczy zależy od jasności rozumu, który u wielu jest całkiem ciemny, a nikt niema wyraźnego i stanowczego wyobrażenia o rzeczy. Można w tym względzie rozróżnić pięć kategorii. *Je-dni* pod swem zbawieniem, czyli przyszłą zapłatą, rozumieją raj, w którym ludzie, żyjąc bez żadnych trudów i wysiłków cielesnych, będą jeść, pić, mieszkać w domach wspaniałych, spać na łożach jedwabnych, pływać w potokach wina i zażywać innych rozkoszy tego rodzaju. Myśląc o karach piekła, wyobrażają sobie jakieś miejsce, w którym płonie ogień gwałtowny, pożerający ciała grzeszników wśród męk okropnych i cierpień. Wiele się o tem opowiada, a zwolennicy tych pojęć przytaczają, dla ich poparcia, cytaty z Talmudu i z Biblii. Jakoż są takie miejsca, które przy znaczeniu ich zwykłym i powierchownym zdają się usprawiedliwiać te pojęcia bądź częściowo, bądź też w całości. — *Druga* kategoria, widząc swe przyszłe zbawienie w dobie Mesjasza, który wkrótce ma przybyć, wierzy, że w swym czasie wszyscy ludzie aniołami się staną, że wszyscy będą wielcy, silni, potężni i panujący nad całym światem i że będą żyć wiecznie. Ziemia będzie im wydawała odzież gotową, chleb upieczony i inne rzeczy niemożliwe. Za największą karę dla człowieka uważają niebyt w owych dniach wspaniałych i wykluczenie ze współdziałania w owem szczęściu. I ci także opierają się na miejscach w Biblii i Talmudzie, które mniej lub więcej przemawiają za ich teorią. *Trzecia* kategoria wierzy, że zbawienie, nagroda, zasadza się na zmartwychwstaniu umarłych, że człowiek powróci z grobu, znów się połączy ze swą rodziną i już nie będzie

podlegał śmierci. Za karę uważają oni nie zmartwychwstanie. Dość liczne sentencye uczonych i Pismo św. zdają się to usprawiedliwiać. *Czwarta* kategoria twierdzi, że wykonywanie przepisów przynosi nagrodę szczęśliwości już w tem życiu, a mianowicie: spokój, dobrobyt materyalny, rzeczywistnienie naszych dążeń ziemskich, pomyślność kraju, pomnożenie dostatku, potomstwo, zdrowie, spokój i bezpieczeństwo królów izraelskich, *panowanie nad wszystkimi*, którzy nas gnębią. Karę stanowi, naturalnie, przeciwieństwo tych wszystkich rzeczy, a następuje wskutek odrzucenia Tory, jak to dzisiaj z nami się dzieje, gdy w rozproszeniu żyjemy. Pogląd ten opiera się na zawartych w księgach Mojżesza napomnieniach i na rozproszonych po całej Biblii opowiadaniach rozlicznych. Nakoniec *piąta* kategoria, najliczniejsza, usiłuje zespolic to wszystko, marząc o przyszłości, w której jednocześnie zjawi się Mesyasz, umarli zmartwychwstaną, a wszyscy, uczestnicząc w rozkoszach rajskich, będą jedli, pili i zachowają zdrowie na wieczność. Wszelako dziwną jest rzeczą, że nader nieliczni usiłują zrozumieć logicznie jądro rzeczy, zgłębić pojęcie szczęśliwości i zdać sobie sprawę, czy przy każdym z twierdzeń powyższych owa nagroda wymarzona jest rzeczywiście *dobrem najwyższem* i w jakim stosunku wartościowym stoi cel upragniony, jako skutek, do swej przyczyny. Naród, t. j. zarówno masy nieuków, jako też ludzie wykształceni, rozmyśla raczej o tem jedynie, w jaki sposób urzeczywistnią się te rzeczy w szczegółach. Czy umarli powstaną nago, czy w odzieży? Czy będą nosili te same szaty mogilne, te same suknie, pstre, haftowane i wyszywane, w których byli złożeni do grobu, czy też po zmartwychwstaniu będą mieli jakąś inną osłonę? A gdy Mesyasz przyjdzie, czy będą wówczas bogaci i ubodzy, silni i słabi, czy też nie?... Lecz ty, czytelniku tej księgi, rozważ tylko ściśle porównania, które przytoczę, a zrozumiesz jasno, co ja o tem myślę. Wyobraź sobie, że przyprowadzają małego chłopca do szkoły. Idzie tu przecież o najwyższe dobro dla ucznia, bo o jego udoskonalenie. Wszelako chłopiec jeszcze za młody i za głupi, ażeby zrozumiał to dobro, o którym dla niego pomyślano, żeby ocenił korzyści, które osiągnąć może z udoskonalenia własnego. Ponieważ nauczyciel jest rozumniejszy, musi więc zachęcić wychowanka do nauki takimi rzeczami, które dzieciak uważa za cenne i za przyjemne. Mówi tedy do ucznia: „Czytaj, dam ci za to orzeszków, fig i miodu” i chłopiec czyta gorliwie nie dlatego, żeby już w książce zasmakował lub uznał czytanie za rzecz dobrą, lecz tylko w oczekiwaniu na słodczye i smakołyki, które mu w nagrodę przyobiecano i które mają wartość daleko większą, niż cała nauka. I owszem, ona jest męką dla niego, którą znosi dla tego tyl-

ko, żeby osiągnąć cel upragniony, t. j. orzech lub piernik. Później, w miarę wzrostu ucznia i nagroda musi być większą... w końcu zaś, gdy uczeń jest duży i już się na drobne podarunki wziąć nie da, Rabbi tak go zachęca: „Ucz się, żebyś został przełożonym, sędzią, żeby cię ludzie szanowali i wstawali przed tobą, jak przed tym, lub przed tamtym”. Jakoż młodzieniec uczy się, ażeby wstąpić na wyżyny, gdyż celem jego jest wtedy cześć i sława ze strony ludzi. *Wszystko to jest brzydkie*, ale konieczne przy zwykłej ograniczoności rozumu ludzkiego, który, uważając za cel zdobywania wiedzy całkiem co innego niż *wirdzę samą*, stawia sobie pytanie: dlaczego mam dążyć do wiedzy? i nie znajduje celu innego, prócz zewnętrznych zaszczytów... Tymczasem nasi mędrzy dowodzą, że zajmowanie się nauką boską nie powinno służyć ani ambicji naszej, ani chciwości zysku; że nie mamy z niej czynić źródła dochodu ku zaspokojeniu naszych potrzeb życiowych. Celem dążenia do prawdy jest tylko poznanie samej prawdy, a Tora jest prawdą; celem poznania przykazań, jest ich wykonywanie... Więc nie powinniśmy nietylko w dążeniu do wiedzy, lecz także i przy służbie bożej, przy wykonywaniu przykazań, oczekiwać na jakąś nagrodę... To jest dążnością naszej Tory i nauki naszych mędrców; przeoczać ją lub lekcewazyć może tylko głupiec lub obłąkany.”

Bardzo to pięknie, ale cóż poradzić, skoro owi „głupcy i obłąkani” znajdują zawsze i w Biblii i w Talmudzie — jak Majmanides sam stwierdza — dowody bardzo wyraźne ku stwierdzeniu swoich nadziei!... Dawanie owych obietnic było, podług autora, ustępstwem koniecznym dla ludzi przeciętnych, którzy są niezdolni do pobożności czystej, potrzebując bodźców specjalnych, jak dzieci w szkole. To ustępstwo było tylko środkiem do celu, a celem owym—dojście do takiej egzaltacji duchowej, w której miłość cnoty będzie jedyną pobudką do czynienia dobrze, a ideał nasz urzeczywistni się w doskonałym poznaniu prawdy boskiej, gdyż błogosławieństwo wiekuiście zasadza się na doskonałej łączności duchowej z Bogiem. Te wszystkie wywody doprowadziły Majmonidesa do sformułowania 13 fundamentalnych zasad judaizmu: 1) Wiara w istnienie Stwórcy; 2) Wiara w jego jedność; 3) Wiara w jego bezcielesność;

4) Wiara w jego wieczność; 5) Wiara, że wszelkie nabożeństwa i uwielbienia tylko się należą jemu jednemu; 6) Wiara w prorocstwo; 7) Wiara, że Mojżesz był największym z proroków; 8) Wiara w objawienie prawa Mojżeszowi na Synai; 9) Wiara w niezmienność prawa; 10) Wiara, że Bóg zna czyny człowieka; 11) Wiara w nagrodę i karę; 12) Wiara w przyjście Mesjasza; 13) Wiara w zmartwychpowstanie umarłych. Większa część Żydów przyjęła te artykuły wiary bez żadnych zastrzeżeń. W dogmatach powyższych, na które pozwolił sobie pierwszy Majmonides, uderzają przedewszystkiem dwa punkty: o nagrodach i karach, które autor uznał za niegodne moralności wyższej, i o niezmienności praw, będącej dziwołagiem wobec Talmudu, który przecież przekształcił z gruntu prawa biblijne. Że tolerancya nie była cnotą Majmonidesa, świadczą jego słowa, w których narzuca współwyznawcom swoim „obowiązek nienawidzenia i tępienia tych Żydów, którzyby pozwolili sobie odrzucić którykolwiek z powyższych artykułów wiary.”

Gdy pod panowaniem Saladyna, którego lekarzem przybocznym był Majmonides, Żydzi korzystali z wszelkich przywilejów i dobrobytu, wręcz inaczej działo się w Jemenie, gdzie Żydzi, srodze prześladowani, musieli dla ocalenia życia przyjmować islamizm lub uciekać. A gdy w dodatku jakiś entuzyasta żydowski ogłosił się zwiastunem Mesjasza, który niezadługo miał przybyć, co zwiększyło terroryzm mahometański, Majmonides, na zapytanie jednego z przedstawicieli żydowstwa w Jemenie, co czynić należy, odpowiedział „Listem do Południa” (*Iggereth Teman*), znanym także jako „Brama nadziei” (*Petah Tikvah*), napisanym po arabsku, a trzykrotnie tłómaczonym na hebrajski. Było to posłanictwo nadziei, w którym autor dowodzi, że prześladowania są pewnego rodzaju daniną obecności Boga w obozie izraelskim. „Narody, zazdroszcząc

nam posiadania praw, walczą nie z nami, lecz z Bogiem” — pisze Majmonides. Izrael był atakowany w trojkiej formie: mieczem Nebukadnezara i Tytusa, czarem hellenizmu, a wreszcie przez chrześcijaństwo i islamizm pod maską nowych objawień. Ostatni atak był najsubtelniejszy, ponieważ objawienie na Synai było uznane za prawdziwe, lecz zastąpione innym. Otóż Majmonides przestrzega Jeminitów przeciwko zamianie ciała żyjącego, z krwi i mięsa, na posąg piękny, ale martwy, podobny do wzoru żyjącego, lecz pozbawiony serca i duszy. „Prześladowania — prawi dalej Majmonides — nigdy



Portret Majmonidesa, odbity fotograficznie z ryciny w dziele *Thesaurus Antiquitatum sacrarum* Ugolina.

nie ustana, wszelako Izrael nie może być zniszczony.” Gdyby nawet wszystkie cudy Jezusa były dowiedzione, nie może on być Mesyaszem dla Żydów, gdyż „judaizm nie opiera swej prawdy na cudach, lecz na fakcie historycznym objawienia na Synai.”

Tu już logika zawiodła Majmonidesa podwójnie. Jeżeli judaizm nie opiera się na cudach, to powinien wykluczyć i objawienie na Synai, które przecież, ze względu na osobistą rozmowę Boga z Mojżeszem, należeć musi do cudów *par excellence*. Z drugiej strony, jeżeli cudy czynione przez Jezusa nie

mają dowodzić jego charakteru Mesyasza, to cóż będzie z owym Mesyaszem oczekiwanym przez Żydów, który przecież bez cudu nie zdoła zwyciężyć wszystkich ludów świata i zmusić ich do wyznawania judaizmu?!... Usiłując swym listem wzmocnić ducha Żydów uciśnionych, autor woła do nich „bądźcie silni!”, krzepi ich wiarę w przyjscie Mesyasza, które jednak nie może być naprzód obrachowane, poczytuje prześladowania za próbę wiary i miłości, i wreszcie tak kończy:

„A więc, o bracia nasi z domu Izraela, rozproszeni po krańcach ziemi, wzmacniajcie siebie nawzajem: wielki — małego, garsteczka — tłumi i podnoście głos swój w wierności, który was nigdy nie zawiedzie i który obwieści światu, że Bóg jest jednością, niepodobną do wszystkich innych jedności; że Mojżesz jest jego prorokiem, który z nim rozmawia i że on jest mistrzem wszystkich proroków i najdoskonalszym ze wszystkich; że prawo od pierwszego wyrazu do ostatniego było podyktowane przez Boga Mojżeszowi; że nic z niego odwołać nie można, nic zmienić, nic dodać, ani też ująć i że żadne inne prawo, prócz tego, nigdy nie wyjdzie od Stwórcy”.

I znów Majmonides zagalopował się w nie-logiczności! Boć jeżeli prawo mojżeszowe nie może podlegać najmniejszym nawet zmianom, to na jakiej podstawie prawa talmudyczne są obowiązujące i święte?... Bądź co bądź, list Majmonidesa rozszedł się szybko po świecie, wywarł potężne wrażenie na Żydów, rozszławił szeroko imię autora i skierował ku niemu tysiące pytań, na które Majmonides odpowiadał listami własnoręcznymi. Tych odpowiedzi, nieraz bardzo ciekawych, przechowało się dużo, zwłaszcza w Genizie, a należą one do późniejszego okresu życia Majmonidesa, t. j. do czasu, gdy Majmonides był lekarzem prywatnym wezyra Alfazela, około r. 1185.

Zostawszy w r. 1177 urzędowym naczelnikiem Żydów w Kairze, Majmonides ustanowił radę duchowną, złożoną z 9 członków i pracował gorliwie

nad wykorzeniem karaizmu, przygotowując jednocześnie dzieło olbrzymie, którego szkielet konturowy ogłosił naprzód p. t. arabskim *Kitab Aszariah* (hebr. *Sefer ha - Mizwoth*). W księdze tej autor postanowił ustalić zasadnicze prawa Mojżeszowe, wpływające z Pięcioksięgu, w przeciwstawieniu z późniejszymi przepisami rabinicznymi. Zgodnie z tradycją, naliczono tych praw mojżeszowych 613, t. j. 365 negatywnych i 248 pozytywnych. Ową zasadę ustalił naprzód palestyński rabin *Simlai* w III w., ale dopiero w VIII w. *Szymon Kahira*, autor *Halachot Gedeloth* wyliczył te 613 praw i lista jego utrzymała się aż do epoki Majmonidesa, który w swej nowej liście zbudował prawa obrzędowe na podstawie 9 twierdzących przepisów mojżeszowych, a mianowicie: istnienia Boga, jego jedności, obowiązku kochania go, obawiania się go, służenia mu w modlitwie, jednoczenia się z nim, przysięgania na jego imię, naśladowania jego przymiotów i święcenia jego imienia. Majmonides, grupując zasady ogólne i podporządkowując im szczegóły, usiłuje wysunąć na plan pierwszy duchową stronę judaizmu, ale, niestety, prawom ceremonialnym nadaje tę samą świętość, co prawom boskim i etycznym.

Otóż tę „*Sefer ha Mizwoth*” umieścił Majmonides później na czele księgi *Miszneh Torah* „(Deuteronomium”, czyli „*Ręka silna*” *Jad chasaka*), która była drugim olbrzymim dziełem Majmonidesa w jego olbrzymiej trylogii. Nad tą ukończoną w r. 1180 kodyfikacją zupełną praw biblijnych i rabinicznych, oraz religii, obejmującą 14 ksiąg o tysiącu rozdziałach, pracował autor przez lat 10.

Oto zawartość ksiąg: 1) Wiedza o Bogu i czei boskiej, o prorocत्वie, o moralności, o wykształceniu, o bałwochwalstwie i pogaństwie; 2) O miłości, to jest o ceremoniach, związanych z miłością Boga, tudzież o zwyczajach i modlitwach synagogałnych; 3) O czasach, t. j. o sabbacie i dniach świą-

tecznych; 4) O kobietach; 5) O świętości; 6) O przysięgach i ślubach; 7) O zasiewach; 8) O służbie w świątyni; 9) O ofiarach; 10) O czystości; 11) O uszkodzieniach; 12) O kupnie i sprzedaży; 13) O sądach 14) O sędziach, t. j. Synhedryonie i o królach.

Z powyższego widać, że Majmonides nie krępował się porządkiem traktatów talmudycznych, lecz rozczłonkował zawartość księgi zgodnie z własnym systemem filozoficznym. Źródłami autora były: Miszna, obie Gemary, Sifra, Tosefta, oraz podania jego nauczycieli. Księgę tę napisał Majmonides w języku Miszny, t. j. w nowo-hebrajskim, odstępując często od talmudycznych sposobów wyrażenia i krocząc przy wykładzie, oraz wyjaśnieniu niektórych przepisów, drogami własnymi. Do kręgu swych roztrząsań wprowadza autor wszystko bez wyjątku, co do jego czasów rozbierane było w dziełach halachicznych, a mówi nawet i o tych prawach, które na wygnaniu wyszły z użycia, i o zwyczajach, które powstały dopiero po epoce talmudycznej. Natomiast Majmonides pomija w Talmudzie takie mniemania, które były oparte na zabobonach, a zwłaszcza na obawie przed demonami. Rozpraw i sprzeczności nie uwzględnia; nazwisk prawie nie wspomina i, podług zasad podaniowych, z poglądów sprzecznych wybiera powszechnie przyjęte i miarodajne. Ze Majmonides pragnął, aby dzieło jego zastąpiło Talmud i wszystkie pisma halachiczne, świadczy przedmowa następująca, którą tłómaczymy podług dra Blocha:

„Zbadawszy wszystkie te księgi, postanowiłem wydożyć krótko a ściśle ze wszystkich dzieł to, co trwałe i wyjaśnione w dziedzinie rzeczy zakazanych i dozwolonych, nieczystych i czystych, żeby podanie ustne, wolne od wszelkich sprzeczności, było dla wszystkich łatwe do ogarnięcia. Staralem się o to przedewszystkiem, żeby nikt z pragnących poznać prawa izraelskie nie potrzebował ksiąg innych, żeby to dzieło stanowiło dokładny zbiór wszelkich urządzeń, zwyczajów i postanowień od Mojżesza aż do zamknięcia Gemary wraz z późniejszemi wyjaśnieniami Gaonów. Dlatego

też nazwałem to dzieło *Miszneh Thorah* („Powtórzenie nauki”), albowiem po przeczytaniu Biblii można przeczytać tylko moją księgę, żeby bez uwzględniania wszystkich dzieł pośrednich poznać całkowicie podania ustne“.

Wszelako Majmonides nie szereguje praw pojedynczych w sposób suchy i bezduszny, albowiem, niezależnie od całych rozdziałów, poświęconych przedmiotom filozoficznym i etycznym, nawet ścisłą halachę, nawskróś formalistyczną, ożywia wstępami przejrzyściemi i wysłowieniem zajmującym. O ile, podług Graetza, Talmud jest labiryntem, w którym nawet przy pomocy kłębka Aryadny nie łatwo znaleźć drogę, o tyle *Miszneh - Thorah* posiada dobrze obmyślany plan zasadniczy ze skrzydłami, halami, apartamentami, komnatami, które cudzoziemiec przejść może bez przewodnika. Czując, że judaizm był blizki utonięcia w szczegółach, Majmonides usiłował, z jednej strony, usystematyzować te szczegóły, z drugiej zaś skojarzyć je z zasadniczymi wymaganiami judaizmu przy usunięciu tych wszystkich gładzeń talmudycznych, z którymi nie mógł przecież sympatyzować autor, posiadający gruntowne wykształcenie filozoficzne. Ale to właśnie było kamieniem obrazy dla ortodoksów rabinicznych, którzy, rozmiłowani w pustej i bezdusznej gadaninie obskurnych mistrzów talmudycznych, pozwalającej na kazuistyczne wynaturzanie prawa, zgodnie z celami osobistemi, nie mogli pogodzić się z systematycznym dogmatyzmem księgi Majmonidesa. Wiedząc, że Żydzi, oddani są całem jestestwem swoim dyalektyce talmudycznej, która im nie pozwalała zasilać umysłu rzeczami poważniejszymi, Majmonides, w złudnej nadziei usunięcia Talmudów z użycia, przygotował ich ekstrakt, t. j. kodeks religijny judaizmu, wolny od balastu opowiadawczego, hiperbolicznego, dydaktycznego i baśniowego, ogołocony z mnóstwa przesądów i zabobonów. Ale zamiar ten, oparty na motywach szlachetnych, rozbił się o krótkowzroczność

rabinów, którzy, stawiając Talmud ponad Biblię, poczytywali każde jego słowo za mądre, święte i niezastąpione. — *Miszne-Tora* ma tylko znaczenie teologiczne: jedynie księga jej pierwsza *Sefer Hamada* o poznaniu człowieka, przedstawia pewien interes dla filozofów.

Rozpoczynając swój kodeks religijny od metafizyki monoteizmu, Majmonides pisze: „Podstawą podstaw i filarem mądrości jest poznanie, że istnieje Byt pierwiastkowy, który powołał do bytu wszystkie stworzenia, gdyż poznanie tej rzeczy jest przykazaniem pozytywnem i zasadą wielką, na której opierają się wszystkie rzeczy”. Bardzo ciekawy jest pogląd autora na oczekiwanego przez Żydów Mesyasza:

„Nie myśl, że król Mesyasz będzie czynił cuda, tworzył rzeczy nowe, wskrzeszał umarłych, lub coś podobnego jak sobie głupcy opowiadają; nic z tego nie będzie. R. Aki-ba, jeden z największych uczonych Miszny, był giermkim Bar Kochby, którego i on i jego uczeni współcześnicy poczytywali za króla Mesyasza, dopóki nie był zabity za grzechy, co wykazało, że nie był Mesyaszem prawdziwym. Mędracy nie żądali od niego żadnych znaków, ani żadnych cudów. Nauka nasza, wraz z jej przepisami i prawami uznała tę wieczną prawdę, że nic nie może być dodane i nic po za siłą ustanowione; a kto czyni *to*, lub też nadaje nauce inne znaczenie, lub prawa przekształcić usiłuje—tego należy traktować jako kłamcę, oszusta i zdrajcę praw. Gdyby więc powstał król z rodu Dawida, któryby ducha swojego zwrócił ku Torze i, jak praojciec Dawid, spełniał przykazania zarówno nauki piśmiennej, jak ustnej, tudzież zniewolił wszystkich Izraelitów do życia podług Tory, do jej utrwalenia, to można go uważać za Mesyasza”.

Ze jednak takie zdobycze idealne nie mogłyby zadowolić Żydów nawet w dziedzinie religii, przeto Majmonides do powyższego ustępu dorzucił jeszcze *skromny* warunek, któremu zadość uczynić musi przyszedł król Mesyasz, jeśli zechce uchodzić za prawdziwego:

„O ile działalność jego będzie miała *wynik szczęśliwy*, o ile *zwycięży on narody otaczające*, odbuduje świątynię i zgromadzi Izraelitów rozproszonych, wówczas dopiero nie będzie żadnej wątpliwości że to jest Messyasz prawdziwy. Gdyby jednak *opuściło go szczęście* i uległ w walce, w takim razie nie byłby to ten, który nam, podług obietnicy, miał być zesłany, lecz byłby, jak każdy inny z królów pobożnych, z rodu Dawida, którzy pomarli i którego mógł Stwórca zesłać, ażeby wielu doświadczył”.

Nie potrzeba zapewne wyjaśniać, że taki Messyasz Majmonidesa, ogołocony z charakterem posłannika bożego, który powinienby chyba zbawić ludzkość całą, a nie rzekomych faworytów, jest bohaterem nawskroś politycznym i nie ma z religią nic wspólnego.

Pomimo niechęci ortodoksów, która zresztą nie odrazu wybuchła, „kodeks” zdobył bardzo szybko sławę olbrzymią w całym świecie żydowskim. Setki pisarzy zawodowych pracowały nad kopiowaniem dzieła, nie mogąc nastarczyć zamówieniom naglącym ze wszystkich krajów, zamieszkałych przez Żydów od Hiszpanii do Indyj, od źródeł Eufratu i Tygrysu do Jemenu, od Prowancyi do Anglii. O ile specjaliści oceniali dzieło ze stanowiska techniczno-prawnego, o tyle ogół rozkoszował się księgą, w której Majmonides, „niby za dotknięciem czarnoksiężnika potężnego, otworzył wszystkim naościę zapieczęto-owane dotychczas podwoje przybytku prawa”. „Miszne—Tora”—pisze hebraista Schiller Szinessy—stała się odtąd areną walk nieskończonych, lubo, na szczęście, bezkrwawych, a jest do dzisiaj placem turniejowym dla całej rzeszy talmudystów. W setkach foliałów literatury rabinicznej, napisanych od owej pory, wciągano do rozprawy, sztucznie czy naturalnie, *Rambom* ¹⁾, który nie schodzi nigdy z ust rabi-

¹⁾ Tak nazywano powszechnie tę księgę od imienia autora.

nów. *Sefardim*, t. j. żydzi hiszpańscy, przyjęli „kodeks” z zastrzeżeniami, ale gminy izraelskie w Arabii, zwłaszcza w Jemenie, stanęły jak mur przy „kodeksie”, pograżając Talmud w zapomnienie. Najnieawastniej patrzyli na nową księgę tacy dostojnicy judaizmu, jak *Resz-galuta* (Książę wygnańców) w Persyi, albowiem autokratyzm i „nieomyślność” Majmonidesa mogłyby podkopać całkiem ich powagę i uczynić zupełnie zbytecznymi wszystkich urzędników judaizmu, czyniących dobre interesy na chaotyczności i dwulicowości Talmudu. Ale opozycja potężna przeciwko Majmonidesowi wybuchła dopiero po jego śmierci, o czem niezadługo pomówimy. Tu dodać jeszcze potrzeba, że najdawniejsze wydanie drukowane „Miszne—Tora” ukazało się bez miejsca i daty we Włoszech około r. 1480; następna edycja wyszła, w Soncino, r. 1490, a dalsze 7 wydań w Wenecyi. Częściowo księga ta była tłumaczona i na inne języki.

Tymczasem wśród pracy niezamordowanej, pośród kadzidelbałwochwalczych i zgrzytów krytycznych, Majmonides, przeświadczony, że „lepiej unikać głupców niż ich zwyciężać” i lepiej „nauczać żądnych nauki, niż rozpraszać siebie na zwyciężanie półgłówków”, zabrał się do napisania 3-go dzieła wielkiego, które wywołała przyjaźń z Józefem Akninem, jednym z pozornie nawróconych na islamizm Żydów w Magrebie. Pozostawszy wiernym judaizmowi w głębi duszy Aknin, pod wpływem potężnym dzieł Majmonidesa, spieszy do Kairu, żeby usłyszeć żywe słowo z ust mistrza. Jakoż po wzajemnem poznaniu blizkiem związał się pomiędzy nimi stosunek tak serdeczny, że Majmonides pewnego razu rzekł do przyjaciela: „Gdybym nie miał na świecie nikogo, prócz ciebie—świat byłby mi pełnym”. A lubo wkrótce Aknin musiał przenieść swoją siedzibę do Aleppo, to jednakże węzeł przyjaźni pomiędzy „ojcem” a „synem” przetrwał do śmierci. Otóż dlatego Aknina, ku

rozjaśnieniu w duszy przyjaciela wielu wątpliwości religijnych napisał Majmonides w r. 1190 trzecią i najciekawszą księgę swej trylogii p. t. *Dalâtal al Hairin*, t. j. „Przewodnik dla zbłąkanych”, przełożoną z arabskiego na hebrajski, jeszcze za życia autora i pod jego kierunkiem, przez Jehudę ibn Tibbona p. t. *More Nebochim*. Znakomity przekład francuski tego dzieła wraz z oryginałem i objaśnieniami wydał S. Munk.

Majmonides napisał swe dzieło, jak to we wstępie zaznacza, nie dla mas szerokich, ani też dla ludzi, którzy albo posiadają znajomość nauk badawczych w małym stopniu, albo też wcale ich nie znają, ograniczeni jedynie do wiedzy ściśle talmudycznej, lecz „dla swoich towarzyszków myśli w wierze i w badaniach, którzy dzielając z nim razem jednakie poglądy filozoficzne i religijne, muszą koniecznie doświadczać tych samych także wątpliwości.” Majmonides przedstawił w swem dziele nie jakiś zamknięty w sobie system filozoficzny, t. j. „nie filozofował dla filozofii”, lecz usiłuje zbudować religijną księgę wychowawczą, któraby wyjaśniła, jeśli nie wszystkie, to najważniejsze kwestye religijne i rozwiązała wątpliwości, dręczące jego uczniów z siłą nieprzepartą. Wykład Majmonidesa obraca się stale około tej osi: wyjaśnić ciemności judaizmu i rzucić snop światła na alegorye prorocze. Ze zaś w przekonaniu autora najwyższą obok Mojżesza potęgą umysłową był Arystoteles, przeto Majmonides usiłował, z pomocą wielkiego Stagiryty, szarmonizować judaizm z filozofią, t. j. stwierdzić pierwszy przez drugą. O ile tę samą próbę czynił w starożytności Filon, przy pomocy platonizmu i stoicyzmu, o ile w średnich wiekach pierwszy Saadia operował w tym kierunku nowo-platonizmem, o tyle Majmonides, dla osiągnięcia tych samych celów, zbratał się z filozofią Arystotelesa. Ogólny charakter systemu tych pisarzy jest jak najściślej dogmatyczny, wszyscy bo-

wiem wychodzą z zasady, że prawda boska, złożona w Starym Testamencie, jest niewzruszona, wszyscy oni rozwijają swoje poglądy religijno-filozoficzne w ścisłym związku z Biblią, wyrażając to przekonanie zasadnicze, że filozofia nie powinna i nie może zaprzeczać treści Pisma Świętego, które ukrywa prawdę najwyższą, lecz może tylko wyjaśniać ją i stwierdzać. Podług tych pisarzy, filozofia zajmuje bardzo poważne, ale drugorzędne stanowisko wobec teologii, która jest nauką właściwą, a wobec niej wszystkie inne nauki mają tylko znaczenie prope-deutyczne. Majmonides tedy postanowił w swym „Przewodniku Zbłąkanych” „wykazać to samo za pomocą praw rozumowych, co podaje prawo boskie drogą tradycji”, czyli „uzasadnić postanowienia prawne przy użyciu metody spekulacyjnej”, t.j. badawczej. Metoda owa zasadzała się tak u Filona, jak i u Majmonidesa, na alegorycznym znaczeniu tekstów biblijnych, które wykazać miało zgodę filozofów z Pismem Świętem, oba ci bowiem pisarze rozróżniają przy wyjaśnianiu Biblii znaczenie wyrazu zewnętrzne, proste i wewnętrzne t. j. ezoteryczno-alegoryczne, które im pozwala na niekrepowaną niczem swobodę egzegietyczną dla skojarzenia Biblii z filozofią. „Przewodnik zbłąkanych” składa się ze wstępu i trzech części, z których 1-a ma 76, druga — 48 i 3-a 54 rozdziały.

We wstępie autor przedstawia uczniowi cel dzieła: wyjaśnienie wyrazów jednoznacznych, metaforycznych i dwuznacznych w księgach proroczych; tudzież wyjaśnienie alegoryj, któremi się prorocy posługiwali. Dalej autor dowodzi, że ludzie są mniej lub więcej zdolni do zrozumienia tajemnic boskich; wyjaśnia, dlaczego są przedstawione w formie alegoryi, mówi o różnych gatunkach alegoryi i zaleca czytelnikowi, żeby nie poprzestał na zrozumieniu każdego rozdziału z osobna, lecz usiłował, za pomocą

rozważenia i skombinowania szczegółów, zdać sobie sprawę z ich całokształtu.

Po tym wstępie Majmonides wkracza w dziedzinę językowej egzegiezy biblijnej dla wykazania, że pojęcie Boga w judaizmie jest czyste i wyższe ponad wszelkie określenia zmysłowe, t. j. dla wyrwania zgruntu wszelkich wyobrażeń antropomorficznych, do których dawało powód fałszywe pojmowanie obrazowych i alegorycznych sposobów wyrażenia w Piśmie Świętem. Następnie rozprawia autor o przymiotach i rozlicznych imionach boskich, a podawszy w krótkim zarysie historią powstania scholastyki i jej poglądy kosmologiczne, rozwinięte w duchu Arystotelesa, Majmonides odtwarza 12 argumentacyj zwolenników kalamu, 7 ich metod, któremi dowodzą stworzenia świata i bytu Boga, 5 metod, używanych przy dowodzeniu jedności Boga, i 3 metody, któremi dowodzą bezcielesności Boga. Stworzywszy sobie w ten sposób grunt odpowiedni dla wzniesienia na nim swojej budowli filozoficznej, autor w części 2-iej wkracza w dziedzinę suchej scholastyki, która, podług słów Munka, przedstawia najwięcej trudności dla komentatora i dla tłumacza, a najmniej powabu dla czytelnika. Otóż po wykazaniu w końcowych rozdziałach części 1-iej wszelkich dziecinnych subtelności uczniów Kalamu, którzy napróżno usiłowali rozwiązać najwyższe zagadnienia religijne i filozoficzne, Majmonides zamierzył w swej części drugiej ustalić te same prawdy na podstawie trwalszej. Jakoż przedstawia on w tej części swego „Przewodnika” istnienie Boga jedyne, nie ujętego w granice czasu i przestrzeni; bytów nie materialnych, za których pośrednictwem Bóg stwarzał i utrzymuje, co stworzył; powstanie świata z wolnej woli Boga; objawienie i natchnienie prorocze. Wyprowadziwszy z zasad perypatetyków najważniejsze dowody istnienia, jedności i bezcielesności Boga i podawszy krytyce pogląd Arystotelesa na odwieczność

materyi, autor rozwija, na podstawie doktryn perypatetytów arabskich, teorię istot pośredniczących między Bogiem a światem, t. j. *inteligencyj odrębnych*, usiłując wykazać, że te doktryny są w zgodzie z Biblią i z tradycją żydowską, które nadają tym inteligencyjom miano *malakh* (anioł). Liczba ich odpowiada liczbie sfer niebieskich, a te dadzą się sprowadzić do 4-ch sfer głównych, których inteligencye są przedstawione w tradycyi żydowskiej przez *cztery legiony aniołów*. Cztery żywioły świata podksiężycowego są pod wpływem tych 4-ch sfer i ich inteligencyj, które rozlewają się na ten świat ziemski za pośrednictwem *umysłu czynnego*, powszechnego, ostatniego z inteligencyj odrębnych. W sporze najcięższym pomiędzy religią a filozofią o początek świata Majmonides, nie mogąc się zgodzić na odwieczność materyi, zgodnie z twierdzeniem perypatetyków, stoi twardo przy pojęciach biblijnych i utrzymuje, że lubo stworzenie świata *ex nihilo* nie może być dowiedzione, ma jednak więcej prawdopodobieństwa, niżeli inne teorye. Przyjmując stworzenie „z niczego”, nie potrzebujemy obawiać się o jego koniec, lub o jakąkolwiek zmianę w prawach natury, stosowanych przez Boga na wieczność. Chwilowemi przerwami w tych prawach natury są cudy, jako wyjątki, przewidziane naprzód przez Boga i umieszczone w tych prawach od początku istnienia. Proroctwo jest spotęgowaniem bezwzględnych umysłowych i moralnych zdolności człowieka, które doszedłszy do najwyższej doskonałości i wzmocnione przez pewną siłę wyobraźni, wprowadzającą człowieka w stan ekstatyczny, czynią nas, już za życia, zdatnymi do związku doskonałego z *intellektem czynnym*. Rozprawiając szeroko o stopniach proroctwa i jego oznakach, autor dowodzi, że prawo, objawione Mojżeszowi, jest najdoskonalsze, trzyma bowiem środek pomiędzy nadmiarem a brakiem, a jest dalekie od wszelkiej przesady i ułomności.

Ustaliwszy w części 2-jej swego dzieła podstawę filozoficzną dla pierwszych 9-ciu artykułów wiary, wyliczonych w komentarzu do Miszny, Majmonides w pierwszych 7-miu rozdziałach części 3-jej, która jest ze wszystkich najciekawszą, powraca jeszcze do prorocstwa, usiłując wyjaśnić misję Ezechiela za pomocą kosmologii perypatetyczno - aleksandryjskiej. Następnie autor, przechodząc do pogodzenia opatrności i wszechwiedzy boskiej z wolną wolą człowieka, rozwija naprzód teorię o pochodzeniu zła moralnego i fizycznego. To zło nie wypływa z Boga, choć on jest twórcą materji, gdyż ona tylko jest złą siedliskiem. Wypływa ono z ciemnoty człowieka, któremu materja paraliżuje poznanie dobra najwyższego, t. j. Boga. Człowiek zresztą jest tylko atomem we wszechświecie i nie może być ostatecznym celem stworzenia; jeśli więc dotyczą go klęski, których ani przewidzieć ani uniknąć nie zdoła, to fakt ten nie powinien bynajmniej przeszkadzać mu do uznania w stworzeniu dobra bezwzględego, gdyż wszystko wypływa koniecznie z *mądrości* i z *woli* bożej. Wszystkie teorie starożytne i mahometańskie o wszechwiedzy Boga i wolnej woli człowieka Majmonides odrzuca, dowodząc, że jedynie prawdziwą jest teoria proroków i doktorów żydowskich, przyjmująca wolną wolę człowieka w znaczeniu najbezwzględniejszym, jakkolwiek autor nie przeczy, że teoria ta, z powodu ograniczoności umysłu naszego, jest dla nas tak dobrze niezrozumiała, jak i sama istota Boga. Przechodząc do wyjaśnienia celu przykazań boskich w ogólności, autor, między innymi, usprawiedliwia niektóre przepisy praktyczne, mniej godne Mojżesza, zwyczajami starożytnych ludów wschodnich, które Mojżesz, ze względu na ducha epoki, musiał uwzględnić. Zresztą, podług Majmonidesa, praktyki religijne są tylko ćwiczeniem, które nas umacnia w obowiązkach moralnych i w bojaźni bożej, a prowadzi do życia kontemplacyjnego i do

prawdziwego poznania Boga. Od celu tego dalecy są ludzie pobożni, którzy, praktykując przykazania, znają Boga tylko przez tradycję, bez rozważania jego istoty. Po za nimi idą mężowie mniej lub więcej biegli w badawczości filozoficznej, lub też zdolni do wyosobnienia się z pośród ludzi i zabiegów światowych. Najbliżsi ostatecznego celu człowieka są ci, którzy umieją wnieść się do prawdziwej miłości Boga i dojść do połączenia z nim za pomocą *intellektu czynnego*. Inteligencya ludzka potężnieje z wiekiem, gdy ogień żył wygasa, a człowiek, który przeszedł wszystkie stopnie przygotowania i pragnie gorąco połączenia z Bogiem, doświadcza wówczas dopiero radości najwyższej, gdy dusza jego ma być wyzwolona z więzów cielesnych i dojść do wiekuistej kontemplacyi Boga, od którego już jej nie oddzieli żadna zasłona. Posłuchajmy, w jaki sposób Majmonides rozumuje o stosunku Opatrzności do człowieka:

„Teraz przedstawia mi się uwaga bardzo ważna, za pomocą której mogą być usunięte pewne wątpliwości i która ujawni nam pewne tajemnice metafizyczne. Wyłożyliśmy w rozdziałach o Opatrzności, że ona czuwa nad każdą istotą inteligentną, zgodnie z miarą tej inteligencyi. Wskutek tego, człowiek o percepcyi doskonałej, którego inteligencya nie przestaje nigdy zajmować się Bogiem, jest zawsze pod strażą Opatrzności. Ale człowiek, który, pomimo percepcyi doskonałej, pozwala swej myśli w pewnych chwilach nie zajmować się Bogiem, znajduje się pod strażą Opatrzności tylko w owych chwilach, gdy myśl jego jest nim zajęta, a podczas innych zajęć Opatrzność opuszcza człowieka. Wszelako nie opuszcza go ona tak samo, jak tego, który nigdy nie myśli, lecz tylko słabnie, gdyż człowiek o poznaniu doskonałym nie posiada w chwilach swych zajęć światowych umysłu *w czynie* i jest tylko inteligentny *en puissance prochaine*, podobien pisarzowi zdolnemu w chwili, gdy nie pisze. Otóż ten, kto nigdy nie zajmuje swej myśli Bogiem, jest podobien człowiekowi, pogrążonemu w ciemnościach, który nigdy nie widział światła... Ten zaś kto poznaje Boga oddając się całkowicie temu przedmiotowi swej myśli, jest podobien człowiekowi, otoczonemu światłem słonecznym. Wreszcie ten, kto myśli, a jest zajęty, podobien w chwili swych

zajęć temu, kto znalazłszy się we dnie pośród mgły, nie odbiera promieni słońca z powodu chmur, tamujących światło. Otóż dlaczego zdaje mi się, że ci wszyscy z pośród proroków, lub z pośród ludzi pobożnych i doskonałych, którzy byli dotknięci jedną z klęsk świata, doświadczali ich tylko w chwili zapomnienia o Bogu, a wielkość ich nieszczęścia była zależna od trwałości tego zapomnienia lub od marności rzeczy, którą byli zajęci. A jeżeli tak jest rzeczywiście, to rozumowanie powyższe rozstrzygnęło wielką trudność, która skłoniła filozofów do zaprzeczenia temu, że Opatrzność boska czuwa nad każdym człowiekiem indywidualnie i do upodobniania (pod tym względem) osobników ludzkich z osobnikami innych gatunków zwierząt, albowiem na poparcie swej teorii filozofowie przytaczają ten dowód, że nawet ludzie pobożni i cnotliwi doświadczają także klęsk ciężkich."

Majmonides nie tylko w „Przewodniku dla zbłąkanych”, lecz i w swych pracach poprzednich zajmował się kwestyami filozoficznymi w tem przekonaniu, że Pismo Święte jest nietylko przewodnikiem naszego postępowania, lecz także zawiera, pod osłoną alegoryczną, istotę prawdy metafizycznej. A jeżeli Żydzi wogóle zatracili poczucie tej metafizyki, to dlatego, że „gdy barbarzyńcy, pozbawiwszy Żydów ich posiadłości, położyli kres ich nauce i literaturze i zabili ich mędrców, ciemnota musiała stać się udziałem Izraela.” Wszelako nie należy karmić tłumów metafizyką, która dla ludzi nieprzygotowanych odpowiednio tak jest niestrawna, jak zbyt obfity i zbyt ciężki pokarm dla dzieci. Ze metafizyka, lubo zawsze godna umysłów głębszych, jest i dla nich pokarmem ciężkim a niestrawnym, bo nie dającym w swych hipotezach fantastycznych zadowolenia rzeczywistego, świadczą, między innymi, i rozwiązania metafizyki Majmonidesa, które „bardzo ciekawe ze stanowiska historycznego, nie mogą zadowolić ani teologów, ani filozofów dzisiejszych”, tak jak zadowolić nie mogły i uczonych owego wieku. Bądź co bądź, Majmonides był erudytą niezwykłym i myślicielem niepospolitym, który, podług trafnego wyrażenia D-ra Joela—*vollständig seine Zeit*

in sich aufgenommen hat und widerspiegelt. Jako teolog racjonalny przejawiał on w swej egzegizie biblijnej śmiałość na owe czasy zdumiewającą, np. w usprawiedliwianiu przepisów pokarmowych względami higienicznymi lub w odmawianiu ofiarom znaczenia podnioslejszego, a jako filozof perypatetyczny złożył nie mniejsze dowody niezależności swego umysłu. Jeżeli nagina często teksty biblijne do wymagań filozofii swojego czasu, ma też odwagę uwolnić się z jarzma tej ostatniej, o ile pojednanie wydało mu się niemożliwe. Bo trzeba zaznaczyć, że Majmonides, lubo uchodzi za typ racjonalisty żydowskiego, jest niewątpliwie i mistykiem w swoim ogólnym pojęciu Biblii, w swej metodzie wykładu tekstów biblijnych, w formie swego nauczania i wreszcie w kilku punktach swojej doktryny.

Dawne mniemanie, że Majmonides był nade wszystko perypatetykiem, a potem dopiero teologiem żydowskim, nie jest zgodne z rzeczywistością; uczony ten bowiem był, podług słusznej uwagi Carpe'a, nade wszystko Żydem, a *aristotelicien par surcroit*. Biblia pozostała dla niego, jak i dla wszystkich teologów żydowskich, jedynym źródłem prawdy; lecz ponieważ z drugiej strony, Arystoteles był, podług niego, także wogóle prawdziwy; przeto Majmonides postanowił pogodzić go z Biblią, jako z niewyczerpaną kopalnią wszelkich wiadomości, ale tak głęboko ukrytą, że ten tylko dobrać się może do jej skarbów, kto umie pod znaczeniem pozornem odnaleźć znaczenie tajemne Pisma Świętego. Biblia — podług Majmonidesa — to „studnia ukryta w wielkiej głębini, a rozwiązanie liny, która pozwala z niej czerpać, jest możliwe tylko przy wyjaśnieniu alegoryi, oraz jednej alegoryi przez drugą.” Porównywa on Biblię do jabłka złotego w siatce srebrnej o oczkach nadzwyczaj delikatnych. To jabłko o dwu obliczach ma jedną stronę zewnętrzną, piękną, jak srebro i każdemu wpadającą w oko, drugą wewnętrzną,

piękną jak złoto, lecz widoczną tylko dla ludzi patrzących bardzo uważnie. To też Majmonidesowi nie idzie w „Przewodniku” o szerzenie pojęć filozoficznych, lecz o pokierowanie tymi, którzy „błąkają się”, pojmując alegorye biblijne w ich znaczeniu pozornem i fałszywym. Jakoż „Przewodnik” zawiera nie mało przykładów alegoryzmu mistycznego. W oczach Majmonidesa metafizyka, a nawet fizyka, która do niej prowadzi, są naukami tajemnymi. Metafizyka jest celem ostatecznym nauk, a wykładana być może tylko przez zagadki i alegorye. Oto-czywszy metafizykę potrójnym wałem nauki (logika, matematyka, fizyka), Majmonides pokrywa samą nawet naukę zasłoną coraz gęstszą, przedstawiając uczniowi swemu tylko jej żywioły najprostsze, a w dodatku rozproszone i pomieszane z przedmiotami innymi, żeby zaszkodzić ich jasności, t. j., żeby prawdy z nich wydobyte kryły się zaraz, przechodząc przed oczami, jak błyskawice. Wskutek tego Majmonides nigdy nie wkracza w sam rdzeń przedmiotu, *il l'effleure seulement* i w dodatku z prawdziwym niepokojem umysłowym. Mówiąc o widzeniu Ezechiela, pisze: „To, co ja mniemam, jest tylko wnioskiem zwyczajnym i moją opinią osobistą. Nie miałem o tem objawienia boskiego, któreby mnie uświadomiło, co rzeczywiście znaczy *Merkaba*; być może, że jest inaczej, że chciano powiedzieć coś innego.” Po wykładzie księgi Hioba dodaje: „Gdy dobrze zrozumiesz te rzeczy, przekonasz się, że tylko przez pewien rodzaj *natchnienia bożego* odnalazłem te wszystkie ideje. .” „Wszelako po tym rozdziale nie spodziewaj się usłyszeć odemnie ani jednego słowa w tym przedmiocie, gdyż wszystko, co było możebne powiedzieć o tem, już powiedziane, a nawet *zapędzitem się w tym przedmiocie nadto zuchwale*”... „Jest granica, po za którą rozum ludzki już nie może.” Z badaniem filozoficznem to tak, jak „ze spojrzeniem materialnem, które nie może przejść pewnego pun-

ktu, a gdy kto forsuje oczy, osłabia je." Boga wynosi Majmonides w krainę tak niedostępną duchowi ludzkiemu, że nie dopuszcza najmniejszych ustępstw dla pojęć antropomorficznych i nie pozwala na żadne przymioty Boga pozytywne, a z pośród imion jego wyróżnia znany nam tetragram, który sam jeden odnosi się do istoty Boga. A jakkolwiek to imię pochodzi właśnie od pierwiastka *wh* = być, to jednakże Majmonides odmawia mu wszelkiej etymologii i woli raczej otoczyć go jakąś tajemnicą. Sfery niebieskie mają duszę, t. j. swą własną zasadę, podług której odbywają ruchy, a ścisłość tego ruchu Majmonides przypisuje złożonemu w nich przez inteligencję najwyższą pragnieniu, które każe im dążyć do tej inteligencji. Mają one również i umysł, za pomocą którego pojmują ideję, będącą przedmiotem tego pragnienia; ten przedmiot—to Bóg, i tylko w tem znaczeniu powiedzieć można zgodnie z prawdą, że Bóg nimi porusza. Bóg jest tedy celem ostatecznym ruchu sfer, a tkwiąca w nich dusza—to *causa efficiens* tego ruchu. Skoro jednak ruch ten jest jednostajny i zamknięty w granicach niezmiennych, przeto nie należy owego pragnienia, ożywiającego sfery niebieskie, pojmować jako pragnienie w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz jako świadomość swej konieczności i poddania się dobrowolnego owemu prawu, które nimi rządzi. Majmonides przytacza mniemanie filozofów, podług których 10 jest sfer i wskutek tego 10 inteligencji odrębnych. Naprzód jest 9 sfer właściwych, które otaczają wszystko, t. j. sfery gwiazd stałych i 7 planet, 10-a, zaś stanowiąca „intellekt czynny”, przewodniczy innym w przejściu z możliwości do czynu. Ta ostatnia inteligencja jest tem dla świata narodzin i śmierci, czem każda inteligencja oddzielna dla swojej sfery, to znaczy, że za jej wpływem dobroczynnym nasz świat istnieje. Bóg więc oddziałuje na świat w sposób następujący: czynność boska „wylewa się, wy-

pływa z Boga na inteligencye” podług porządku kolejnego, inteligencye zaś, po odebraniu tego, „wylewają dobrodziejstwa i światła” na ciała sfer niebieskich, a sfery „rozlewają siły” na świat narodzin i gnicia. Wszechświat w swym całokształcie tworzy tylko jedno indywiduum, całość ożywioną i organiczną, która ma kształt sferyczny. Jak człowiek, lubo złożony z części różnych, stanowi jedno indywiduum, tak samo wszechświat, lubo ogarnia w swym całokształcie sfery, żywioły i wszystko, co jest złożone, stanowi jedną całość, mającą za środek kulę ziemską, wokoło której mieszczą się w kołach dośrodkowych woda, powietrze, ogień i żywioł piąty—eter, będący tworzywem ciał niebieskich. A jak w człowieku istnieje zdolność rozumowa, jemu właściwa, która kieruje całością, tak i we wszechświecie jest coś, co kieruje wszystkim, co nadaje organowi głównemu zdolność ruchu, a to coś — to Bóg. Mówiąc o dobrem i złem i o celu życia ludzkiego, Majmonides wygłasza poglądy, graniczące z jednej strony z ascetyzmem, który jest wręcz przeciwny judaizmowi zasadniczemu, z drugiej zaś przechodzi w rodzaj ekstazy umysłowej. Ponieważ wszelkie zło pochodzi z materji, a wszelkie dobro z formy, przeto człowiek, skłaniając się do formy, spełnia cel życia, t. j. łącząc się z intelektem czynnym, jako źródłem wszelkich form, wypełnia wolę swego Stwórcy. Taki człowiek uważa potrzeby materialne tylko za konieczność warunków bytu ludzkiego. Znosi on je z bólem i ze wstydem, nie myśli i nie mówi o nich, ograniczając możliwie ich wymagania; w przeciwnym razie grzeszy przez najlepszą część samego siebie, t. j. przez formę, a grzech ten jest cięższy od grzechu rzeczywistego, który brudzi tylko zewnętrzną stronę jego natury, tak, jak cięższą jest rzeczą obciążać trudem człowieka wolnego niż niewolnika. Celem najwyższym życia jest zdobycie poznania Boga i wskutek tego rozmyślanie o wszystkich rze-

czach, które mogą pomóc temu poznaniu. Ta idea o Bogu powinna być nie owocem wyobraźni naszej, lecz ideją czystsza, zdobytą przy pomocy umysłu, nie bezpośrednio przez miłość, lecz przez doskonałość, która jest podstawą miłości. Zdobywszy tę doskonałość, człowiek powinien zajmować nią ustawicznie myśl swoją i szukać samotności, o ile ona jest korzystna dla jego rozmyślań o Bogu. Wszystkie przepisy religijne pomagają ludziom pośrednio lub bezpośrednio do wytrwania w myśli o Bogu; ideałem człowieka jest nieustanne obcowanie z Bogiem przez umysł, a życie z ludźmi tylko przez ciało. Ten stan najwyższy był udziałem patryarchów i Mojżesza. Gdy w mistycyzmie zwykłym miłość stanowi spoiwo pomiędzy człowiekiem a Bogiem, u Majmonidesa na plan pierwszy występuje rozum, który jedynie, podług niego, unieść może człowieka w sfery najwyższe, zostawiając po za nim skorupę ciała i serce. Jest to mistycyzm żydowski o charakterze racjonalnym, mistycyzm rozumu i nauki.

„Przewodnikiem Zbłąkanych” zamknął Majmonides swoją działalność literacką, ostatnie bowiem 14 lat życia poświęcił wyłącznie pracom zawodowym, jako Nagid gminy żydowskiej i jako lekarz dworski. Przykrość, jakiej doświadczył Majmonides ze strony najsurowszego oponenta swego, Gaona z Bagdadu, złagodziła mu uwielbienie Żydów w Południowej Francji, gdzie idee Majmonidesa znalazły grunt najrodzajniejszy i gdzie twierdzono, że „od czasu ostatniego mistrza Talmudu nie było „takiego męża w Izraelu.” To też ostatnie lata życia osładzał sobie Majmonides korespondencją z Żydami prowansalskimi, którzy „uważali go za istotę prawie nadludzką, za narzędzie boskie, przeznaczone do odżywienia i oczyszczenia judaizmu.” Oto jak w liście do tłumacza swych ksiąg, Tibbona, opisuje Majmonides tryb swego życia (nasz przekład podług Yellina i Abrahamsa).

„Mieszkam w Misr (Fostat), a sułtan rezyduje w Kairze; dwa te miasta są odległe od siebie o 1½ mili. Obowiązki moje u sułtana są bardzo ciężkie. Muszę być u niego codziennie, bardzo rano, a gdy on, lub któryś z dzieci, lub ktoś z haremu jest chory, nie wolno mi opuścić Kairu, lecz muszę pozostać w pałacu przez większą część dnia. Zdarza się też często, że jednego lub dwu oficerów królewskich leczyć trzeba. Otóż, obowiązkowo zjawiam się w Kairze codziennie bardzo rano i nawet wówczas, gdy się nie zdarzyło nic ważniejszego, nie wracam do Misru przed południem. To też prawie umieram z głodu. U siebie znajduję w przedpokojach pełno ludzi, żydów i pogan, szlachty i pospólstwa, sędziów i rycerzów, przyjaciół i wrogów, tłum mieszany, który już czeka na mój powrót. Schodzę ze swego zwierzęcia, myję ręce, idę natychmiast do swych pacjentów, prosząc ich o chwilę cierpliwości, żebym mógł spożyć jakiś posiłek, jedyną ucztę na 24 godziny. Potem słucham swych chorych, dając przepisy i rady na różne dolegliwości. Pacyenci wchodzą i wychodzą aż do późnego wieczora, a niekiedy nawet, za pewniam was uroczyście, aż do 2-jej godziny w nocy i dłużej. Silnie znużony rozmawiam i zapisuję, prawie leżąc, bo gdy noc zapada jestem tak wyczerpany, że zaledwie mówić mogę. Wskutek tego żaden Izraelita nie może widzieć się ze mną po za sabbatem. W tym dniu cały zarząd gminy, a przynajmniej większość członków zbiera się u mnie po nabożeństwie porannem i wówczas to daję im wskazówki postępowania na cały tydzień. Studyjemy też trochę razem aż do południa, t. j. do chwili ich odejścia. Niektórzy z nich wracają i czytają ze mną po południu aż do modlitw wieczornych. W ten sposób spędzam dzień.”

W r. 1204, 13 grudnia, umarł Majmonides powszechnie opłakiwany przez Żydów. Liczne gminy żydowskie ustanowiły żałobę publiczną we wszystkich częściach świata, a przez trzy dni Żydzi i muzułmanie Fostatu opłakiwali zmarłego. Majmonidesa pogrzebano w Palestynie, w Tyberyadzie, a w Jerozolimie ogłoszono post ogólny po stracie męża, który jaśniał nie tylko wiedzą głęboką, ale także świecił współwyznawcom swoim przykładem pracy owocnej i nieskazitelnej.

Pomimo aureoli, jaką potomność żydowska otoczyła słusznie pamięć Majmonidesa, zwycięstwo jego było tylko częściowe i nie zdołało przekształcić

rdzenia judaizmu, ani wyrugować Talmudu, który pozostał, jak dawniej, księgą najświętszą. Jeżeli Żydzi światlejsi chełpią się słusznie Majmonidesem, to ciemny ogół uważał go zawsze za heretyka. O wpływie dzieł Majmonidesa na współczesną i późniejszą literaturę chrześcijańską pomówimy w jednym z następnych tomów naszej literatury, tu zaś zaznaczamy tylko, że prof. D. Kaufman w swej rozprawie *Der Führer Maimunis in der Weltliteratur* rozpisał się szeroko o tym wpływie i o wszystkich przekładach europejskich „Przewodnika.”

VIII.

Egzegeci, Halachiści, Tosafiści i Filozowie religijni do początków wieku XVI.

Po śmierci Majmonidesa zakipiało na Wschodzie i na Zachodzie, czytelnicy bowiem tego filozofa rozpadli się na dwa obozy: przyjaciół i wrogów; pierwsi mieli dla mistrza „burzę uwielbień i entuzjazmu”, drudzy „uragan złorzeczeń i nienawiści.” Wrogami najzaciętszymi byli, naturalnie, fanatycy Talmudu, pomimo, że ten uczony wcale nie zwalczał tej księgi, lecz tylko chciał ją oczyścić przynajmniej z grubszych niedorzeczności. Talmudyści obawiali się, przede wszystkim, żeby swobodny wykład Bibli i Talmudu nie rozjaśnił umysłów z wielkiem niebezpieczeństwem dla autorytetu hierarchii rabinicznej, której zawsze było wygodnie z ciemnotą tłumów. Prócz tego nie mogli darować Majmonidesowi, że usiłował swoim dziełem zastąpić Talmud, że stanowczo potępił przesady, zabobony, a nawet i pewne modlitwy, które, podług słów d-ra Spieglera, służyły *zur Blendung des Volkes*; że odarł z nadziemskiego nimbu prawa ceremonialne i kult ofiar;

że z haggadotów rabinicznych „zdział szatę glorię”; że raj, Lewijatana i piekło uznał za alegoryę; że aniołów i dyabłów zdziesiątkował i zdegradował; że nie dość ściśle pojmuwanie Boga poczytywał za rodzaj bluźnierstwa; że z pomocą swej filozofii uczynił Pismo Święte suchem i trzeźwym, огоłoconem z tajemnic niebotycznych i t. d. Broniąc tedy zajadle zawartosci Talmudu ze wszystkimi czarodziejami, czarownicami, amuletami, zaklęciami i t.p., talmudyści rzucili na Majmonidesa kłatwę, a dzieła jego spalili. Korzystając z tego zamętu, przeciwnicy racjonalizmu, a zwolennicy poglądów nowo-platonizmu, pism staro-mistycznych i fantastycznych, w przeciwieństwie świadomem do Arystotelesa, wytworzyli Kabałę, o której niezadługo mówić będziemy. Gdy mistrza swego bronili uczniowie: *Józef ben Jehuda Ibn Aknin Maghrebi* (1160—1226); syn, oraz następca Majmonidesa *Abraham ben Mose ben Maimon* (1185—1254) i słynny tłumacz *Ibn Tibbon*, — już za życia twórcy „Przewodnika” występowali przeciwko niemu: *Fineas ben Meszullam* w Aleksandryi, rabin *Mar Zacharia* w Halebie, *Samuel ben Ali ha-Levi* w Bagdadzie, a później *Meir ha-Levi Abulafia* (1180 — 1244) w Hiszpanii, autor glos talmudycznych, skierowanych przeciw uwagom do *Jad Chasaka*.

O dalszych obrońcach i przeciwnikach Majmonidesa, a także egzegietach i halachistach, którzy pisali podług starego szablonu, mało się troszcząc o walkę nowych prądów z dawnymi, powiemy krótko, albowiem w ciągu kilku wieków żaden z pisarzy żydowskich nie wyrosł ponad miarę przeciętną. Żydzi, powszechnie prześladowani prawie we wszystkich państwach europejskich, zamknęli się całkiem w Talmudzie, który był jedyną księgą, przeżuwaną i wyjaśnianą bez końca. Uważano, pisze dr. Kaminka, codzienne zajęcia za uświęcone; niekłopotliwe ceremonie — za szczytne; *der Geschäftsverkehr*, za unormowany przepisami religijnymi; życie rodzinne—za oświecone bla-

skiem niebieskim, a wszystko razem za nieprzerwaną służbę bożą w życiu (Aboda), o której każdy, wedle możliwości, szukał nauki w pismach talmudycznych i jej gałęziach, nazwanych razem *Tora*. Do innych studyów i badań rozproszeni synowie Jakóba nie mieli ani bodźca, ani potrzeby, więc też ich działalność literacka ograniczała się, po za halachą, do poezyi synagogalnej. Gdy proste i naturalne wyjaśnienie Biblii było już dostatecznie ustalone, zaczęto w XII wieku powracać do wyjaśnień sztucznych i dowcipnych, do glos karkołomnych i „dodatków” (*Tosafot*), do dyalektyki rozpasanej, do słynnego *Pilpul'u* t. j. „pieprzu”, dowcipu, przeważnie bezmyślnego, który zapanował w uczelniach przy wykładzie. Ten wyłączny kierunek literatury halachicznej, panujący od lat tysiąca, wystarczał Żydom Europy środkowej aż do czasów najnowszych. Wobec tego, nie chcąc obciążać naszej książki bezużytecznym balastem nazwisk pisarzy żydowskich drugo i trzeciorzędnych, którzy zapewne i dla hebraistów zawodowych żadnego nie mają znaczenia, zaznaczymy tylko działalność autorów najwybitniejszych.

Smiałością poglądów i niezależnością sądu zasłynął *Serachija ha-Levi* (1125—1186) z Gerony, w Katalonii, jako krytyk i uzupełniacz rozgłośnych „Halachotów” Alfasiego. Nazwawszy swe dzieło krytyczne *Sefer ha-Maor*, t. j. „Księgą światła”, rozróżnia w niej dwie części: większe i mniejsze światła, rozwijając swoje poglądy pod hasłem: „kocham Platona, ale bardziej prawdę.” Z tej samej Gerony pochodził *R. Moses ben Nachman* (Nachmanides 1195—1270), który już w 15 r. życia pisał halachoty do traktatów, nieuwzględnionych przez jego mistrza Alfasiego. Pomimo wiedzy szerokiej, studyował bowiem i medycynę i filozofią, a znał też i księgi Ibn Ezry i Majmonidesa, Nachman nie zdołał wyzwolić się całkiem z pod wpływów talmudyzmu zacofanego. To też w dziełach tego pisarza spotykamy obok

zdań rozumnych i logicznych, wielce naiwne, mistyczne i mętne. W „Liście Świętym” dowodzi, że ziemiska natura człowieka ma, podobnie jak dusza, charakter boski, gdyż każde dzieło Boga jest doskonałe i psuje się tylko przez grzech. W „Prawie człowieka” Nachmanides pisze o cierpieniu i o śmierci, podając, jako antidotum przeciw pesymizmowi, służbę bożą. Najważniejszym dziełem Nachmanidesa był „Komentarz do Pięcioksięgu”, oparty na filologii i na gruntownej znajomości Pisma Świętego, w którego opowiadaniach autor odnajduje typy historii człowieka. Broniąc starych halachistów, w bezgranicznym dla nich uwielbieniu napisał przeciw księdze *Muor Serachii* „Walkę Boga” (*Milhemeth Adonai*), a przeciwko zarzutom *R. Abraham ben Dawida*, najzaciętszego wroga Majmonidesa, „Księgę Swobodnego mówieuią” (*Sefer ha-Sechuth*), zaś do przykazań twórcy „Przewodnika” ułożył glosy. Nachman, zwolennik „tosafistów” francuskich, lekarz i mistyk zarazem, uchodzi za założyciela tego gatunku wyjaśnień talmudycznych, który rozwinięty później we Francyi, w Niemczech i w Polsce, przyczynił się bardzo do zwężenia i obniżenia skali ducha rabinicznego. Napisał on prócz tego książkę etyczną *Thorath ha-Adam* i traktat o świętości małżeństwa *Iggereth ha-Kodesz*. rozprawiał o religii żydowskiej z inowiercami, przemawiał wobec królów i książąt, a w walce o pisma Majmonidesa stanął po stronie filozofów.

Nachmanides, pomimo swej pobożności tradycyjnej, był w głębi duszy mistykiem, któremu Kabbala wiele zawdzięcza, przyczynił się bowiem nie mało do jej oparcia na tekstach świętych. W swych najważniejszych wyjaśnieniach do Pięcioksięgu Nachmanides podaje naprzód znaczenie zwykłe, nadając potem przewagę znaczeniu tajemniczemu i przekształcając wszystkie przepisy biblijne za pomocą swej teorii. Prawo dane zostało nie ze względu na ziemię, lecz — na niebo, człowiek bowiem żyje w stosun-

ku podwójnym z naturą widzialną i niewidzialną, a po odbyciu swej wędrówki ziemskiej, musi całkowicie utonąć w Bogu. Ze względu właśnie na cel tego życia, którym jest wyzwalanie się stopniowe z więzów natury, prawodawca przepoił ceremonie, prawa, instytucje substancją boską, ażeby w każdej chwili uświadamiać człowiekowi jego związek z niebem, tudzież ową siłę i solidność, którą nadać może temu związkowi spełnianie praw. Zabijanie ofiar nie jest ani hołdem dla Boga, ani środkiem zdobycia jego łaski, lecz wyrazem widzialnym związku stałego między człowiekiem a Bogiem, jest przechodzeniem tego związku z możliwości do czynu. Dym, który się wznosi na ołtarzu i sięga do nozdrzy Boga, jest tylko obrazem zbliżenia pomiędzy tchnieniem boskiem, noszącym nazwę duszy ludzkiej, a jej twórcą. Unoszenie się ku swemu źródłu jest jakby wonią duchowego nektaru, gdyż Bóg odycha duszą ludzką. Mówiąc o lewiracie, Nachmanides pisze: „Urodzenie człowieka jest tajemnicą bardzo wielką. Nie gwoli temu, żeby uwiecznić imię zmarłego, brat powinien zaślubić wdowę; jest to w Biblii tylko motyw *pozorny*, który pokrywa przyczynę *głębszą*. Tu idzie o wyzwolenie duszy zmarłego”... Mówiąc o 1-m rozdziale Genesis, autor wygłasza taką teorię kosmiczną: Bóg z nicości bezwzględnej wytworzył materię subtelną, która posiadała zdolność przyjęcia formy i była to właśnie materia pierwsza *hijule* (ὕλη Greków). Tę materię, z której Bóg wyłonił wszystkie rzeczy, Genesis nazywa *tohu*, nadając miano *bohu* tej samej materii, lecz już przyodzianej w formy. Ale stwierdzając, że materia pierwsza była stworzona *ex nihilo*, Nachmanides nadał jej przy tem charakter podwójny: duchowy i materialny. Z części duchowej miały powstać duchy, a z cielesnej—ciało, z tej zaś różnicy wysnuł Nachmanides swoje pojęcie o duszy ludzkiej, będącej istotą, która nie może być z ciałem upodobniona.

Ta istota postępuje podług praw własnych, które przewodniczą jej narodzeniu, rozwojowi i małżeństwu z ciałem. Nachmanides przypuszcza, że pierwszy człowiek był androgynem i że tchnienie boskie dla ożywienia i uszlachetnienia tej formy podwójnej umieściło się w przecięciu dwu połów różnych, z których każda miała połowę duszy. Podług Nachmanidesa, dusza, przykrząc sobie nieraz towarzystwo z ciałem, zrywa, skoro tylko może, to małżeństwo, a nawet już przed rozwdem ostatecznym odbywa wycieczki przelotne ku niebu, żeby powitać swe siostry, zaś po powrocie do siedliska ziemskiego ciało ma świadomość tego, co dusza widziała. Ztąd widzenia senne. Nachmanides, będąc zwolennikiem chiromancyi, utrzymuje, że „nauka o ręce i bruzdach czoła jest wiedzą bardzo starożytną i bardzo *prawdziwą*, a przekazaną przez tradycyę pewne.” Uznawał też Nachmanides wpływ gwiazd na losy ludzi, oraz „pewne prawa”, które można czytać we wnętrznościach ptaków, w ich głosie i locie, albowiem dają nam one poznać przyszłość nie odległą wprawdzie, ale bliższą. W dziele p.t. „Brama nagrody” Nachmanides nadaje znaczenie mistyczne cierpieniu, które podług niego, jest prawie zawsze cierpieniem miłości. Bywa ono przestrogą Boga, który, patrząc ze smutkiem, jak dusza niebieska brudzi się często w nędzach ciała, powstrzymuje dążność jej marną przez cierpienie. Ale te cierpienia miłości nie powinny martwić człowieka, świadczą one bowiem o pamięci Boga. To też biada temu, kto nie cierpi! Przez to pojęcie o duszy, jako wiekuistej nieprzyjaciółce materji i przez takie pojęcie o cierpieniu wtargnął, jak zobaczymy, do Kabbaly cały mistycyzm ascetyczny wraz z orszakiem dziwołagów najrozmaitszych. Mówiąc o losie człowieka po śmierci, Nachmanides umieszcza sprawiedliwych w niebie, grzeszników w piekle, a półgrzeszników w czyśćcu, z którego po pewnym czasie przechodzą do nieba.

Unicestwienie duszy za grzechy ciężkie zasada się na upodobnieniu jej z duszą zwierzęcą, która po śmierci zwierzęcia wraca do swego żywiołu, do powietrza, gdy dusza ludzka, skazana na piekło, ginie w żywiole wyższym... w ogniu. Nachmanides dopuszcza metempsychozę dla wszystkich dusz, ograniczając ich wędrówki do trzech. Wobec tylu żywiołów mistycznych w dziełach Nachmanidesa nie dziwnego, że niezadługo stał się on jednym z tych pisarzy, do których zwracały się ze szczególną lubością „duchy zblakane.”

Wybitny egzegeta biblijny na Wschodzie, *Tanhum Jeruzalimi*, kwitnął w 2-iej połowie XIII w. Podług D-ra S. Poznańskiego, który komentarzowi tego pisarza do księgi Jonasza poświęcił gruntowną monografię, komentarze biblijne Tanhuma przedstawiają interes literacki i historyczny, pisarz ten bowiem jest prawie jedynym przedstawicielem trzeźwej i rozumnej egzegiezy biblijnej na Wschodzie w XIII w., a komentarze jego stanowią skarb niewyczerpany dla starożytnej historii literatury egzygietycznej i gramatycznej, ze względu, że Tanhum zapożyczył większą część swych wyjaśnień u poprzedników swoich. Autor sam zaznacza, że głównym źródłem jego egzegiezy filozoficznej, teologicznej i halachicznej był Majmonides, a filologicznej i egzygietycznej—Abulwalid. Prócz tego Tanhum przytacza wiele poglądów obcych, nie wymieniając, obyczajem wschodnim, autorów. Ze względu na formę poprawną, a także treść jasną i rozumną komentarzów Tanhuma nazywano tego autora „Ibn Ezrą Wschodu.”

Jakób ben Abba Mari ben Simson Anatoli, powołany przez cesarza niemieckiego Fryderyka II na dwór w Neapolu, jako tłumacz dzieł arabskich, napisał popularny „Przewodnik dla uczniów”, wyjaśniając racjonalnie Pięcioksiąg w duchu Majmoni-

desa, z którego szkoły wyszedł także filozof popularny *Szem Tob ben Józef Falaquera* ur. około 1224, zmarły po r. 1290, oddany szerzeniu zamięłowania do nauk świeckich. Napisał on p. t. „O duszy” popularną psychologię, w której uczeń, po rozmowie z przedstawicielami bogactwa, potęgi i mądrości, wybiera tę ostatnią. Był on komentatorem „Przewodnika zbłąkanych”, krytykował trafnie przekład ibn Tibbona, zebrał fragmenty z księgi Gabirola „Źródło życia”, a wreszcie ułożył wielkie dzieło encyklopedyczne, p. t. „Poglądy filozofów”, które jest jeszcze w rękopisie, podobnie, jak i encyklopedia *Jehudy ben Salomo Kohen ibn Mathka* (około 1244), oparta ściśle na filozofii Averroesa. Zato dwa razy była wydrukowana gorsza encyklopedia *Gersona ben Salomo* z Arles p. t. „Bramy Nieba”, gdzie autor zebrał wyciągi krótkie z dzieł filozoficznych i przyrodniczych. *Hillel ben Salomo ben Elieser*, z Werony, lekarz włoski (zm. po r. 1291), wyjaśnił 55 aksyomatów, z których Majmonides wywiódł istotnie Boga i napisał psychologię ze szczególnem uwzględnieniem życia duszy po śmierci.

W XIII w. zasłynął jako talmudysta, *Abraham ben Adereth* (1235 — 1310), rabin w Barcelonie i nauczyciel szkoły, do której płynęli uczniowie z różnych krajów. Obskurny ten fanatyk stanął na czele wielkiego Synodu talmudystów, który rzucił klątwę na prace Majmonidesa i pod grozą najcięższej kary synagogałnej, t. j. przekleństwa wiekuistego, zabronił Izraelitom badań filozoficznych przed 25-ym rokiem życia, t. j. przed doskonałym poznaniem Talmudu. Oddany całą duszą przepisom obrzędowym, które stanowiły dla niego rdzeń religii, Salomon ben Adereth napisał „Naukę domową” (*Thorath ha-Baith*), przeznaczoną zarówno dla uczonych, jak dla ogółu, w której przedstawiono to wszystko, co rytualnie wzbronione i dozwolone. A gdy ziomek autora, *Aaron ben Józef ha-Levi* (1235 — 1300), skrytykował zjadliwie

książkę powyższą w rozprawie p. t. „Szpary Domu” (*Bedek ha Baith*), rozgoryczony Ben Adereth wystąpił przeciw krytykowi z obroną p. t. „Straż domu” (*Miszmereth ha-Baith*). Prócz tego, za przykładem Nachmana, pisał *Chidduszim*, t. j. wyjaśnienia do wielu traktatów Talmudu, a był też i autorem wielu „Odpowiedzi” w kwestyach halachicznych.—Za wcielenie ducha halachicznego uchodził *R. Izaak ben Szeneth*, (1336—1408), rabin w kilku miastach hiszpańskich, a pod koniec życia w Algierze, autor wielu „Odpowiedzi”, przesiąkniętych ortodoksyą nieubłaganą.

Z nie mniejszą gorliwością pastwili się nad Talmudem *tosafisci* francuscy, którzy „tak traktowali Gemarę, jak Gemara traktowała Misznę”, t. j. według wyrażenia Nachmanidesa, który zresztą bardzo im sprzyjał, „usiłowali często przeprowadzać słońca przez ucho igielne.” Nazwę „tosafoth” (dodatków) nadawano egzegiezom biblijnym i talmudycznym szkoły francuskiej wieku XI, XII i XIII. Prace te mają istotnie formę glos i postylli, naśladowaną później przez chrześcijan. „Tosafoty” do Biblii, a zwłaszcza do Pięcioksięgu, zgrupowano później w komentarze. Ta nowa metoda rozwijania Gemary w oddzielnych glosach, wytworzona we Francyi przez Rasziego, znalazła zwolenników i w Niemczech. Drukowane na marginesach Talmudu Tosafoth’y pochodzą z różnych zbiorów, które mają swe nazwy: *Sens-Thosafoth*, napisany, albo opracowany przez *R. Simsona ben Abrahama* z Sens, znakomitego komentatora Talmudu, przybyłego wraz z innymi rabinami swego czasu do Palestyny r. 1235 i zmarłego w Akrze; *Evreux-Thosafoth*, napisany przez Samuela z Evreux i *Mojżesza* z tejże miejscowości; wreszcie *Tuch*, albo *Toucques-Thosafoth*, pochodzący od *R. Eiezera* z Tuch, który żył pod koniec XIII w. Glossy do wielu traktatów talmudycznych pochodzą ze szkoły *R. Peretza*.

Pierwszym właściwie tosafistą był *R. Izaak ben Aszer ha-Levi* ze Spiru, z końca XI i początku XII w., ale za jednego z najznakomitszych tosafistów uchodzi *R. Jakób ben Meir*, zwany *Tam* z Rameru, w północnej Francyi, największa powaga rabiniczna swojego czasu (zm. 1171). Stanowczy przeciwnik dyalektyki (Pilpul) kunsztownej a bezmyślnej, pisał on zgodne z loiką glosy do Talmudu, dzieło halachiczne *Sefer ha-Jaszar*, oraz „Odpowiedzi” i postanowienia, dalekie od surowości innych rabinów. Wreszcie do głównych przedstawicieli szkoły tosafistów należał *R. Izaak ben Samuel* „starszy”, synowiec *R. Tama*.

Obok Tosafotów powstawały także zbiorowe dzieła halachiczne, które po większej części traktują o przepisach obrzędowych i etycznych. *R. Eliezer ben Nathan* z Moguncyi (w XII) napisał dzieło rytualne p. t. *Eben ha Eser*, w którym wyjaśnia stare zwyczaje, oraz źródła przepisów halachicznych. *R. Baruch ben Izaak* z Wormacyi (ok. 1200) jest autorem dzieła *Ha Theruma* („Dźwignia”), poświęconego przepisom pokarmowym. *Izaak ben Abba Mari* z Marsylii (ok. 1180) napisał księgę *Ittur* („Uwieńczenie”), w której omawia zawikłane wypadki prawno-handlowe i małżeńskie, powołując się często na opinie babilońskie i hiszpańskie. *R. Eliezer ben Samuel* z Metz, uczeń *Tama*, była uotorem „Księgi bogobojnych” (*Sefer Jereim*) treści obrzędowej i etycznej. Na początku XIII stulecia *R. Mojżesz* z Coucy, uczeń *R. Simona* z Sens, słynny halachista i kaznodzieja, napisał w duchu rabinów hiszpańskich podręcznik do praw mojżeszowych p. t. *Sefer Mizwoth gadol*, w skróceniu *Semag*, t. j. „Wielką księgę przykazań”, tak nazwaną w odróżnieniu od „Małej księgi przykazań” (*Sefer Mizwoth Katon*) tosafisty *R. Izaaka* z Corbeil.— *R. Mojżesz* w przedmowie do swego dzieła czyni *Majmonidesowi* zarzut, wypowiedziany już przedtem w formie gwałtownej przez *Abrahama*

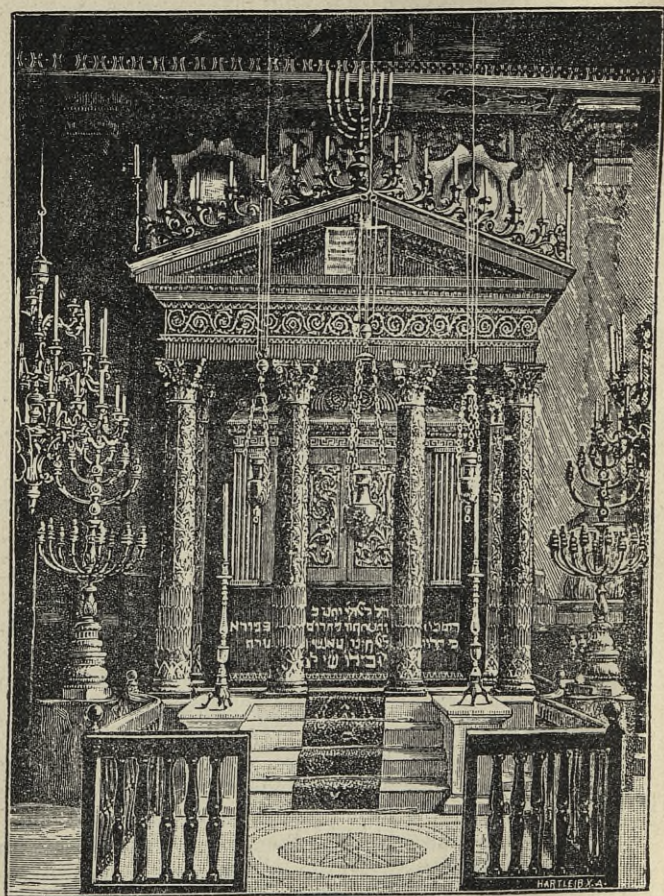
ben Dawida, że zestawił prawa bez podania źródeł, zmieniając je w ten sposób na wyroczenie, których wartości halachicznej sprawdzić nie można. W tym samym czasie pracował „w służbie halachy” R. *Eliezer ben Joël ha-Levi* (przed r. 1240), którego dzieło zbiorowe, noszące tytuł *Rabija*, od inicjałów autora, omawia zwyczaje synagogalne i domowe, tudzież zawiera sporo ciekawych „Odpowiedzi”. Księga ta była wydana w Krakowie w r. 1882 wraz z komentarzem znakomitego talmudysty Ch. N. *Dembicera*. R. *Meir ben Baruch* z Rottenburga (1230 — 1293), był najznakomitszą powagą niemieckiego judaizmu, w XIII, a wpływ jego rozciągał się także i na gminy żydowskie innych krajów. Wykształcony pod kierunkiem tosafisty R. *Samuela* z Falaise (Sire Morel) i innych mistrzów, odznaczał się głęboką wiedzą talmudyczną, pobożnością wielką i charakterem nieskazitelny. Zdobył on szybko taką sławę, że przyznano mu tytuł *Meir*, t. j. „świecący”, który nadawano tylko wielkim talmudystom. Ze tytuł taki nie rozrzewniał Żydów wykształceńszych, świadczy szyderstwo „księcia” *Szenet Benvenisti* (1131—1203), przełożonego gminy Barcelońskiej, „filaru świata i podpory pobożnych”, zastosowane do Meira ha-Levi Abulafia. Imię jego „Meir” = „świecący” — pisze Benvenisti w swym wierszu szyderyczym — oznacza tylko, że Abulafia niczego tak nie unikał, jak światła wiedzy. — Meir z Rottenburga pełnił także obowiązki rabina w Konstancyi, Wormacyi i Moguncyi i na tem stanowisku znany był nietylko rządowi cesarskiemu, lecz i pewnym klasom społeczeństwa chrześcijańskiego. Kwestyę aresztowania Meira ben Barucha rozebrał szczegółowo Renan w swoim dziele: *Les Rubbins français*, zaznaczając, że tym razem wyjątkowo fakt ten poświadczają i żydzi i chrześcijanie. Oto jak dwa rękopisy żydowskie: jeden w Metz, drugi w Wormacyi, opowiadają o uwięzieniu tego rabina:

„Nasz mistrz, R. Meir ben Baruch z Rottenburga, udając się z całą rodziną w podróż morską, przybył do miasta, położonego wśród dwu gór wysokich, zwanych po niemiecku górami lombardzkimi, gdzie zamierzał spocząć w oczekiwaniu na towarzyszków podróży. W tym samym czasie biskup (czyli gubernator) Bazylei, wracając z Rzymu, przejeżdżał przez to miasto w towarzystwie Żyda nawróconego Kaempfla, który, poznawszy Meira, powiedział o tem biskupowi. Biskup polecił Meinhardowi w Goerz, hrabiemu tego miasta, schwycić R. Meira i wydać cesarzowi Rudolfowi w r. 1286. R. Meir umarł w więzieniu r. 1293, a pochowany został dopiero w r. 1307, gdy pewien Süsskind Wimpfen zapłacił wielką sumę za prawo pochowania doktora w Wormacyi.

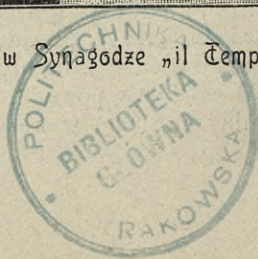
Jakoż i dominikanin Colmar w rocznikach swoich z r. 1287 zaznacza, że „król Rudolf uwięził Żyda *Rotwilre* (podług Wienera i Grätza wyrażenie identyczne z Rottenburgiem), który uważany był przez Żydów za wielkiego w wielu naukach (*et apud eos magnus habebatur in scientia et honore*). Jakież były przyczyny tego uwięzienia? Podług Wienera, możliwe są dwie i obie fiskalne. Albo Meir uciekał z kraju, nie mogąc dostarczyć cesarzowi przyrzeczonych od gminy żydowskiej 1,500 marek, co notuje Colmar (*De potestate Rudolphi regis fugit Judaeus captivus, qui ei mille quingentas tradere promittebat marcas*), albo, co Graetz uważa za pewniejsze, Rudolf chciał powstrzymać w ten sposób emigrację Żydów bogatszych do Palestyny pod wodzą Meira, który zamierzał wyzwolić siebie i współwyznawców swoich od srogiego w kraju prześladowania. Że zaś taka masowa emigracja pozbawiłaby Rudolfa grubych dochodów, więc kazał uwięzić R. Meira, który, podług źródeł chrześcijańskich, był uwolniony za złożoną przez Żydów sumę 20 000 marek srebrnych, a, podług źródeł żydowskich, rabin umarł w więzieniu przez wielką pokorę, nie chciał bowiem, żeby Żydzi okupywali jego wolność sumą tak wysoką. Bądź co bądź, obchodzono się z więźniem tak łaskawie, naprzód w Wasserburgu, później w Ensisheimie, w Lotaryngii, że R. Meir mógł przyjmować bardzo lic-

nych przyjaciół i uczniów, tudzież pisać w więzieniu mnóstwo „Odpowiedzi” na zapytania Żydów w kwestiach najrozmaitszych. Słynny ten rabin był autorem wielu *Tosafotów*, komentarza do jednego z „porządków” Miszny (*Tohoroth*) i wielu tysięcy „Odpowiedzi. Renan wylicza 11 prac R. Meira, po większej części obrzędowych i liturgicznych.

Obok badań biblijnych i talmudycznych na starą modłę, rozwijała się także, jakkolwiek coraz już słabiej, i filozofia religijna, której najznakomitszym przedstawicielem w XIV w. był *Lewi ben Gerson*, albo *Leon z Bagnol*, Żyd prowansalski, zwany powszechnie *Gersonidesem*, najśmielszy perypatetyk szkoły rabiniczno - arystotelesowej. O życiu jego prawie nic nie wiemy; to tylko pewne, że urodził się pod koniec w. XIII, oraz że umarł w Perpignan około r. 1344. Pośród filozofów religijnych, pisze dr Joel w swej monografii o tym pisarzu, którzy prowadzili dalej pracę Majmonidesa z całym zrozumieniem jego zamiarów, pierwsze miejsce zajął niezaprzeczenie Lewi ben Gerson, gdyż on tylko miał zawsze całego Majmonidesa przed oczami. Mąż ten ogarnął całkowitą wiedzę swojego czasu, a jeśli dziś uważamy go za teologa, filozofa, astronoma, przyrodoznawcę i lekarza, to—podług dra Joela—nie należy bynajmniej uważać tej opinii tylko za przesadę panegiryczną, opinię tę bowiem usprawiedliwiają całkowicie dzieła Gersonidesa. Pomimo, że uczony ten kroczył śladami Majmonidesa, to jednakże różni się z nim na wielu punktach, albowiem w przekonaniu jego „prawda dojrzewa w czasie,” a swoboda w badaniu jest konieczna. Uczył się on filozofii nie z „Przewodnika zbłąkanych”, lecz przestudował samodzielnie wszystkie dostępne prace filozoficzne, a zarazem złożył dowody w swych dziełach tak gruntownej wiedzy talmudycznej, że i w tym kierunku uchodził także za powagę. Był więc Gersonides samodzielny zarówno w filozofii, jak w tal-



Arka Święta w Synagodze „il Tempio” w Rzymie.



mudyzmie, a tylko metoda kojarzenia tych dwu skrajnych biegunów nauki była majmonidesowa. Nie brak też dowodów, że Ibn Ezra, zrazu przewodnik gramatyczno - egzegetyczny Gersonidesa, wpływał dość często na jego sposób myślenia. Co się tyczy wiadomości językoznawczych, to Gersonides, oprócz hebrajskiego, w którym pisał swe dzieła, posługiwał się niekiedy i prowansalskim przy wyjaśnianiu wyrazów biblijnych, a znał też i język arabski. Stojąc w takim samym stosunku do Averroesa, jak Majmonides do Avicenny, Gersonides dał poglądom swoim wyraz jeszcze jaskrawszy, niżeli autor „Przewodnika”. Rozwijał on swe myśli ze spokojną, ściśle przedmiotową wynikliwością, mało troszcząc się o to, czy stwierdzone przez niego prawdy są w zgodzie z zasadami wiary, złożonemi w Torze, albowiem Tora, podług niego, nie zmusza do żadnej powściągliwości, ale raczej prowadzi do poznania prawdy. „A jeśli komu—pisze Gersonides—sama wiara wystarcza — ten niech się wynikami wiedzy nie kłopotuje”. Gersonides rozpoczął swoją działalność literacką od wyjaśnienia komentarzów i innych prac Averroesa, a następnie zabrał się w roku 1326 do „Komentarzów biblijnych”, które, ukończone dopiero w r. 1338, zdobyły wielkie uznanie nawet pisarzy ortodoksyjnych. Wszelako największem dziełem tego autora, rozpoczętem w roku 1317, a ukończonem w r. 1329, jest księga p. t. „Walki Pana” (*Milchamoth Adonai*), które w swej polemice kabalista Szem-tob nazywa szyderczo „Walkami z Bogiem”. W dziele tem Gersonides rozwija swój system filozoficzny, będący czystym perypatetyzmem na modłę Averroesa i usiłuje pogodzić ten system z doktrynami judaizmu, a raczej naukę Arystotelesa wcisnąć gwałtownie do głosek Pisma Ś-go. W 6-u traktatach swego dzieła wyklada autor: naukę o nieśmiertelności duszy, o znajomości rzeczy przyszłych i o duchu proroczym, o wiedzy

boskiej, o opatrzości i o cudach, o duchach sfer niebieskich i o stworzeniu świata. Idąc za wzorem Arystotelesa, Gersonides przy rozbiorze każdego z powyższych przedmiotów przytacza naprzód opinie swych poprzedników i dopiero po ich rozważeniu krytycznem wypowiada poglądy własne lub przyjmuje cudze, dążąc widocznie do zwalczenia i sprostowania, na wielu punktach, teoryj Majmonidesa.

W kwestyi nieśmiertelności duszy, mając do wyboru pomiędzy teorią skrajną Averroesa a poglądem Aleksandra Afrodyzyackiego, Gersonides przechyla się ku ostatniemu, który to pogląd w streszczeniu najogólniejszem przedstawia się w ten sposób. Dziecko przychodzi na świat tylko z prostem *usposobieniem* do myślenia i rozważania. Usposobienie to, nieodłączne od ciała, ćwicząc się i rozwijając pod wpływem „intellektu działającego”, który w ruch wprowadza wszystkie przedmioty podksiężycowe, staje się wreszcie *intellektem czynnym* (*Sekhel-be-poal*). Doszedłszy do tego stopnia rozwoju, inteligencja ludzka, zawsze czynna, zdobywa powoli wszystkie rodzaje idei: ideję form materialnych, ideję Boga, substancyj oddzielnych, sfer i t. d., a ten ogół pojęć stanowi *intellekt nabyty* (*Sekhel-ha-nikne*). Doszedłszy do posiadania tego intelektu, człowiek nie potrzebuje już obawiać się, że kiedyś umrze całkowicie, gdyż wiadomości, które sobie przyswoił, jako czyste formy duchowe, nie mogłyby zginąć razem z ciałem. Człowiek tedy powinien już tu na ziemi starać się bardzo o rozwój własnej umysłowości, o rozszerzanie swej wiedzy, gdyż im suma wiadomości zdobytych będzie większa, tem większe czeka człowieka szczęście w życiu przyszłym. Po śmierci doskonalenie się ludzkie ustaje, to też intelekt nabyty będzie się cieszył tem tylko, co nagromadził, spożywając owoce trudu własnego. Ponieważ przy tem cnota, dla Gersonidesa, nie ma żadnej narodowości, ani wiedza prawdziwa żadnych

sztandarów, więc też nie czyni on żadnej różnicy w przeznaczeniu przyszłym dusz ludzkich pomiędzy Izraelem a resztą ludzkości. Nie potrzebujemy zapewne dodawać, że ten pogląd Gersonidesa na nieśmiertelność duszy, osiąganą w większym lub mniejszym stopniu tylko przez rozwój inteligencji, nie zgadzał się nietylko z naukami judaizmu, lecz i z najprostszeimi zasadami sprawiedliwości.

Przechodząc do kwestyi prorocstwa, Gersonides uważa za fakt niezaprzeczony, że człowiek posiada zdolność przepowiadania przyszłości, którą to zdolność cudowną widzi autor nietylko u natchnionych proroków bożych, lecz i u wieszczków, wróżbitów i t. p. Wszelako natchnienie prorocze różni się od snów i wróżbiarstw trzema punktami zasadniczemi: 1) prorocstwo jest doskonałością, która się zdobywa przez naukę, przez wiedzę, nadającą umysłowi naszemu siłę wchodzenia w stosunek ścisły z samem ogniskiem inteligencji, t. j. z Rozumem powszechnym, czego wcale nie ma w snach i prognostykach; 2) prorokiem może być tylko człowiek *małdry*, gdy wróżbiarstwo trafia się u dzieci i u głupców, 3) wszystko, co prorok wieści stanie się, *o ile wolność ludzka nie przeszkadza urzeczywistnieniu się przepowiedni*, co może mieć miejsce tylko przy przepowiedniach nieszczęścia. Różnica zasadnicza pomiędzy pojęciami Majmonidesa i Gersona tkwi w tem, że pierwszy przypisuje prorokowi fantazyę żywą i płodną, drugi zaś opiera prorocstwo tylko na rozumie, któremu szkodziłaby raczej fantazyja w przejrzystym widzeniu rzeczy. Prócz tego, i to jest różnica najważniejsza, Majmonides nie dopuszcza możliwości prorocstwa bez woli bożej, gdy Gersonides, przypuszczając opiekę opatrności tylko nad całą ludzkością wogóle, a nie nad wypadkami poszczególnemi, nie uznaje interwencji Boga w prorocत्वach danej jednostki. A lubo autor wynosi Mojżesza ponad wszystkich innych proroków, to jednakże nie

zgadza się wcale na twierdzenie Majmonidesa, że prorok ten obcował bezpośrednio z Bogiem bez pośrednika żadnego, zaś wyższość twórcy Dekalogu widzi w tem tylko, że odbierał on swoje natchnienia w stanie jawy, przy zupełnym spokoju ducha. Z powyższego widzimy, że dla Gersonidesa, jak dla filozofów, każdy człowiek wyższy duchem i rozumem musi koniecznie wejść w stosunek ścisły z Rozumem powszechnym, bez pośrednictwa boskiego, co, naturalnie, było w judaizmie herezyą, a w dodatku autor zaznacza, że wszystkie wypadki podsiężycowe są już naprzód postanowione i określone przez *ciała niebieskie*, człowiek zaś, dzięki swej inteligencji i wolności, może tylko, *w tem, co jego dotyczy*, przeskadzać urzeczywistnieniu tych wyroków.

Ta uwaga ma ścisły związek z teorią o wszechwiedzy Boga w rozdziale 3-m. Podług Gersonidesa, Inteligencya bezwzględna, t. j. Bóg, zna rzeczy podsiężycowe tylko w ich formach specyficznych, t. j. w tem, co mają istotnego, rzeczywistego i prawdziwie dającego się poznać; Bóg zna prawa astronomiczne, które przewodniczą ekonomii niebieskiej, a zatem i skutki ogólne tych praw, z których to skutków jedne uważa za konieczne, inne za możliwe tylko, z racyi podporządkowania ich wolnej woli człowieka. Czyż w tem wszystkiem—dowodzi Gersonides — jest cokolwiek, coby nie licowało bądź z rozumem ludzkim, bądź z doskonałością boską? Otóż świadomość Boga zna cały porządek natury, zna całokształt tych wszystkich zjawisk, które są w niebie postanowione, lecz nie można powiedzieć, żeby umiała rozróżniać naprzód fakty, które się urzeczywistnią, od faktów, które nie będą urzeczywistnione, zważywszy, że podobna przedwiedza unicestwiłaby naturę tego, co możliwe i, co za tem idzie, zniszczyła wolność, oraz odpowiedzialność człowieka. Oto dlaczego Bóg posyłał tak często proroków Izraelitom, żeby ich przestrzegali przed kłę-

skami, które im grożą, gdyż mogli je zażegnać tylko sami Żydzi! Wyłożywszy w ten sposób stronę zagadnienia teoretyczną, spekulacyjną, przechodzi Gersonides w rozdziale następnym do strony praktycznej, religijnej, t. j. do wyjaśnienia: w jaki sposób rozumieć należy oddziaływanie Boga na ludzkość w dogmacie o Opatrzności.

W tym 4 rozdziale autorowi nie chodziło bynajmniej o ten aksyomat, że jest Opatrzność ogólna, która czuwa nad całością stworzenia, nad rodzajami i gatunkami; że ustrój wszechświata podlega prawom wiekuistym, pełnym mądrości—ale o rozstrzygnięcie tej kwestyi, czy można przypuścić, że istnieje Opatrzność specjalna dla człowieka, króla stworzenia i że ona ma o nim pieczę indywidualną. Łatwo odgadnąć wynik rozumowań autora, który, odmówiwszy Bogu, w traktacie poprzednim, znajomości szczegółów we wszechświecie, mógł być już nie stawiać tego pytania. Postawił je wszakże, chcąc swą odpowiedź ujemną, a tak wręcz sprzeczną z judaizmem, złagodzić pewnemi zastrzeżeniami, które nie zmieniają istoty rzeczy. Gersonides, wierząc głęboko w oddziaływanie ciał niebieskich na wszystkie istoty podksiężycowe, a w szczególności na człowieka, dowodzi, że wszystkie wypadki, wszystkie zjawiska na ziemi, zarówno dobre, jak złe, są skutkami tych substancyj inteligentnych, które Bóg zawiesił ponad ludzkością, żeby jej przyświecały na drodze życia. Ale ta podległość, w jakiej nas trzymają ciała eteryczne, nie jest bynajmniej absolutną, gdyż człowiek przez siłę swej woli mocen jest uczynić się wyższym nad los. Żeby jednak utrzymać w szachu grożące nam ze strony nieba emanacje złowrogie, musimy posiadać niezbędnie to światło wyższe, które nam dostarcza przeczuć i ostrzeżeń. Otóż w tych ostrzeżeniach i w owej świadomości uprzedniej o losach naszych widzi Gersonides specjalną opatrzność Boga. Dobrzy i źli, ucze-

ni i głupcy są jednakowo narażeni na wszystkie wpływy, idące z góry, lecz tylko ludzie cnotliwi i mądrzy, będąc, dzięki nauce, dzięki intelektowi, świadomi swych przeznaczeń przyszłych, mogą oddziaływać przeciwko nim, gdy są nienawistne, lub też bieg ich przekształcać. A jeżeli zarówno cnotliwi, jak zbrodniarze, mędrcy, jak nieuki, doświadczają często klęsk jednakowych, to dlatego tylko, że owi mędrcy i sprawiedliwi, dawszy się porwać chwilowo swym namiętnościom, omieszkali reagować przeciwko klęskom oczekiwany. Skoro jednakże w ten sposób mogłyby się spełniać na świecie niesprawiedliwości największe, to czy nie mielibyśmy prawa przypuszczać, że Bóg jest albo niesprawiedliwy, albo bezsilny? Bynajmniej, odpowiada Gersonides, bo kary i rozkosze życia doczesnego zbyt są dla nas zewnętrzne i znikome, żeby je można uważać za prawdziwą sankcję niebieską. Ona zasadza się jedynie na duchowych zapłatach, t. j. na szczęściu przyszłym naszej duszy, lub też na jej unicestwieniu, zależnie od naszych czynów, dobrych lub złych. W części piątej dzieła, mówiąc o ciałach niebieskich, Gersonides rozwija obszerny traktat astronomiczny, przedstawiając swe własne obliczenia i spostrzeżenia. W tym traktacie o 136 rozdziałach, przedrukowywanym oddzielnie, autor, po uwagach ogólnych o użyteczności i trudnościach astronomii, opisuje wynalezione przez siebie narzędzie do obserwacji astronomicznych, który to instrument nazwał „odkrywaczem głębokości”. Następnie, wyłożywszy strony ujemne systemu Ptolomeusza i nowowynalezonego systemu astronoma arabskiego Alpetragiusa, z końca XII wieku, rozwija szeroko swe własne poglądy na system świata, wyprowadzone ze spostrzeżeń samodzielnych autora.

Wreszcie w ostatniej części „Walk Boga” Gersonides, dowiódłszy, że świat ma początek, że nie ma końca i że go nie poprzedzał świat inny, przystąpił

do drugiej części problematu, a mianowicie: czy świat był stworzony z czegoś, czy z *niczego*? Jakoż, biorąc rozbrat z oportunizmem Majmonidesa, wykazuje autor w długich wywodach, ku największemu zgorzeniu ortodoksów, że świat nie mógł wyjść *ani z nicości* bezwzględnej, ani z materji określonej, lecz wyszedł zarazem i z nicości i z jakiejś rzeczy, będącej *materyą pierwszą*, która, nie mając żadnej formy, była tem samem nicością. Z powyższego zarysu treści „Walk Pana” widzimy, że Gersonides, jak na Żyda owej epoki a nie odszczepieńca, był filozofem bardzo śmiałym, który miał odwagę targnąć się nawet na odwieczne dogmaty judaizmu i zwalczać na wielu punktach Majmonidesa. W przedmiocie natury i przeznaczenia intelektu zwalcza doktrynę Majmonidesa o jedności dusz; w kwestyi prorocstwa, nie uznaje ani fantazyi, ani pośrednictwa boskiego; w kwestyi wiedzy i opatrności boskiej odmawia Bogu znajomości jednostek i szczegółów, nie zgadzając się również na pośrednictwo jego w dziele stwarzania; odrzuca teorię Avicenny o stopniowem powstawaniu inteligencyi i wierzy w wieczność materji; w teoryi o cudach rozróżnia świat zmysłowy od nadzmysłowego, uważając za niemożliwe zgwałcanie, choćby chwilowe, któregokolwiek z praw owych światów; a wreszcie w rozprawie o przymiotach Boga walczy także przeciw Majmonidesowi, poczytując za niedorzeczną jego teorię o różnicy pomiędzy rzeczą samą w sobie a jej przymiotami. Wreszcie dodać trzeba, że tenże sam Gersonides, który zwalcza na wielu punktach „Przewodnik dla zbłąkanych”, przeprowadza, podług dra Joela — najściślej wszystkie ideje zasadnicze Majmonidesa w swych „Komentarzach” do Pięcioksiągu, ogólnie bardzo cenionych. Odwieczności materji pierwotnej bronił także znany już nam, jako gramatyk, *Józef ben Abba Mari Kaspi* (1280—1340) z Argentiére, który prócz tego wyjaśniał gorli-

wie wszelkie cudy biblijne sposobami naturalnemi.

Gdy arystotelizm, rozpowszechniany coraz bardziej, tak się zespolił z judaizmem, że już temu ostatniemu groziło poważne niebezpieczeństwo, umysły trzeźwiejsze odczuły potrzebę zdania sobie sprawy: jakie właściwie nauki religijne należą do judaizmu, a jakie do Arystotelesa; jakim prawem te ostatnie mają służyć za sprawdzian pierwszych i czy istotnie arystotelizm zawiera prawdę bezwzględną? Rozwiązaniem tych pytań zajął się *Chasdai Crescas* w swem dziele *Or Adonai*, t. j. „Światło Boga”. Żył on w Barcelonie i Saragosie, a umarł po r. 1410, w którym wykończył dzieło powyższe, będące krytyką prawowierną poglądów skrajnych Majmonidesa i Gersonidesa. Crescas dziwi się, że Majmonides, posiadając wiedzę tak rozległą, oparł budowę nauki żydowskiej na występnych podporach filozofii greckiej. Że zaś zwolennicy jego poszli jeszcze dalej w swych wywodach, a rdzeń zła tkwi w tem właśnie, że nikt nie usiłował przedstawić w świetle właściwem kruchych wywodów Arystotelesa, więc też dokonanie tego wziął na siebie Crescas. Po osłabieniu zdań Stagiryty autor zamierza ustalić podstawy, na których oparta jest nauka judaizmu i poddać krytyce dogmatykę Majmonidesa, t. j. jego artykuły wiary, w których, podług Chasdajego, panuje zamęt. Bo jakim sposobem np. wśród 613 przykazań i zakazów znalazła się także i wiara w Boga, jako przykazanie (*Mizwa*), skoro sam wyraz „przykazanie” oznacza pojęcie stosunku pomiędzy tym, kto rozkazuje, a tym, kto rozkaz odbiera. Trzebaż więc naprzód wierzyć w byt Boga, jeśli się chce mówić o jego przykazaniach. Jakoż wiara w Boga ma inne miejsce w religii; ona jest rdzeniem i podstawą wszystkich innych artykułów wiary i obowiązków. Prócz tego i innym „artykułom”, wyszczególnionym przez Majmonidesa, nie można w jednym szemacie ogólnym nadawać znaczenia jedna-

kowego, a trzeba rozróżnić tak zwane kamienie węgielne i fundamenty, na których stoi budowa wiary i z których zniszczeniem nauka upada sama przez się, od przykazań, obowiązujących wprawdzie dla Izraelitów, ale nie będących niezbędnymi warunkami życia dla zakonu. Wobec tych wszystkich wątpliwości Crescas podzielił swą księgę na 4 traktaty, a w 1 z nich mówi o głównej podstawie religii, o wierze w Boga. Otóż Chasdai postanowił zbadać, czy my tę wiarę zawdzięczamy spekulacyi filozoficznej, czy objawieniu? Jeżeli to ostatnie przekonało nas o istnieniu Boga jedynego i bezcielesnego, to czy tak doskonale pojęcie Stwórcy możemy osiągnąć przez wywody filozoficzne? Jakoż wywody te, w przekonaniu Crescasa, stwierdzają tylko, że Bóg jest istotą prostą, nie złożoną, ale nie przekonywają bynajmniej, że jest jedyną, skoro z nauki arystoteлизма można wyprowadzić wielość świątów. Traktat drugi rozprawia o artykułach wiary, bez których dana przez Stwórcę Tora byłaby niemożliwa. Otóż owa Tora, czy nauka, jest czynem dobrowolnym Boga, skierowanym ku człowiekowi. Żebyśmy jednak mogli uwierzyć w tę prawdę, musimy zgodzić się naprzód na istnienie pewnych przymiotów tego, który dawał, tego, który odbierał Naukę i—samej nauki. Bóg musi *znać* rzeczy istniejące, *baczyć* na nie i mieć *władzę* nad niemi, człowiek zaś musi posiadać zdolność wejścia w *stosunek* z Bogiem i być stworzeniem, obdarzonym *swobodą*, a wreszcie Nauka sama musi mieć *cel* ostateczny, skoro nawet czyny istot niedoskonałych są celowe. Jakoż w tym traktacie autor, zbijając niektóre poglądy Majmonidesa, a wszystkie Gersonidesa, wyklada o *wiedzy* Boga i jego *opatrności*, o jego *potędze*, o możliwości człowieka wejścia w stosunek z Bogiem, czyli o *pro-roctwie*, o *wolnej woli* i o *celu* Tory. Podług Crescasa, człowiek osiąga swą doskonałość najwyższą

nie przez samo poznanie, lecz nadewszystko przez miłość, przez dążenie do praźródła wszelkiego dobra i właśnie celem człowieka ostatecznym, oraz dobrem najwyższem jest owa miłość i przynależność do Boga.

W traktacie 3-m Chasdai wykłada o tych artykułach wiary, które, podług niego, są wprawdzie obowiązujące dla judaizmu, ale nie stanowią jego podstaw niezłomnych. Zarzucając Majmonidesowi, że w swych artykułach zrównał zupełnie rzeczy nierównoważne, autor wyjaśnia, że jeśli chodzi o podstawy Zakonu niewzruszone, to wystarczy dla ich szeregowania liczba 7 lub 8, licząc w to i wiarę w boskość Nauki, a jeżeli chcielibyśmy wyliczyć wszystko, co obowiązuje wyznawców judaizmu, to i liczba 13 nie wystarczy. Do kategorii artykułów wiary drugorzędnych należą, podług Crescasa: czasowy początek świata i nieśmiertelność duszy, która jest istotą samą w sobie, nagroda i kara, zmartwychwstanie, niezmienność Tory, specjalna różnica pomiędzy Mojżeszem a innymi prorokami, wiara, że arcykapłan za pomocą Urim i Thummim stawał się istotnym prorokiem i na koniec wiara w przybycie Mesyasza. Otóż wszystkie te punkty roztrząsa autor w traktacie 3-m, a najszerzej mówi o czasowym początku świata, ze względu na wywody Gersonidesa. Na koniec w traktacie 4-m Chasdai omawia podaniowe poglądy i przekonania, nie przywiązując w tym względzie znaczenia wyjątkowego dla religii ani argumentom dodatnim ani ujemnym. Do takich zagadnień należą, podług autora: wiekiistość świata lub możliwość jego upadku; czy świat jest jeden, czy w sferach niebieskich są istoty żyjące; czy amulety i zamawiania mają znaczenie; co należy rozumieć pod duchami powietrza (*szedim*); czy jest wędrówka dusz; czy także i *dusza dziecka* jest nieśmiertelna; co znaczy raj i piekło; czy rzeczywiście nauka tajemna w 1-m rozdz. Genesis (*Maasse Bere-*

szit) i w X rozdz. Ezechiela (*Merkaba*) odpowiada fizyce i metafizyce; czy istotnie, jak utrzymują filozofowie, „myślący”, „myślenie” i „pomyślane” stanowią jedność; czy pierwszym kierownikiem sfer jest Bóg sam, czy też zrodzona z niego inteligencja; czy istota Boga jest rzeczywiście niepojęta? Chasdaï Crescas należy niewątpliwie do głębszych myślicieli żydowskich. Będąc „mistrzem abstrakcji spekulacyjnej”, walczył on przeciw arytsotelizmowi, o tyle tylko, o ile ta filozofia podkopywała zasadnicze dogmaty judaizmu, w innych zaś poglądach swoich radby nie odbiegać nazbyt daleko od filozofa greckiego i ztąd pewien sceptycyzm i pewna chwiejność w niektórych argumentacjach Crescas. Wytworzył on szkołę, ale żaden z jego uczniów nie rozwinął dalej nauki mistrza. Dodać tu musimy, że „na żądanie osób wysoko położonych” Crescasi zbijał filozoficznie chrześcijańskie artykuły wiary, które to dziełko, napisane po hiszpańsku, przełożył na język hebrajski *Josef ben Szentob*.

Najznakomitszym uczniem Chasdaiego był *Józef Albo* (zm. ok. 1444) z Soryi, uczestnik znanej nam rozprawy w Tortozie za papieża Benedykta XIII w r. 1413. W 4-ch traktatach swej księgi *Ikkarim*, t. j. „Zasady główne”, usiłuje on ująć w systemat i ściśle określić nauki religijne judaizmu, z wykazaniem jego podstaw zasadniczych. Zaczynając od prawodawstwa, rozróżnia on prawa natury, prawa państwowe i religijne. Pierwsze uważa za obowiązujące wszystkich w każdym czasie. Państwo usiłuje dopasować prawa naturalne do potrzeb czasu i do stosunków indywidualnych; opiekuje się ono obyczajami i reguluje wszelkie czynności, nie zadając gwałtu uczuciom i przekonaniom ogółu. Wszelako, podług autora, tylko religia może w podobny sposób kierować umysłami i czynnościami ludzi, gdyż Bóg objawił ją ludziom przez swoich po-

słów, czyli proroków, a celem jej—doprowadzenie człowieka do doskonałości, przez nią zaś do prawdziwego szczęścia i do zbawienia wiekuistego. Kto chce stwierdzić zasadnicze podstawy religii, ten musi je wywieść z mozaimu, któremu nawet wszyscy wyznawcy innych religii przyznali pochodzenie boskie. Otóż za podstawy religii prawdziwej uważa Albo: istnienie Boga, objawienie, nagrodę i karę, z których wyprowadza dalsze artykuły wiary, jak jedność, bezcielesność, odwieczność, doskonałość i wszechwiedzę Boga, tudzież prorocत्व. Zresztą tak w tem, jak i w dalszych wywodach powtarza Albo rzeczy aż do przesytu oklepane. Bądź co bądź pisarz ten jest ostatnim z samodzielniejszych filozofów religijnych judaizmu. Do głośniejszych pisarzów w tym kierunku należy jeszcze *Elia ben Mose Abba Delmedigo*, znany także pod imieniem *Elia Cretensis*, ur. w Kandyi, a zmarły pod koniec w. XV. Protegowany przez ucznia swego Pic de Mirandola, miewał w Padwie odczyty publiczne o loice i był przez senat wenecki mianowany rozjemcą w jakimś sporze filozoficznym. Arystotelik ten napisał tylko jeden traktat filozoficzno-religijny p. t. „Sprawdzenie religii” (*Bechinath hadath*), w którym zwalcza Kabalę, przyznaje rozumowi prawo sądu w kwestyach religijnych i usiłuje dowieść, że istota judaizmu polega raczej na postępowaniu religijnem, niżeli na artykułach wiary. Wreszcie głośni swojego czasu *Izaak ben Juda Abrabanel*, ur. w Lizbonie (ok. 1437), a zmarły w Wenecyi (1508) mąż stanu, egzegieta biblijny, napisał między innymi *Miphalot Elohim*, „Dzieła Boga”, trzymając się przeważnie Majmonidesa. Syn jego Juda, zwany *Leone Hebreo*, napisał po włosku ok. r. 1502 *Dialoghi de amore*, które rozwijają w duchu nowo-platoników Odrodzenia temat o miłości, jako zasadzie życiowej wszystkiego.

Wypędzenie Żydów z Hiszpanii i Portugalii, tudzież następne prześladowania ich w Europie po-

łożyły kres dalszemu rozwojowi nauki świeckiej Żydów, która też utonęła bądź w talmudyzmie, bądź w Kabale.

Literatura mistyczna i Kabala.

Pod mistycyzmem w ogólności — pisze Dr. S. Carppe — rozumiemy fantazyę w dziedzinie wiary, hypertrofię wiary, jej opozycję względem rozumu, jej zemstę, odwet wobec wiedzy, a tymczasem cechę rdzenną mistycyzmu żydowskiego stanowi to właśnie, wbrew mistycyzmowi ogólnemu, że jest on odwetem wiedzy nad wiarą. Monoteizm żydowski postawił Boga na wyżynach tak niedościgłych, że w epoce biblijnej wszelkie podmiotowe poszukiwanie w dziedzinie filozofii religijnej byłoby świętokradztwem względem Boga. Ze jednak ludzie nie mogą się wyrzec całkowicie tkwiącej w ich umyśle ciekawości naukowej, więc i umysł żydowski znalazł swoją ucieczkę w mistycyzmie, który mu posłużył do uprawienia wiedzy bez zamachu na wiarę. Wprawdzie Bóg nie chce, żeby stworzenie usiłowało przeniknąć Stwórcę i jego dzieło, ale są ludzie wybrani, jego słudzy, prorocy, a potem doktorowie, filozofowie, którym wolno uchylić rąbek zasłony, pokrywającej istotę rzeczy. I dla nich to właśnie Bóg złożył w głębi słów objawionych ludziom znaczenie ukryte, nieznane tłumom, a przystępne tylko wtajemniczonym. Mistycyzm żydowski jest więc, podług Carppe'a, w swej formie najogólniejszej, bezświadomą manifestacją instynktu badania naukowego, a jako taki, pochłania wszystko z radością, co tylko może zaspokoić jego potrzeby, rozszerzając się bez żadnych rozróżnień i chaotycznie na wszystkie dziedziny myśli. Ponieważ wszystko, co mu czas przynosił, stawało się dla niego przedmiotem

badawczości *sui generis*, więc też w końcu ów mistycyzm żydowski stał się zbiorem bezładnym doktryn przejętych, w których znalazły się razem: filozofia religijna Biblii, symbolika hagady i midraszu, folklor babiloński i doktryna perska, odgłosy filozofów greckich, Platona, Arystotelesa, Pythagoresa i innych, szczątki aleksandrymizmu, a zwłaszcza nowo-pitagoreizmu i nowo-platonizmu, pojęć gnostycznych żydowsko - chrześcijańskich i chrześcijańskich, scholastyki arabskiej i chrześcijańskiej, wiadomości niewiadomego pochodzenia, alchemii, astrologii, bajek i opowieści, a wszystkie te żywioły istniały razem obok siebie, niestopione w całość organiczną. Wyszędłszy z potrzeb rozumu raczej niż serca, mistycyzm żydowski stał się bardziej racjonalnym, niż intuicyjnym, więcej badawczym, niż kontemplacyjnym. Nie mając absolutnie sentymentalizmu chorobliwego, który gdzieindziej spotykamy, nie znał on też wogóle żadnych zachwytów, ekstaz rozkosznych, uniesień miłości egzaltowanej, oraz westchnień, łez i uczuć szczytnych a nienasyconych. Podsycany przez zetknięcie myśli żydowskiej z nieżydowską mistycyzm Izralitów zmieniał się często w swym charakterze zasadniczym i, stosownie do przewagi jednego z tych pierwiastków nad drugim, zbliżał się do doktryny ortodoksyjnej lub też do pojęć napływowych, a ciążyły nad nim i zmiany bytu narodowego. Ponieważ dla monoteizmu biblijnego wszelka wiedza była zamachem na potęgę Boga, przeto mistycyzm żydowski usiłuje przedstawić się w szacie najpokorniejszej, skryć się po za Bogiem samym i jego słowami, niczego niby nie wynajdywać, a tylko poszukiwać tego, co Stwórca złożył w rdzeniu swej księgi. Usiłując zrazu uchodzić, wbrew prawdzie, za wykład tylko, za komentarz głębszy, za „wyławiacza perel pogrążonych przez Boga w głębinach otchłani Pisma Świętego”, mistycyzm żydowski dąży bezświadomie do uprawnienia siebie przez od-

wolowanie się ciągle do Biblii. Ale ta postawa mistycyzmu, bojaźliwa z początku, a śmielsza w czasach gaonicznych, stawała się później coraz zuchwalszą, pomimo piorunów dogmatyzmu tryumfującego, który, w przekonaniu swoim, był jedynym depozytaryuszem podaniowych wyjaśnień Tory. Mistycyzm żydowski, nie troszcząc się wcale o prawa zdrowej loiki, operował na wielką skalę alegoryą, czyli alegoryzmem symbolicznym, który zresztą przejawiał się już u proroków, a stanowił podstawę całej umysłowości Żydów od wygnania. Ten wrodzony popęd Izraelitów do alegoryi spotęgował się jeszcze pod silnym wpływem stoicyzmu. Żydzi uczynili to samo dla opowiadań biblijnych, co stoicy dla opowieści mitycznych, t. j. wyjaśniali je jako alegorye filozoficzne, moralne i naukowe. Czem była wizya prorocza przed wygnaniem, tem stał się Midrasz, jako interpretacya alegoryczna, po wygnaniu. Otóż mistycyzm żydowski doprowadził metodę alegoryczną do absurdu. Dusza żydowska, przechodząc nieznacznie, po strasznych klęskach narodowych, od przedmiotowości biblijnej do podmiotowości wieków średnich, wytworzyła Talmud i mistycyzm, którego źródłem największym, wbrew twierdzeniu d-ra Blocha — była — od niewoli babilońskiej aż do epoki gaonicznej — literatura talmudyczna, jak to wykazał cytatami z Talmudu Dr. Carppe. Dwa główne terminy kabalistyki żydowskiej: *Maaseh Bereszith* (Fakt Stworzenia) i *Maaseh Merkabah* (Fakt wozu Ezechiela), są wspomniane w Talmudzie dość często w znaczeniu okultystycznym i ta sama księga naucza nas, że Bóg stworzył wszechświat za pomocą dwu głosek, a mianowicie: świat ziemski głóską *he*, a świat przyszły głóską *jod*. Prócz tego spotykamy w Talmudzie na czele pewnych rozpraw grupy głosek, gromadzące w jeden lub kilka wyrazów lub w jedno zdanie głóska i wyrazy, któremi rozpoczynają się użyte w rozprawie argumenty. Owe grupy głosek

zwane *simanim*, a pochodzące z czasów, gdy te rozprawy przechodziły do potomności w podaniu ustnem, były tylko środkiem mnemonicznym, ale znak, albo raczej zasada, na której się one opierają, posłużyły dla mistycyzmu za punkt wyjścia do kombinacyj sztucznych, noszących miano: *Notarikon*, *Gematria* i *Ziruf*. „Notarikon” uważa każdy wyraz Biblii za złożony z inicjałów wyrazów nowych, które wybiera dowolnie, narzucając w ten sposób Pismu Świętemu znaczenie wręcz różne, zależne jedynie od kaprysu wyobraźni. Sposobu tego użyto naprzód w Talmudzie jerozolimskim (*Chagigach* 2). „Gematria” ocenia wartość liczbową wyrazu, podstawiając na jego miejsce inny wyraz o równoważnej wartości liczbowej, gdyż, jak wiadomo, głoski abecadła hebrajskiego są także w użyciu, jako liczby. Wreszcie „Ziruf” zastępuje w wyrazie jakąś głoskę przez inną za pomocą klucza określonego. Talmud Jerozolimski wzmiankuje o różnem zastosowaniu tych zasad, zaznaczając również, że po powrocie z wygnania Żydzi przynieśli z Babilonu imiona aniołów, miesiące i głosek abecadła, t. j. niewątpliwie całą hierarchię anielską, wiadomości astronomiczno-astrologiczne, związane z angiologią, oraz praktyki teurgiczne, oparte na podstawie kombinacji głosek. Zanim te nowe pojęcia przeszły do Talmudu, miały one ognisko życia w słynnej sekcie Esseńczyków, wśród których obok mistycyzmu teoretycznego spotykamy ślady niezaprzeczone doktryny ściśle teurgicznej. Dzięki oryginalności swego życia, uchodzili oni w oczach ogółu, a może i własnych, za panów sił przyrody, a lud oczekiwał od nich zażegnania klęsk doświadczanych lub też przypisywał im możność przenikania wyroków przyszłości, sprowadzania deszczów w czasie suszy i leczenia chorób opornych.

Mistycyzm żydowski w tej postaci, jaka się rozwinęła od niewoli babilońskiej, aż do zamknięcia Talmudu, uległ pozornie, od owej chwili, zaćmieniu,

które przetrwało aż do wieku XI. Badawczość metafizyczna i kosmogoniczna, która stanowiła jego charakter, jeśli nie wyłączny, to przeważający, ustępuje badawczości wyższego rzędu. Wyobraźnia żydowska, trzymana w karbach od końca okresu proroczego, zaczęła obchodzić swe saturnalia, wyłamawszy się bowiem z pod ucisku scholastyki talmudycznej i z pod karności doktorów, mści się pogardą wszelkich praw wiedzy i loiki. Wówczas to zrodził się frazes *Jeridath Hammerkabah*, t. j. „zstąpienie, w głąb Merkaby”, ¹⁾ czyli odbycie „jazdy niebieskiej”, którą być miała kontemplacja, tonąca w przestrzeniach nieba i piekła. Figurujące w Talmudzie „wejście do Pardes'u”, spotęgowane w czasach Gaonów do cudownych rozmiarów, było obecnie zastosowane do egzaltacji mistycznej, wywołanej różnemi umartwieniami. Pod wpływem tej egzaltacji duch człowieka wędruje po całym szeregu ciemności piekielnych, tudzież pałaców i świetności niebieskich, a całokształt tej wizji zwano wówczas *Pardes*. Jakoż ustanowiono prawdziwy kodeks przepisów i przygotowań, którym poddać się musiał każdy osobnik, żeby być godnym tej wizji. Człowiek, który zamierza przeniknąć tajemnice nieba i piekła, powinien pościć bardzo długo, wytrwać w nieruchomości z obliczem ku ziemi zwróconem, z głową między kolanami, oraz szeptać głosem jednostajnym pieśni i modlitwy. Przez nieskończone powtarzanie formuł „Święty, Święty, Święty”, „Wiekuiesty-jeden” niszczone w sobie ostatnie promienie rozumu, żeby wejść w rodzaj bezświadomości, w stan doskonały, przygotowawczy, dla wstąpienia do krain wyższych

¹⁾ Podstawą Merkaby, czyli wozu niebieskiego, jest teofania Ezechiela (Rozdz. I). Wzmiankowane w niej zwierzęta i przedmioty uosobiono jako aniołów, dla dopasowania alegoryi do różnych miejsc Pisma Ś.

lub niższych. Jeśli człowiek zdołał przetrwać długo w tej postawie, rozpoczyna zrazu oglądać bramy, które mu otworzą świat zjawisk cudownych, a w miarę potęgowania swego ascetyzmu, oczyszcza się ciągle jego wizya, którą przebiega on w końcu stopień po stopniu.

Opierając się na Talmudzie jerozolimskim (Sabbat I) i babilońskim (koniec *Soty*; Midrasz Rabba do „Pieśni na Pieśniach”), ustanowiono 10 stopni wzniesienia, przez które przejść musi człowiek oddany kontemplacyi, zanim dosięgnie ekstazy właściwej. Dopiero po dojściu do tej wyżyny, gdy już odczuwa spływającą na niego chwałę boską (*Szechina*), może, uzbrojony we wszystkie formuły zaklęć, obezwładnić aniołów-stróżów przy bramach. „I wówczas to, podług gaona Hai, niebo otwiera się przed ascetą, nie dlatego, żeby wstąpił do niego, lecz żeby przez szczególny stan swego serca mógł oglądać rzeczy niebieskie”.

Za pomocą *chokmy*, która tym razem nie oznacza wogóle mądrości, lecz wtajemniczenie się mistyczne, człowiek, przechodząc *de la virtualité à l'acte*, może przeniknąć świat zmysłowy. Ze zaś człowiek, jako mikrokosm, jest streszczeniem wszystkiego i odbija w sobie wszechświat cały, więc jego *chokma* jest kwintesencją wszystkich tajemnic, ukrytych w istocie rzeczy i przedstawicielką „Wielkiej Chokmy” (*Chokma Kedumah*), t. j. „mądrości pierwszej”, która przejawia się w Torze i z nią utożsamia. Ten mistycyzm dążył nie tylko do kontemplacyj czysto teoretycznych, lecz także i do subtelnej praktyki teurgicznej, którą wszakże mógł spełniać tylko człowiek wskazany do tego przez naturę samą, t. j. posiadający wrodzone zdolności taumaturgiczne, wydajające się na obliczu jego i na rękach, pewnymi liniami specjalnymi. Fizyonomika i chiromancja wtargnęły w ten sposób do judaizmu, lecz przejęto je nie dla nich samych, jeno jako środek roz-

różniania uczniów, godnych poznania przybytku wielkich tajemnic, jak o tem świadczą „Odpowiedzi” Gaonów.

Ta pierwsza forma mistycyzmu gaonicznego znalazła swój wyraz we fragmentach następujących: *Sziur Komah* (=Miara wysokości); znanam „Księga Henocha”; *Hechaloth Rabbati* (= Wielki Pałac); *Hechaloth Zutrati* (= Mały Pałac) i *Otijoth*, czyli „Abecadło R. Akiby”.

Sądząc po dwu fragmentach, dość krótkich, które się przechowały z księgi *Sziur Komah*, wnościoby można, że autor zamierzał odtworzyć Boga, jako człowieka olbrzymiego, z członkami ludzkiemi, brodą i t. p.. Wszystkim częściom ciała ludzkiego nadał autor nazwy obce, które zdają się nie istnieć w żadnym języku, a ściśle miary tych członków oblicza w parasangach niebieskich. Każdy parasang zawiera 10,000 razy po 10,000 łokci, każdy łokieć ma 4 piędzie, a każda piędź sięga od jednego końca świata do drugiego. Otóż ciało Szechiny ma 236 razy po 10,000 parasangów, a w tym stosunku są obliczone wszystkie członki Boga. Ze w tym opisie, potwornie antropomorficznym, tkwić miała jakaś cudowność nadzwyczajna, świadczy *R. Izmael*, który, szukając w niebie tajemnic tej księgi, dowiedział się z ust Boga, że objawienie, złożone w „*Sziur Komah*”, ma wynagrodzić Izraela za jego krzywdy”. W jednej z „odpowiedzi” Gaona Szeriry były te słowa: „Rabi Izmael rzekł: Ktokolwiek zna miary Boga, może być pewnym szczęścia przyszłego i doczesnego”. Karaici, oburzeni tą księgą, powoływali się na nią bardzo często, wyrzucając rabinizmowi brutalność i materyalizm jego teozofii. Dr Carppe uważa jednak antropomorfizm „*Sziur Komah*” za pozorny tylko i chce widzieć w tej księdze metafizykę *sui generis*, która, na swój sposób, przenosi Boga do wyżyn, dla rachuby człowieka niedostępnych.

Mistycyzm żydowski, dążąc właśnie, w miarę swego rozwoju, do zbliżenia i zlania porządku zmysłowego z porządkiem nadzmysłowym, znalazł bodziec potężny i pokarm treściwy w księdze Henocha, której autor, nawskroś mistyczny, pragnąc ni by utrzymać się na gruncie biblijnym, wydobywał z niego to tylko, co się najbardziej nadaje do jego pojęć, t. j. czerpie szeroko w mistyce i poetyce Biblii, tworząc prawdziwą mozaikę z wierszów biblijnych. Henoch stał się dla ludzi kontemplacyjnych skarbnikiem i piastunem tajemnic niebieskich, oraz przewodnikiem do świata widzeń, zabezpieczającym mistyków przed grozą, która ich czeka u progu rzeczy nieznanych i przed wszystkimi chorobami, które mogą zgniebić człowieka. Łatwo zrozumieć, że te wszystkie podróże kontemplacyjne wprowadzały nieszczęsnych mistyków do marnej próżni, która ogłuszała ich tylko wyrazami, obietnicami i świetnościami urojonemi.

Hechaloth'y, czyli „Pałace”, zwane także *Pirke Hechaloth* i *Pirke Merkabah*, są dziełem najklasyczeńszem literatury mistycznej owego czasu. Autor, rozpoczynając od podniesienia tych wszystkich, którzy dochodzą do kontemplacji Merkaby, t. j. „widzących Merkabę”, utrzymuje, że widzą oni myśli i czyny najtajemniejsze, i to, co jest, i to, czego jeszcze niema, przenikają zamiary życzliwych sobie lub wrogich, a są przedmiotem łaski tak szczególnej ze strony Boga, że mogą w każdej chwili, gdy zechcą, zmiażdżyć swych wrogów. Wartość tych mistyków jest tak wielka w oczach Boga, że „wyższą mają tylko złączeni razem: król, arcykapłan i sanhedryn”. Żeby być godnym badań nad *Hechaloth'ami*, należy naprzód poznać gruntownie Prawa i Proroków, Talmud, Hagadę i Midrasz. Następnie księga mówi o pieśniach i hymnach, które człowiek powinien wygłaszać dla przebieżenia wszystkich faz kontemplacji, a także przedstawia ponury

obraz tej grozy, która towarzyszy widzeniu, grozy tak strasznej, że miryady aniołów, będące świadkami widowiska, są wiecznie przejęte drżeniem ekstazy. Jest to nudne malowidło wzruszeń mistycznych wobec ognia otaczającego wóz niebieski, wobec radości rozkosznych, które miotają widzącym, gdy słyszy harmonię szczytną. Autor nie oszczędza nam opisów Merkaby najszczególowszych, które świadczą, że teofania Ezechiela została poszarpana na tysiące kawałków, oblepionych mnóstwem szczegółów najnudniejszych. Po tym długim wstępie dzieło przedstawia opis 7-iu pałaców, czyli świątyni niebieskich, które przejść trzeba przed przybyciem do Merkaby. Ośmiu aniołów-stróżów czuwa przy bramach każdej świątyni, a ich imiona są uzmysłowieniem przymiotów boskich, jak: *Matakel* (Słodki-Bóg), *Dahariel* (Czystość, Blask-Bóg) i t. p. Przy bramie pałacu 7-go stoją wojownicy straszni z mieczem obnażonym. Z oczu ich wychodzą gwiazdy ogniste, z ust tryskają węgle rozpalone, a niektórzy z nich siedzą na „konach trwogi i niepokoju, na koniach krwi, pijących rzeki ogniste”. Potem następują formuły i amulety, wobec których strażnik otwiera bramy, tudzież długi opis nieba 7-go, a wreszcie rozmowa pomiędzy Bogiem, Izraelem i aniołami o sposobach tajemnych zdobycia wiedzy cudownej bez studyów.

Abecadło R. Akiby (*Otiyoth*) było prawdopodobnie w początku środkiem praktycznym przy uczeniu dzieci czytania. W tym celu zespalano z każdą głoską pewne przepisy dla lepszego wdrożenia dźwięku w umysł dziecinny. Istnieje wersja pierwotna, przeznaczona do uczenia dzieci i głosek i dekalogu zarazem. Powoli jednak weszły do tego abecadła aforyzmy hagadyczne, a potem i pojęcia mistyczne. W tej zmienionej postaci książka wychodzi z tego punktu widzenia, że głoski abecadła, będące podstawą wyrazu, czyli *słowa*, stanowią istotę i zasadę

wszystkiego, a przynajmniej otaczają wszystko. Następnie, rozkładając imię na spółgłoski oddzielne, autor rozważa materialny kształt głosek i w ten sposób abecadło hebrajskie staje się miejscem całokształtu doktryn mistycznych. Oto próbka rozumowania przy głosce *alef* w przekładzie naszym podług Carppe'a:

„Dlaczego piszemy tę głoskę jednym znakiem, a nazywamy ją trzema (samogłoskę w hebrajskim nie było)? Gdyż jest ona uważana za jedność (jako liczebnik) na wzór Boga, który jest jeden, chociaż wzywaniu jego imienia bywa potrójne i wysławianie potrójne. A z kąd wiemy że Bóg jest nazwany *Jeden*? Z Deuteronomium 6,4: „Wiekuisty nasz Bóg jest *jeden*”- A teraz z kąd wiemy, że wezwanie jest potrójne: „Wiekuisty, Bóg, Wiekuisty”. Exodus 34,6: „Wiekuisty, wiekuisty Bóg miłosierny”. A z kąd wiemy, że jego wysławianie jest potrójne? Z Izajasza 6,3: „Święty, Święty, Święty jest Bóg” i t. d.

Do najciekawszych żywiołów „Abecadła”, zapożyczonych z Pesikty, Tanchuma i innych Midraszów, należy, podług Carppe'a, opowiadanie następujące:

„W chwili stworzenia świata 22 głoski, wyryte rylcem ognistym na świętej koronie Boga, zstąpiwszy z niej, umieściły się przed nim i każda z nich rzekła: „Stwórz świat ze mną”. Przedstawiła się naprzód głoska *tav*, początek wyrazu *Tora*. Bóg ją odsunął, jako przeznaczoną do stania się znakiem zgnębionych. Następnie przychodzi głoska *szin*, początek wyrazu *Szaddai*, którą także Bóg odsunął, gdyż głoska ta jest również początkiem wyrazów *szaw* i *szeker* = kłamstwo. Gdy i inne głoski były odepchnięte, przyszła kolej na *beth*, początek wyrazu *beracha*=błogosławieństwo i Bóg zgodził się uczynić z niej podstawę świata i początek prawa. Ponieważ głoska *alef* trzymała się na uboczu, przeto Bóg zapytał: Dlaczego milczysz? Nie śmiem stanąć przed tobą, jako najniższa z głosek. Wszystkie inne przedstawiają liczby większe, a ja przedstawiam jedność. Bóg uspokoił ją, mówiąc: Ty mnie przedstawiasz, mnie samego, który jestem jeden i Torę, która jest jedna; oto dlaczego *alef*, jako wielki znak prawdy, trzyma się silnie na swych nogach”.

Jakoż każda z głosek coś wyobraża: *Alef* jest tak początkiem abecadła, jak Bóg początkiem wszystkiego; *Bet* jest początkiem wyrazu *Bmah* (inteligencya), t. j. podstawą wszelkiej czynności umysłowej, a nadewszystko badawczości mistycznej, i źródłem Tory; *Gimel* przedstawia wyliczenie mnóstwa kategorii aniołów; *He* odgrywa rolę główną w imieniu Jahve i t. d. Z potrzeby przystosowania idei platońskich do myśli żydowskiej zrodziło się pojęcie, które czyni z Tory plan, oraz ideę kierowniczą, ideę idei Wielkiego Budowniczego. Następnie każdy wyraz, każda kreska i każda kropka Pisma Św. posiada nie tylko treść znaną jako wyrażenie woli Boga, lecz każda litera staje się do pewnego stopnia typem, który posłużył do budowy wszechświata i każda z nich powinna część jego pod swoim trzymać zwierzchnictwem.

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że kiedyś wszystkie księgi powyższe stanowiły tekst jeden z głównem ogniskiem swoim w *Sziur Koma*, zawierającym tajemnicę tajemnic, zatrzymaną i objawioną przez Metatrona, będącego transfiguracją Henocha, t. j. objawicielem tej tajemnicy i przewodnikiem mistyków w wędrówkach niebieskich i piekielnych. Następnie te dane wcielone zostały w ramy abecadła, t. j. związane z mistyką głosek. Taki jest rdzeń mistycyzmu, będący streszczeniem całego rozwoju mistycznego pomiędzy wiekiem VI a VIII. Podług Carppe'a, charakter istotny tego mistycyzmu tkwi w zatrzymaniu się jego gwałtownem na drodze abstrakcyi metafizycznej, tudzież w zawróceniu ku starożytnej hagadzie. Obok i po za starożytną scholastyką talmudyczną, która przemawia jedynie loiką zimną, obok mistycyzmu badawczego, i w przeciwieństwie z nim, myśl żydowska, chcąc wyjść na chwilę z fali abstrakcyj, które ją gniotły, rzuca się chciwie na angiologię i eschatologię, jako na źródła orzeźwiającej. Ta angiologia, ogarniająca państwo nie-

bieskie, była jak gdyby zidealizowaniem i zwróceniem ku niebu wszystkich marzeń, wyśnionych pod wpływem nieszczęść przez Izraela, i jego nadziei mesyanicznych. Jeruzalem i wszystko, co to imię czarodziejskie mówiło do serca wygnańców, już nie istnieje w Jerozolimie. Cały blask, rzucony przez wyobraźnię na pałac i na świątynię, potoki złota i srebra, rozsiane na każdej rzeczy, cały ów świetny ceremonial tronu i ołtarza, cały orszak wspaniałych książąt i kapłanów - wszystko to, po przekształceniu, przeniesiono do nieba. Ta idealizacja miała cel podwójny. Przedewszystkiem dążyła ona do podniesienia duszy ludowej, do jej zahartowania w widowiskach tak szczytnych, których przedmiotem byli męczennicy za wiarę ojców. Następnie promienne wizye nieba miały spowodować zapomnienie o ponurych widowiskach ziemi, a świat idealny w barwach najbogatszych miał nieść pociechę duszom zgorzkniałym wśród smutków i udręczeń ziemskich, na które mistycyzm rzuca arkę nadziei olbrzymich. Jak w epoce babilońskiej i perskiej, mężowie wybrani rzucili na pokarm duszy ludowej szereg opowieści pobożnych, dla wykazania, że duch jeszcze nie był wygasł w Izraelu, tak samo pisarze epoki gaonicznej dodają ludowi odwagi i nadziei przez swe romanse mistyczne, zgrupowane wokół proroków i męczenników. Z tej właśnie przyczyny wyobraźnia mistyczna lokuje się nie tylko w kontemplacji nieba, lecz pochlebia sobie, że ideał stanie się kiedyś prawdą rzeczywistą, że dla paryasa narodów zajaśnieje przyszłość promienna. W ten sposób ustalono stosunek pomiędzy niebem a ziemią, miryady aniołów weszły w służbę Mesyasza, Jerozolima idealna zastąpiła miejsce zniszczonej, a ta ewolucja była dla całej armii niebieskiej hasłem zstąpienia na ziemię. Bóg z orszakiem swoim ma odtąd zamieszkać na zawsze pomiędzy ludźmi. Ale jednocześnie, przez sprzeczność pozorną tylko czyniono

miejsce coraz większe demonom, a raczej siedlisku demonów—piekłu. Pod wpływem nieszczęść, w chwilach prostracyi zupełnej, dusza żydowska, zapominając o dążeniach do życia, czynu, uciech i sprawiedliwości ostatecznej, która ogarnia wszystko w swej harmonii boskiej, przechyla się raczej ku ciemnościom zła i piekła i wypowiada nawet słowo „potępienia wiekuistego”, będące antytezą całej przeszłości i całej doktryny Izraela. Z tej samej racyi wraz z mistycyzmem gaonicznym zjawił się w judaizmie całkiem nowy żywioł — ascetyzm, ze wszystkimi swemi umartwieniami, ale żywioł ten, wręcz sprzeczny z charakterem żydowskim, miał zawsze cechę egzotyczną i nie odegrał nigdy roli wybitnej, uszanował bowiem... prawo małżeńskie. Wpływ mistycyzmu żydowskiego, który dążył do zastąpienia prorocstwa, oddziaływał nie tylko na sfery wybrane, lecz rozpowszechniał się także i w masach, znajdując swój wyraz szeroki, ale częściowy i uboczny nie tylko w takich Midraszach, jak *Konen* lub w takich księgach, jak *Pirke R. Eliezera*, lecz i w dziełach takich autorów jak Ibn Ezra, który przyczynił się najbardziej do rozwoju mistycyzmu liczb i głosek i wielu innych. Zwłaszcza też „*Pirke R. Eliezera*” zawiera takie fragmenty mistyczne, które z czasem przeszły prawie żywcem do „*Zaharu*”. Ale mistycyzm hagadyczny i eschatologiczny nie stanowi całego bilansu epoki gaonicznej, pomimo, że zajmuje część jej największą. Obok niego istnieje dzieło o kilku kartkach, które odegrało rolę główną w rozwoju mistycyzmu żydowskiego. Tem dziełem jest *Sefer Jezirah* t. j. „*Księga Stworzenia*”, którą Carppe przełożył całkowicie na język francuski. Oto rozdział 1-y tej dziwacznej księgi w przekładzie naszym, podług Carppe'a:

„Mądrość, Jah, Jehovach Zebaoth, Bóg żyjący, wielce podniosły, a szczytny, trwający wiecznie, którego imię jest

święte—szczytny i święty nakreślił¹⁾ i stworzył 32 drogami cudownymi swój świat w 3-ch księgach: księga właściwa, liczba i słowo. 10 *Sefiroth*²⁾ bez niczego³⁾ i 22 głoski, z których 3 zasadnicze, 7 głosek podwójnych i 12 głosek prostych, 10 *Sefiroth* bez niczego, podług liczby 10 palców, 5 naprzeciw 5⁴⁾ i przymierze Jednego zostało przystosowane w samym środku przez obrzezanie języka i przez obrzezanie ciała. 10 *Sefiroth* bez niczego, 10-nie 9, 10-nie 11. Pojmij mądrze, rozważ rozumnie, zbadaj je, zgłębij. Sprowadź rzecz do swej jasności i umieść autora na swoim miejscu⁵⁾. 10 *Sefiroth* bez niczego; miarą ich jest 10 bez końca: głębokość początku i głębokość końca; głębokość dobra i głębokość zła; głębokość wyżyn i głębokość nizin; głębokość Wschodu i głębokość Zachodu; głębokość Północy i Południa; pan jedyny, Bóg, król wieczny, panuje nad wszystkim z wysokości swej siedziby świętej i wiekuiestej. 10 *Sefiroth* bez niczego; ich spojrzenie jest jak błyskawica, ale ich koniec nie ma końca⁶⁾. Jego wyraz panuje nad niemi, które biegną i przychodzą⁷⁾ i podług słowa jego rzucają się jak wichry i padają przed tronem⁸⁾ 10 *Sefiroth* bez niczego; ich koniec ustalony w ich początku, a ich początek w ich końcu, jak płomień przywiązany do węgla. Pan jest jedynym i nie ma drugiego. A więc wobec Jednego—cóż liczysz?.. 10 *Sefiroth* bez niczego; zamknij swe usta i nie mów; zamknij swój rozum i nie myśl, a jeśli twym ustom pilno do mówienia, a rozumowi do myślenia, zwróć się do ustępu, w którym powiedziano: Bydłęta biegną i przechodzą i na tę rzecz właśnie przymierze było zawarte. Oto 10 *Sefiroth* bez niczego: 1) Duch Boga żywego, głos, rozum, słowo i ono jest Duchem Świętym. 2) powietrze technienia; On na nim kreślił i wycinał 22 głoski, 3 głoski zasadnicze, 7 podwójnych i 12 prostych, a duch jest w każdej z nich. 3) Woda przychodząca z powietrza; On z nią wytworzył głoski na *tohu-bohu* (chaos) w mule i w glinie⁹⁾, urządził z niej rodzaj parteru,

1) Pod formą typu.

2) 10 liczb, albo żywiołów i kierunków.

3) T. j. zamknięte, niezależne, same w sobie.

4) T. j. *Sefirothy* są związane jedno z drugim, a zależą wszystkie od *Jednego*, który zawarł z niemi przymierze języka, t. j. dał im byt przez Słowo.

5) T. j. nie mieszaj stworzenia ze Stwórcą.

6) Liczby są skończone, ale szereg liczb nieskończony.

7) T. j. począwszy od pewnej liczby te same cyfry wracają zgodnie ze słowem bożem.

8) Autor kojarzy swe pojęcia z pojęciami Merkaby.

9) Ta woda właśnie jest *tohu-bohu*, mułem i gliną.

wyciosał z niej gatunek muru, uczynił z niej pokrycie, rzucił śnieg na wierzch i staje się to prochem, jak powiedziano, i rzekł do śniegu: bądź ziemią¹⁾. 4) Ogień przychodzący z powietrza; On wyznaczył i wykroił z niego tron wspaniały, Serafinów-zwierząt, koła święte i z temi trzema założył swoje siedzibę, jak napisano: Uczynił z wiatrów swe posłucha z ognia gorejącego swe sługi. Wybrał 3 głoski między prostemi podług podstawy głosek zasadniczych, *alef, mem, szin*, przytwierdził je do swego imienia i zapieczętował każdą z 6-u boków. 5) Zapieczętował górę i zwrócił się ku górze i zapieczętował ją przez *jhv*. 6) Zapieczętował dół i zwrócił się ku dołowi i zapieczętował go przez *hvj*. 7) Zapieczętował wschód i zwrócił się przed siebie i zapieczętował go przez *vjh*. 8) Zapieczętował zachód i zwrócił się za siebie i zapieczętował go przez *vhj*. 9) Zapieczętował południe i zwrócił się ku stronie prawej i zapieczętował ją przez *jvh*. 10) Zapieczętował północ i zwrócił się ku stronie lewej i zapieczętował ją przez *hvj*. Oto 10 Sefiroth bez niczego. Duch Boga żywego potem powietrze ducha, woda powietrza, ogień wody, wyżyna, dół, wschód, zachód, północ, południe²⁾.

W następnych 5 rozdziałach autor operuje tylko głoskami, nadając im, w kombinacjach najrozmaitszych, znaczenia najdziwaczniejsze. Jakkolwiek bardzo trudno odgadnąć myśl prawdziwą nieznanego autora księgi *Yezirah*, i czy w ogóle posiadał jaką doktrynę, to jednakże „Sefirothy” jego będą odtąd odgrywały rolę potężną w kabalistyce żydowskiej, na którą złożyły się także znane nam już, a bardzo obfite żywioły mistyczne w dziełach teologów pierwszorzędných: Saadii, Ibn Gabirola, Judy Hallewiego, Ibn Ezry, Nachmanidesa a nawet Majmonidesa.

Czas wreszcie zadać sobie pytanie: co to jest właściwie owa kabała, która powstawszy u Żydów na gruncie mistycyzmu średniowiecznego, miała i w czasach odrodzenia i później, a i dziś jeszcze

¹⁾ Nawiązując rzecz swą do teoryi, istniejącej w *Talmudzie*, o śniegu, który stanowi pod tronem Boga materję pierwszą, autor wyobraża sobie, że w wodzie, wyszłej z powietrza, Bóg wytworzył rodzaj parteru, czyli muru lub dachu, t. j. podstawę solidną w mule stwardniałym i wylał tam całą wodę pod postacią śniegu.

swoich zwolenników i wyznawców. Zaprawdę, nie istnieje na kuli ziemskiej żadna księga, z którejby ludzie różnych narodów, czasów i religij wydusili takie otchłanie głupstw, dziwołągów i potworności, ile ich wygnieciono przez lat 2000—z Biblii!.. Każdy nią kręci „jak szewc kopytem” i każdy z niej wydobywa co zechce; wszyscy się na nią powołują w swoich poglądach najsprzeczniejszych, a olbrzymia większość owych poszukiwaczyw biblijnych znajdowała w tej księdze akurat to wszystko, czego w niej nie ma ani śladu. Pomijając już sekciarzów, szarlatanów i obłąkańców najrozmaitszych, których historia jest bardzo bogata, widzieliśmy, co uczynili z Pisma Św. talmudyści. Dla kabalistów i tego było za mało, więc oni także wywiedli swe majaczenia najcudaczniejsze z Biblii, albowiem „kabałę wykladał pierwszy sam Bóg aniołom swoim, którzy, stanowili szkołę teozoficzną w niebie”. Ci aniołowie, po upadku swoim wyjaśnili bajeczną doktrynę boską Adamowi, od niego zaś przeszła ta nauka do Noego, Abrahama i do Mojżesza, a ten ostatni, umierając, powierzył ją 70 starcom, od których przechodziła drogą ustną z pokolenia na pokolenie. Odblaskiem piśmiennym tej nauki są wyrażenia tajemne w Genesis i u Ezechiela, do których klucze zdobyli jeno kabaliści. Tak chce podanie, sfabrykowane w wiekach średnich, a powtarzane i dzisiaj z całą naiwnością, czy szarlatanaryą przez kabalistów. Czyż tylko Genesis i Ezechiel? Posłuchajmy co mówi współczesny pisarz angielski S. L. Mac Gregor Mathers w przedmowie do przekładu „Zahara”: „Biblia, która prawdopodobnie uległa liczniejszym przeróbkom, niżeli każda inna księga, posiada moc niezliczoną ustępów ciemnych i tajemniczych, które byłyby całkiem niezrozumiałe bez jakiegoś klucza, umożliwiającego ich znaczenie. Taki klucz daje nam kabała— („*That key is given in the Qabalah*”). „Niech każdy chrześcijanin zapyta siebie jak: może, nie poj-

mając znaczenia Starego Testamentu, zrozumieć Nowy"?.. „Zwracam się bez obawy do fanatyków i bigotów doby dzisiejszej: Zrzuciliście z tronu Boga szczytnego, nieskończonego, a postawiliście na jego miejscu Demona siły bezrozumnej; zastąpiliście Boga porządku i miłości bogiem bezładu i zazdrości; zwyrodniliście nauki Ukrzyżowanego”... „więc też w czasie dzisiejszym jest niezbędny... *angiel-ki przekład Kabały*”!!!. Kabała tedy, jak widzimy, ma nawrócić ludzkość zwyrodniałą do prawdziwych nauk Chrystusa!. Czy to nie ciekawy *signum temporis*? W 5 lat później pisarz francuski Pappus, spirytysta, wydał w Paryżu dzieło p. t. *La Kabbale*, które najdawniejszy ze współczesnych znawców tego przedmiotu, prof. Ad. Frank, nazywa „*la publication la plus curieuse, la plus instructive, la plus savante, qui ait paru jusqu'à ce jour sur cet obscur sujet*”. Otóż i Pappus, pisarz niewątpliwie zdolny i wykształcony, ale opętany spirytyzmem, poczytuje sobie za zasługę napisanie książki o kabale, „w czasach walki umysłowej przeciwko materjalizmowi, którego adepci są rozsiani po wydziałach medycznych, w prasie i w warstwach społeczeństwa zarówno najwyższych, jak i najniższych”. Autor nie zraża się wcale, że i jego i jemu podobnych nazywają ludzie „dyletantami, klerykałami (?) lub waryatanami”, woli on bowiem należeć do spirytystów i kabalistów niż do „apostołów doktryn rozpaczliwych, antyfilozoficznych, antynaukowych materjalistycznego pozytywizmu”. *Spiritus flat ubi vult!* A teraz posłuchajmy, co pisze prof. Frank, któremu zawdzięcza literatura europejska pierwsze dzieło gruntowne o kabbale, już dzisiaj nieco przestarzałe, pomimo, że drugie jego wydanie wyszło w r. 1892. „Doktryna, która ma nie jedno podobieństwo z naukami Platona i Spinozy, która przez swą formę wznosi się czasem aż do majestatycznego tonu poezji religijnej; która zrodziła się na tej samej ziemi i prawie w tym samym czasie, co chrześcija-

nizm; która bez innego dowodu prócz hipotezy o starożytnej tradycyi, bez innej dźwigni widocznej, prócz żądy wniknięcia bliżej w znaczenie ksiąg świętych, rozwijała się i szerzyła pod cieniem tajemnicy najgłębszej przez 12 wieków—oto, co znajdujemy w psmnikach oryginalnych i w najdawniejszych szcztatkach kabały, *oczyszczonych z wszelkiego aliażu*... Kabała, podług Franka, zasługuje na uwagę, między innymi i z tego względu, że „od początku XVI w. aż do po połowy XVII w. wywierała wpływ dość znaczny na teologię, filozofię, przyrodoznawstwo i medycynę. Papus, który poświęcił swe dzieło w hołdzie najgłębszym Frankowi, mógł się przecież przekonać ze słów swego mistrza, że i on także uważa nawet kabalistów naukowych za ludzi „zbląkanych” w poszukiwaniu wiedzy. A cóż tu mówić o kabalistach ciemnych „praktykujących”, którzy toną w oceanie głupstw i nedorzecznosci piramidalnych. Komu niedogadza materializm, nie ten życiowy, bo nim przecież nie pogardzają najpobożniejsi nawet mężowie, ten może go zwalczać idealizmem, oba te bowiem kierunki filozoficzne są najzupełniej równouprawnione wobec nauki; ale żeby kabała, wysnuta z mózgow chorobliwych, wykolejonych, oparta na fantasmagoryi, na żonglowaniu głoskami i cyframi, na kuglarstwach, miała unicestwić materializm czy to naukowy, czy życiowy, i odrodzić ludzkość strupieszalą, to już nadzieja prawdziwie kabalistyczno-spirytystyczna.

Wyraz *Kabbalah*, pochodzący od pierwiastka *kbl* = „przyjąć”, oznaczał pierwotnie tradycję t. j. prawo ustne w przeciwieństwie do prawa pisanego. Wyznawcy kabały utrzymują, że przeszła ona tradycyjnie od Merkaby Ezechiela aż do rabina Izaaka Ślepego, który uchodzi za prawdziwego ojca tej nauki na początku XIII wieku. Cechą charakterystyczną kabały w jej początkach jest dążność do wyswobodzenia mistycyzmu z wszelkich żywiołów nie-

metafizycznych, do odrzucenia lub zmodyfikowania wszystkiego, co się łączy z dogmatyzmem żydowskim, wszelkich żywiołów kultowych i rytualnych, wszelkiego prostego racjonalizmu. Mistycyzm, pod wpływem idei nowych, dążył do usystematyzowania i skryształizowania się w kabale, a dążność tę wywołała opozycja, bardzo wyraźna przeciw Talmudowi i Misznie z jednej strony, a przeciw racjonalizmowi z drugiej. Był to, podług dr. Carppe'a, bunt wiedzy przeciw kazuistyce talmudycznej, przeciw tak zwanemu „Prawu ; bunt umysłów, które, dusząc się w atmosferze nieznośnych praw talmudycznych, tudzież formuł rytualnych, kultowych i liturgicznych, szukały źródła wody żywej. Nigdy przedtem, jak wówczas, dogmatyzm talmudyczny nie był tak bardzo przygniatający. Podczas całej epoki formowania się Talmudu kazuistyka najdrobiazgowsza, zajmując umysły, zachowywała jednak pewną siłę żywotną; utrzymując swobodę rozpraw i postanowień, nie miała charakteru nieomyślności dogmatycznej. Ale od chwili, gdy szkoła Rasziego i Tosafistów „piętrzyła komentarze na komentarzach i nadkomentarze”, od chwili gdy „Miszne Tora” Majmonidesa „skatalogowała i poetykietowała” wszystko, scholastyka talmudyczna stała się izbą zamurowaną bez powietrza, w atmosferze śmierci. Kabaliści złamali mur ten, po za którym już oddychać nie było można. Z tego nie wypływa, że kabaliści odrzucili całkiem prawa talmudyczne lub biblijne; oni tylko usiłowali tchnąć w nie ducha nowego, zgodnie ze swemi doktrynami. Z drugiej strony kabaliści, w swej opozycji przeciw racjonalizmowi, nie uderzają bezpośrednio w Majmonidesa, lecz w racjonalizm u źródła, t. j. w Arystotelesa, przeciwstawiając mu Platona i nowoplatonizm. Wprawdzie pierwotny mistycyzm żydowski był racjonalnym, i szkoła Izaaka Słepego nie zapoznawała bynajmniej praw rozumu, ale nie mogła zgodzić się na to, żeby rozum miał być oddany na

usługi formalizmowi nomistycznemu i kazuistyce talmudycznej, która w oczach kabalistów poniżała godność rozumu. Dopiero z czasem kabaliści podporządkowali całkowicie rozum zdolności kontemplacyjnej i sztucznym kombinacjom liczbowym. Odwołując się do swych tradycji nieprzerwanych, wyznawcy kabały działają w absolutnej pewności, że Biblia zawiera wszystko, czego pragną, i że oni są wierniejsi dokumentom świętym, niż talmudyści, midraszyści i komentatorowie wszystkich czasów. Byli to *gnostycy* żydowski. Pomiedzy formą kabały na wschodzie, w Hiszpanii, we Włoszech i na południu Francji z jednej, a formą jej we Francji północnej, w Niemczech i innych krajach z drugiej strony, ustaliła się różnica bardzo wyraźna. Pierwsza jest bardziej oderwana, więcej metafizyczna, przy pewnej mieszaninie żywiołów magii, chiromancyi, demonologii, oraz śladów mistycyzmu poprzedniego; druga zaś kojarzy się bardziej z mistycyzmem liczb i imion; pierwsza łączy się chętniej z Platonem i z filozofią w ogólności, druga trzyma się więcej gruntu żydowskiego z dążnością ku żywiołom pitagorejskim.

Z mieszaniny tych wszystkich kierunków rozbieżnych wyłoni się księga dziwaczna, „prawdziwy Babilon doktryn” *„les plus hautes et les plus puéries”* — „Zohar”, o którym za chwilę mówić będziemy po przedstawieniu charakterystyki trzech szkół kabalistycznych: *Izaaka Ślepego* — z przewagą metafizyki, *Eleazara z Worms*, oddanej wyłącznie mistycyzmowi głosek i liczb, oraz *Abulafii*, która to szkoła łączy obie poprzednie, rozwijając je w kierunku czystej kontemplacji. O Izaaku Slepym, komentatorze księgi „Jezirah”, nic nie wiemy pewnego, gdyż, zdaje się, oddziaływał on tylko nauką ustną, którą scharakteryzował uczeń jego *Ezra Azriel*, utożsamiany z *Azrielem ben Menahem* (zm. 1238 r.), w swem „Wyjaśnieniu 10 Sefirotów przez pytania i odpowiedzi” (*Perusz esser sefiroth al derech szeila uteszuba*). Wycho-

dząc z negatywnej definicyi Boga u Majmonidesa, którą uważa za jedynie rozumną, Ezra Azriel dowodzi, że pojęcie, ogarniające cały ogół tych negacyi, jest pojęciem *En Sof*'u (= bez końca, nieskończony). Ów „En Sof” jest nieograniczony, jeden, sam w sobie, bez przymiotów, bez woli, bez idei, bez zamiarów, bez słowa, bez czynu. Ten Byt nie mógł *chcieć* stworzenia, gdyż wola każe przypuszczać, że w działaczu, pragnącym zmiany, istnieje niedoskonałość. A tymczasem podług autora:

„Nieskończony jest Bytem absolutnie doskonałym, bez skazy. Otóż skoro mówimy, że ma on siłę nieograniczoną, ale nie siłę ograniczania samego siebie, rzucamy skazę na jego doskonałość. Z drugiej strony, jeśli mówimy, że ten wszechświat, który nie jest doskonały, pochodzi bezpośrednio od niego, stwierdzamy niedoskonałość jego potęgi. Ponieważ zaś nie możemy przypisywać jego doskonałości żadnego braku, należy bezwarunkowo przypuścić, że En-Sof ma moc ograniczania siebie, która to moc jest nieograniczona. Otóż tą pierwszą granicą, która wypłynęła z niego, są Sefirot, stanowiące zarazem potęgę doskonałości i niedoskonałości. Gdy otrzymują one nadmiar doskonałości En Sofu — mają potęgę doskonałą; lecz gdy wpływ z niego przerywa się, są one potęgą niedoskonałą. Wskutek tego mogą one działać zarazem w sposób doskonały i w sposób niedoskonały. Doskonałość i niedoskonałość stanowią różnicę rzeczy”.

„Wszystko, co się rodzi z przypadku, nie ma porządku ustalonego, a widzimy, że rzeczy stworzone mają porządek zadawniony, że rodzą się, trwają i giną podług tego porządku. Ten porządek—to ogół Sefirot'ów. One to stanowią potęgę bytu, wszystkiego, co jest, co podpada pod pojęcie *liczby*. A ponieważ rzeczy stworzone zawdzięczają byt swój pośrednictwu Sefirot'ów, więc różnią się one stopniami: wyższym, średnim i niższym, jakkolwiek wszystkie pochodzą z jednego korzenia zasadniczego, z nieskończoności, po za którą nie istnieje”.

Sefiroty Ezry i Izaaka Słego to już nie 10 *Maamaroth*, czyli „Słów”, za pomocą których Bóg świat stworzył, a które figurują w Talmudzie w „Pirke” Eliezera; to już nie *dekada* księgi „Jezirah”, zastosowana do 3 żywiołów, 6 kierunków i do

tchnienia bożego; jednym słowem Sefiroth Ezry to już nie wyrazy lub zasady fizyczne, ale istoty metafizyczne, które noszą imiona przymiotów boskich. Jeszcze silniej w dziedzinę metafizyki wprowadza kabałę autor, podług Carppe'a, nieznany, a podług Jellinka R. *Jakób Nasir* z 1-ej połowy XII w., który w swoim dziele p. t. *Masechet Azilut*, t. j. „Traktat o emanacyi” dowodzi, że Bóg, ograniczając i koncentrując swe własne światło, którem wszystko było wypełnione—dla dobrych, wytworzył ciemności dla złych, a potem stwarzał światy liczne, które zagięły, gdyż „podobne do drzew, zasadzonych na małej przestrzeni, walczyły z sobą o życie”. Były to tylko twory czasowe, gdyż forma stwarzania (*bara*) nie mogła wydać rzeczy trwałych, które pochodzą jedynie z emanacyi (*azila*). Bóg przejawiał się dopiero w 4 światach, odpowiednio do 4 głosek swego imienia. Świat pierwszy, emanacyjny (*Azila*), był królestwem światła i majestatu Boga, t. j. *Szechiny*; świat drugi, stworzony w znaczeniu zwykłym (*Beria*), to siedlisko dusz pobożnych, wszelkich błogosławieństw i słynnej Merkaby pod kierunkiem *Akatriela* (*keter*=korona, *el*=Bóg). Następna degradacya wytworzyła świat trzeci (*Jezira*), t. j. siedlisko zwierząt świętych w wizyi Ezechiela, 10 kategorii aniołów z ich wodzami i z wodzem najwyższym Metatronem, upostaciowaniem „śmiertelnika w ogniu”, i wreszcie rozumnych dusz ludzkich. Nakoniec świat czwarty (*Asia*) zamyka aniołów (*Ofanim*), przewodniczących czynnościom ludzkim, a powołanych do zbierania modłów i ślubów ludzkich. Tam Syndalfon, pomocnik Metatrona, prowadzi walkę przeciwko złym. Dzieło swe kończy autor teorią o sefirotach (od wyrazu *Safir* w Exodus; *safar*=liczyć) które są: Korona, Mądrość albo Duch boży, Inteligencya, Łaska, przedstawiona po prawicy Boga, a uosobiona w Abrahamie; Trwoga, po lewicy Boga, w postaci Izaaka; Piękność—w postaci Jakóba; Zwy-

ciężstwo, przedstawione przez Mojżesza; Majestat — w postaci Aarona; sprawiedliwa podstawa świata, przedstawiona w Józefie i Królestwo, upostaciowane przez Dawida. Tę myśl ostatnią rozwija pięknie dyalog p. t. *Bahir* („Modlitwa R. Nehuniaha ben Hakanah” z połowy XIII w.) w słowach następujących: „Sprawiedliwy jest podstawą świata, który dla niego stworzony, trwa i cieszy się. Sprawiedliwy jest kolumną, idącą od ziemi ku niebu i wmiarę tego, jak ta kolumna, dźwigająca wszechświat, wzmaga się lub osłabia, sam wszechświat wzmaga się w siły lub je traci”.

R. *Chamai*, gaon, w swej *Sefer-ha Ijjun*, t. j. „Księżdzie intuicyi”, rozprawia o stosunkach Sefiro-tów do En-Sof'u, kładąc wyjątkowy nacisk na ich jedność i tożsamość wzajemną. Według niego Bóg jest jeden, identyczny z sobą we wszystkich siłach, które wypływają z niego, jak światło z oka, bez straty dla niego. Najlepszym sposobem poznania Boga jest kombinowanie i obliczanie głosek jego imienia. Do tej samej szkoły należą i Nachmanides, którego pojęcia mistyczne przedstawiliśmy już, mówiąc o tym pisarzu.

R. *Jehuda Chasid* (pobożny) był twórcą mistycznej szkoły niemieckiej, której przedstawicielem największym jest uczeń jego R. *Eleazar z Wormacyi*, jako autor księgi „dostarczonej przez anioła Raziela Noemu w chwili wejścia do arki” (i ztąd jej tytuł *Sefer-Raziel*). Eleazar był pierwszym bodaj pisarzem żydowskim, który wytworzył kabałę praktyczną ze wszystkimi jej środeczkami szarlatańskimi. Przenosi on rozwiązywanie wszystkich zagadnień z dziedziny spekulacyjnej do arytmetyki, przy pomocy Notarikonu, Gematrii i Zirufu. Biorąc np. z imienia *Ihv'h* część pierwszą *Ih*, której wartość liczbowa wynosi 15, oznajmia, że wszystkie wyrazy lub zgłoski biblijne, mające tę samą wartość, mogą być zastępowane jedne drugimi. Ze-

zaś *Ih* jest w skróceniu imieniem Boga, więc wszystkie imiona i zgłoski, reprezentowane przez 15, i powstałe z pomnożenia 15-tu są w pewnej mierze rozgałęzieniami imienia boskiego i przedłużeniem samego Boga. W tej księdze Raziela są złożone wszystkie tajemnice gwiazd i obyczaje wszystkich ciał niebieskich, a za pomocą jej przepisów można otrzymać wszystkie tajniki rzeczy, śmierć, życie, sztukę leczenia i wykładu snów, sztukę prowadzenia wojny i zawierania pokoju. Jest to arsenał zabobonów żydowskich, najbogatszy w amulety, talizmany, formuły lecznicze, mikstury magiczne, filtry miłości i nienawiści. Owe talizmany o najrozmaitszych formach rysunkowych służą do celów rozlicznych. Dla otrzymania talizmanu ku odrodzeniu miłości małżonków należy pisać znaki odpowiednie rylcem spiżowym, maczanym w wodzie różanej, na korze, skórze zwierzęcia, a nawet i na ciele osób interesowanych.

Jeden z najwybitniejszych z uczniów Eleazara, *Menachem*, w swem dziele „Korona imienia najwyższego”, zajmuje się nadewszystko tetragramem *ihvh* i 10 sefirotami, usiłując zjednoczyć ostatnie z pierwszym. Ma to być pierwsza synteza pomiędzy danymi szkoły niemieckiej a metafizyką szkoły spekulacyjnej, z krzywdą ostatniej.

Abraham ben Samuel Abulafija usiłował przetopić obie szkoły w całość ku usługom kontemplacji czystej, t. j. Merkaby gaonów, jeszcze dziwniejszej. Urodzony w r. 1240 w Saragocie, do 30 roku życia studyował Biblię, Talmud, medycynę i filozofię, a był namiętnym czytelnikiem Ibn Ezry. Z mistycyzmem poznał się w szkole Nachmanidesa, poczem wchłonał w siebie 12 różnych komentarzów do księgi „Jezira”. Wskutek tych wpływów Abulafija, zatopiwszy się w rozpamiętywaniu głosek i liczb, odczuł w sobie natchnienie prorocze i poczucie, że jest Mesyaszem, oczekiwanym przez Zy-

dów. Ugruntowany w tem przekonaniu, opuścił swoją siedzibę, żeby odszukać owe 10 szczepów wyprowadzonych przez Sanheriba do Asyrii, legenda bowiem twierdziła, że Mesjasz sprowadzi owe 10, szczepów do Palestyny, przywracając związek pomiędzy Izraelem a Judą. Lecz gdy najazdy mongolskie w Syrii ostudziły zapał młodego Mesjasza, opuścił on Wschód dla Rzymu (1281), pragnąc nawrócić na judaizm papieża Marcina IV. Uwięziony za ten swój zamiar i skazany na stos, odzyskał wolność po śmierci papieża i udał się do Sycylii, żeby tam wystąpić w roli Mesjasza. Ale zaatakowany bardzo groźnie przez R. Salomona b. Adereth, największą powagę rabiniczną tego czasu, Abulafija osiadł na stałe w Kapui i tu założył szkołę, odwiedzaną przez licznych uczniów. Z powyższych szczegółów życia widzimy, że Abulafija dążył do takiej formy mistycyzmu, która przekraczała granicę samej kabały. Rozróżnia on 4 źródła poznania, 5 zmysłów, 10 idei czyli 10 liczb oderwanych, zgodę powszechną i tradycję. Nie zatrzymując się na 3 pierwszych, jako znanych, przechodzi do tradycyi, czyli kabały, pod którą rozumie dwa obszary: jeden dotyczący poznania Boga za pomocą 10 sefirotów i drugi, dotyczący poznania Boga za pomocą 22 głosek, składających imiona boskie i znaki, a prowadzących do proroctwa i do zlania się z Bogiem w jedność. Pierwsza z tych 2 form kabalistycznych jest jeszcze spokrewniona z filozofią, która usiłuje studyować Boga w jego dziełach. Ponieważ adepci tej kabały albo nadawali sefirotom imiona różne, albo, pod wpływem chrześcijaństwa, zastępując Trójcą Dekadę, dowodzili, że Bóg składa się z 10 sefirotów, które stanowią Jedność, więc Abulafia wykazywał, że En-Sof, przyczyna pierwsza, nie jest Sefirą, lecz ma znaczenie równoważne z twórcą Sefirotów, dla których jest przestrzenią i miejscem. Poddając Sefiroty jeszcze surowszej

krytyce w swem dziele *Imra Szefer*, Abulafia dowodzi, że przed stworzeniem świata istniały one w Bogu przez swój typ, *in potentia*, a gdy Bóg *ze-
chciał* stworzyć świat, kazał im przejść z możności do działania. Wskutek tego jedna z tych sefirotów nosi miano Woli, której nie można uważać ani za stworzoną, ani za wiekuistą. Wszelako, podług Abulafii, tylko mistycyzm imion i liczb, jako prawdziwy, jest ostatecznym celem człowieka, którego duch, dosięgłszy wyżyn w tym kierunku, przechodzi z możności do działania, zdobywa, już jako prorok, tajemnicę natury boskiej. Poświęciwszy tej właśnie kabale całe swe życie, Abulafia napisał dla niej 26 dzieł mistycznych i 22 dzieła prorocze, dowodząc, że jak figury logiczne uczą nas wnioskować, tak sztuka kombinacyj głoskowych prowadzi do odkrycia prawdziwej znajomości Boga. I natchnienie stanowi dla niego problemat arytmetyczny, a owa arytmetyka zasadza się na fikcyjnych podobieństwach liczbowych pomiędzy danym ustępem Biblii a innym, wybranym dowolnie, na grze wyrazów pomiędzy danym imieniem bóstwa a jego synonimem. Pod pokrywką dokładności matematycznej Abulafia pozwalał sobie na swobodę tantazyi najzupełniejszą, wprowadzając do kabały nawet t. zw. artymomancyę, która zasadza się na kojarzeniu liczby z każdym żywiołem, z każdą gwiazdą i na wytwarzaniu w ten sposób astrologii niby matematycznej, a oddającej potęgę, do gwiazd przywiązywaną, pod władzę kombinacyj liczbowych. Lecz sama znajomość imion i kombinacyj liczbowych nie wystarcza do wejścia w związek ze światem duchów; trzeba, prócz tego, oddać się praktykom ascetycznym, zamknąć się w odosobnieniu, umrzeć dla świata, wyzwolić swój umysł z trosk pospolitych i, w samotni, w odzieży białej, skupić swą duszę, zogniskować całą swą potęgę wewnętrzną na jednym punkcie, i dopiero w takich warunkach należy wymawiać głoski imienia

boskiego, w rytmie odpowiednim, z modulacjami określonymi i z ruchami ciała przepisaniem, dopóki umysłu i serca nie ogarnie ekstaza. Abulafia podaje szczegóły najrozliczniesze, w jaki sposób należy wymawiać każdą spółgłoskę, każdą samogłoskę, każdy akcent. Jego „Księga jedności” nadała Bogu nazwę podwójną ojca i matki; rozróżniając w Sefirotach żywioły męskie i żeńskie; autor przeniósł na Boga nawet dualizm płciowy. Głosząc, że różnica pomiędzy przyczyną a skutkiem wytwarza się w Bogu przez akt wewnętrzny płodzenia, Abulafia wkracza z rozkoszą w proces tego aktu, przytaczając szczegóły, przypominające bardzo kult fallicki. Mistycyzm żydowski podał tu rękę doktrynom Azji i Grecji. Pobudką do tych wszystkich wywodów chorobliwych był dla Abulafii ten fakt, że liczba 300, będąca wartością cyfrową wyrazu hebrajskiego, który oznacza chwałę bożą, jest także wartością liczbową wyrazów męczyzna i kobieta, tudzież wyrazu „androgyn”. Dodać wreszcie trzeba, że Abulafia przejął z chrześcijaństwa dogmat Trójcy św., i że na tem zapewne oparł swą nadzieję nawrócenia Marcina IV na swój mistycyzm głoskowo-liczbowo-mesjaniczny.

Główne zasady mistycyzmu Abulafii wprowadził do kabały uczeń jego, *Józef ben Abraham Gikatilla*, ur. w 1248 r. w Medina Celi, autor wielce płodny, którego dzieła były później bardzo czytane i cenione. *Mojżesz ben Szem tob de Leon*, urodzony w Leonie około roku 1250, a zmarły w Arevalo w Hiszpanii roku 1304, pisarz płodny i błyskotliwy, ale mętny, znawca gruntowny całej literatury mistycznej i autor dzieła kabalistycznego p. t. „Imię Boga”, pieczeniarsz, który się ustawicznie umizgał do kieszeni różnych mecenasów literatury, a zawsze był goły, pomimo pobierania sum znacznych za dedykacje swych dzieł dostojnikom boga-

tym, uchodził i za redaktora głównego księgi *Zohar*, stanowiącej „Biblię kabalistów”.

Oto co pisze Ad. Frank: „*Zohar*”, czyli „Księga światła”, jest kodeksem powszechnym Kabały. Pod skromną formą komentarza do Pięcioksięgu dotyka ona, z całą niezależnością, wszystkich kwestyj obszaru duchowego, a sięga czasem do doktryn, któremi mogłaby się pochlubić najpotężniejsza inteligencja naszych czasów. Ale *Zohar* daleki jest od utrzymywania się zawsze na tej wyżynie; bardzo często zstępuje do języka, uczuć, oraz idei, które świadczą o najwyższym stopniu ciemnoty i zabobonu. Znajdujemy tam, obok prostoty męzkiej i entuzjazmu naiwnego czasów biblijnych, imiona, fakty, wiadomości i zwyczaje, które nas przenoszą do późniejszej epoki wieków średnich. Ta nierówność formy i myśli, ta dziwaczna mieszanina charakterów z różnej doby i nakoniec to milczenie, prawie bezwzględne, o dwu Talmudach i brak dokumentów pozytywnych aż do końca w. XIII, stały się powodem najsprzeczniejszych opinii o początku i o autorze tej księgi.”

Ostatecznie—pisze dalej Frank—kwestya ta do czekała się 3-ch rozwiązań różnych. Jedni twierdzą, że za wyjątkiem kilku ustępów, napisanych po hebrajsku, które zresztą nie istnieją dziś w żadnym wydaniu, w żadnym z rękopisów znanych, „*Zohar*” należy całkowicie do *Szymona b. Jochai*. Inni przypisują jej autorstwo „szalbierzowi”, znanemu *Mojżeszowi* z Leonu, nie mogąc posunąć go wyżej, jak do końca XIII lub początku XIV w. Nakoniec inni usiłowali utrzymać środek pomiędzy dwiema opiniami skrajnymi, przypuszczając, że Szymon b. Jochai zadowalał się ustnem szerzeniem swej doktryny i że wspomnienia jego nauki, przechowywane bądź w pamięci, bądź w notatach uczniów, zostały zebrane w kilka wieków po jego śmierci w tej księdze, którą posiadamy dzisiaj pod nazwą „*Zohar*.”

Tę ostatnią opinię podziela Frank, broniąc jej mnożstwem argumentów i dowodząc, że taka księga, jak Zohar, „zawierająca *un systeme de la plus haute portée, de la plus vaste etendue*, nie mogła powstać w jednym dniu, a nadewszystko w epoce ciemnoty i wiary ślepej, zwłaszcza w klasie ludzi, na której ciąży straszne brzemię prześladowania i pogardy.” Zwracając się do samej księgi, rozumuje dalej Frank — spostrzegamy odrazu, że ze względu na nierówność stylu, na brak jedności, nie w systemie, ale w wykładzie, w metodzie, w zastosowaniu zasad głównych, nakoniec w myślach szczegółowych, jest rzeczą całkiem niemożliwą, aby tę księgę napisał jeden autor. Pracowały nad nią w ciągu kilku wieków liczne pokolenia kabalistyczne i to bezwarunkowo w Palestynie. Zohar, podług Franka, nie jest ani dziełem nadnaturalnego pochodzenia, jak chcą entuzyści, ani też księgą zamierzchłej starożytności, ale tembardziej nie może być, jak mniemają krytycy powierzchowni, a niedowierzający, płodem oszustwa, pomyslanego i wykonanego dla zysków brudnych, dziełem szarlatana, gnębionego głodem (Mojżesz z Leonu), pozbawionego idei, przekonania i spekujuącego na łatwowierność ograniczoną. Tymczasem dr. S. Carppe, na podstawie licznych argumentów, dowodzi w swem dziele gruntownem, że „Zohar cały, od pierwszego do ostatniego wiersza nosi nietylko w idejach, ale i w wyrazach cechę epoki nowożytnej, późniejszej od całego mistycyzmu gaonicznego, późniejszej od wszystkich pierwszych objawów Kabały właściwej” i że „zawiera cytaty, zapożyczone tekstualnie u autorów poprzednich z czasu pomiędzy wiekiem X a XIII; że cały „Zohar” od alfy do omegi jest przepojony i skąpany w doktrynach Abulafü. W konkluzji Carppe wyraża pewność, że Zohar powstał w czasach Mojżesza z Leonu i że ten pisarz był jednym z redaktorów księgi. Zazna-

czywszy te dwie skrajne opinie, z których każda ma za sobą sporo argumentów wymownych, przechodzimy do samej księgi kwestyonowanej.

Autorowie „Zoharu”, nadając mu formę komentarza do Pięcioksięgu, chcieli tylko uprawnić w ten sposób Kabałę, związek bowiem tej księgi z tekstem biblijnym posiada „subtelność niedostrzegalną.” Po zadzierzgnięciu wężła komentarz rozstrzela się natychmiast w różnych kierunkach, eksploatując ku swoim celom spekulacyjnym nie tylko Pięcioksiąg, ale całą Biblię, cały Talmud, wszystkie Midrasze, wszystkie poprzednie doktryny mistyczne, cały odmet idei żydowskich i nieżydowskich. Przy najfatalniejszym kojarzeniu pojęć, zespolonych nicją niewidzialną, komentarz gromadzi w chaosie nierozwikłanym wyjaśnienia egzegietyczne, igraszki homonimiczne i synonimowe, kombinacye głosek i liczb, wnioski dogmatyczne, parabole, aforyzmy, bajki i odyseje symboliczne. Aksjomaty najpoważniejsze łączą się tu z najdziecinniejszymi subtelnościami scholastycznymi; egzegieza rzeczowa szkoły hiszpańskiej, pomieszana z gadatliwością scholastyczną, a wszystko to służy za wyraz wiadomościom filozoficznym, teozofii, teologii, kosmogonii, fizyki, etyki, astronomii, astrologii, alchemii, medycyny zwykłej i tajemnej, botaniki, zabobonów, połączonych z egzorcyzmami, amuletami, chiromancyą, fizjonomiką, ze wszystkimi możliwymi formami taumaturgii i teurgii, z pustym, nawskroś formalnym mistycyzmem głosek i liczb, z imionami Boga i aniołów, z mistyką i poetyką bez charakteru określonego, z grą buntowniczych idei przy każdej analizie, niemożliwą do wyrażenia w jakimkolwiek z języków nowożytnych. W „Zoharze” spotykamy płody umysłowe, dziwolągi i zboczenia całego Wschodu i Zachodu. Rzekłbyś — pisze dr. Carppe — że to wielki rynek idei, gdzie towary najdroższe i najpodlejsze, wystawione ze starannością jednaką, sprze-

dają się po tej samej cenie, gdzie nawet perły najczystsze są w oprawach najobrzydliwszych i gdzie, niestety, znacznie częściej spotykasz naczynia złote, wypełnione śmieciem i popiołem.—„Zohar” — to „nie organizm dobrze zbudowany, lecz zbiór, agregat żywiołów wielce różnorodnych, mieszanina bezładna, której nie przewodniczy żadne prawo logiczne; to nie budynek, ale zbiór kamieni, wśród których nie brak i bloków nieociosanych, rzuconych na stos przypadkiem.” — W tym stosie bezładnym rozróżnić można fragmenty następujące, które noszą charakter małych całości, wyraźnie niezależnych od reszty. — Oto one: „Księga tajemnic” (*Sifra dezniuta*); „Wielkie Zgromadzenie” (*Idra Rabba*); „Małe Zgromadzenie” (*Idra Zuta*); „Tajemnice tajemnic” (*Rize Derazin*); „Pałace” (*Sefer Hechaloth*); „Pasterz wierny” (*Raja Mehemna*); „Tajemnice Tory” (*Sithre Torá*); „Midrasz tajemniczy” (*Midrasz Haneelam*); „Badawczość starca” (*Saba*); „Badawczość młodzieńca” (*Jenuka*); „Matnitin;”; „Tosefta” i ogarniający wszystko „Zohar” właściwy, który rozpuszcza się w dziełkach następujących: „Nowy Zohar” (*Zohar Chodasz*); „Zohar pieśni nad pieśniami” (*Zohar Szir-haszirim*), a wreszcie „dodatki starożytne i nowe” (*Tikunim*).

„Księga tajemnicza”, oraz dwa „Zgromadzenia” stanowią grupę pierwszą, zapewne najstarszą, nie ma w niej bowiem terminu „En sof”, a 9-a Sefira nosi nazwę *zadik* (sprawiedliwa), jak w szkole Izaaka Ślepego, a nie „podstawa”, albo życie świata, jak w Zoharze właściwym. Ze „Zgromadzenia wielkiego” widzimy, w jakich ramach uroczystych umieścił autor swoją naukę:

„Dopókiż — zawołał R. Simon do swych towarzyszków, będziecie trwali w położeniu dwuznacznem? Czyż nie napisano: „Nadszedł czas działać dla Boga?” Czas krótki, wieczniel nagli, odzew brzmi co dnia, robotników mało, a i ci pracują tylko na brzegu winnicy (bez wniknięcia w gnozę wewnętrzną), nie wiedząc, gdzie miejsce prawdziwe. A więc,

kochani przyjaciele połączcie się, uzbrojcie się tarczą i lancą, i w trwodze tajemniczej przed tym, który jest panem życia, wygłosmy prawdę, obchodzącą aniołów świętych." Po tych słowach Szymon b. Jochai zamilkł i płakał. „Nieszczęście—zawołał potem—jeśli objawię rzecz; nieszczęście—jeśli jej nie objawię." I nikt nie śmiał przerwać milczenia. Byli obecni i policzeni przez R. Szymona: R. Eleazar, syn jego, R. Aba, R. Jehuda, R. Joze, syn Jakóba, R. Iicchak, R. Chiskija b. Rab, R. Joze, R. Jese: było doktorów dziesięciu... Wyszli na powietrze i usiedli kołem w cieniu drzewa. Szymon b. Jochai, pomodliwszy się, usiadł pośród nich, a rozkazując wszystkim, żeby położyli swe ręce na swych kolanach, wszedł w czucie z temi wszystkimi rękami i usposobił się do mówienia... Gdy milczenie zapanowało, rozległ się szum, który zachwiał wszystkimi kolanami: był to szum skrzydeł niebieskiego Zebrania."

Poznajmyż teraz, w zarysie najtreściwszym, główne ideje „Zohara”. W zamęcie pojęć o Bogu rozróżnić można dwa zasadnicze: Bóg sam w sobie, niewidzialny i nieprzystępny, oraz Bóg-Stwórca, objawiający się duchowi ludzkiemu. Bóg sam w sobie jest przede wszystkim *En Sof*, „nieskończony”; ponieważ jednak w tej nazwie tkwi jeszcze coś pozytywnego, a przynajmniej przedstawia ona ideę nieskończoności, jako negację skończoności, Bóg zaś sam w sobie nie mieści się w żadnym imieniu, więc „Zohar,” uważając określenie „En Sof” za niedostatecznie negatywne, nazywa go często „nicością” (*Ajin*) ze względu na to, że Bóg sam w sobie jest niepojęty”. Rozciągając ten termin nawet do pierwszego przejawu boskiego, t. j. do pierwszej Sefiry, czyli „Korony”, autor nazywa Boga samego w sobie „Nicością nicości”. Ale ani *En Sof*, ani *Ajin* nie wydają się „Zoharowi” terminami dostatecznymi do wyrażenia tej idei, że Bóg sam w sobie jest *nie pojęty*, to też byłoby najlepiej zadowalać się pytajnikiem „Kto?” Boga nie należy przedstawiać sobie za pomocą żadnego wizerunku, żadnej figury, żadnego imienia, żadnej głoski lub znaku. To też „Zohar” nazywa go także „Starcem starców”. „Tajemni-

czym tajemniczych". Otóż Bóg sam w sobie, nieprzenikniony i niepojęty, dopiero przez stworzenie i w stworzeniu przyjął formę poznawalną, która tak się przedstawia w fantazyi: „Wielkiego zgromadzenia”:

„Blask głowy roziskrza się w 400,000 wszechświatów; z jego czaszki rozwija się codziennie 13,000 miryad światów, przez niego podtrzymywanych... Czaszka wydziela rosę białą, perlącą się w barwach tysiącznych; ta rosa jest źródłem życia, które ożywia światy i wskrzesza zmarłych... Długość oblicza rozwija się na 370 miryadów światowych. Jest to Oblicze Długie. Gdy Oblicze Małe zwraca się ku niemu, ustala się porządek w sferach niższych.. Z czaszki wyłania się koło światła promieniejące, które spływa na Oblicze Małe, a z niego na światy niższe. Każdy otrzymuje odbłask jasności najwyższej od „Starca Starców”. Błona pokrywa mózg, który objawia mądrość tajemniczą. Ta mądrość jest nieprzenikniona, gdyż błona nie przedstawia żadnej postaci widzialnej. Mózg Oblicza Długiego spoczywa w pogodzie niezamąconej, jak wino dobre na lagrze. Ale w Małym Obliczu błona nie zamyka mózgu tak szczelnie i on się rozgałęzia w 32 dostrzegalne drogi mądrości. Z głowy spadają w porządku zupełnym miryady puklów białych w ten sposób, że żadna nitka nie przekracza drugiej, a każdy pukiel składa się z nitki niezliczonych, a każdy włos promieniuje mnóstwem kół świetlnych. Wszystkie włosy czerpią sok z mózgu Wielkiego Oblicza, a każdy włos jest kanałem, mającym swój punkt wyjścia w mózgu ciemnym i niewidzialnym... Czoło jest symbolem miłości pierwotnej, a zależy od niego łaska twarzy małej. Oczy są również symbolami Wielkiego i Małego Oblicza i są wistocie jakby jednym okiem, gdyż patrzą tylko w jeden punkt świetlany... Promień, który z nich tryska, przenika rzecz każdą swoim odbłaskiem i t. d.”

Bogu, który się przejawia w Seifrze pierwszej, t. j. w pierwszej czynności, przystępnej umysłowi naszemu, w owym procesie, który otacza wszystkie inne, przystoi, podług „Zohara”, nazwa biblijna *Eh-jeh* = „jestem”, a nazwa ta ogarnia i otacza byt wszelki z ukrytymi jeszcze drogami. Dopiero wówczas, gdy się wszystko wytworzyło w swojej postaci

prawdziwej i w swoim miejscu prawdziwym, Bóg nazywa się tylko „Jehową”.

Z chaosu pojęć Zohara o wszechświecie wyłania się doktryna emanacyjna, która dowodzi, że wszystkie rzeczy wypłynęły z zasady najwyższej i że stworzenie świata było nie koniecznością wewnętrzną, jak to ma miejsce w systemach rzeczywiście emanacyjnych, lecz aktem wolnej woli Boga, zgodnie z pojęciem biblijnym. Imiona Sefirotów w terminologii Zohara różnią się, stosownie do postaci, pod którymi bywają rozważane. Wzięte w zespole noszą zwykle miano „wszechświata wyższego”, a także „człowieka wyższego”, niekiedy zaś „postaci lub formy Boga”. W szczególności nazwy Sefirotów, zbliżone do nazw szkoły Izaaka Ślepego, są następujące: Korona (*Keter*); Mądrość (*Chokma*); Inteligencya (*Bina*); Łaska v. Wielkość (*Chesed v. Gedula*); Sprawiedliwość lub Siła (*Din*); Piękność (*Tiferet*); Tryumf v. Zwycięztwo (*Nezach*); Chwała (*Hod*); Podstawa (*Jesod*); Państwo v. Królestwo (*Malkut*).

Na czele stoi Korona, będąca pierwszym przejawem Boga, pierwszą esencją, czyli siłą, drogą, sposobem lub pośrednicą, wyemanowaną z En Sofu, od którego nie różni się bardzo, gdyż Korona otaczała jeszcze wszystkie rzeczy w bezładzie, a więc niedostępne umysłowi ludzkiemu. Jest to, mówiąc filozoficznie, substancya pierwsza, a podług „Zohara”, „punkt pierwiastkowy”, „punkt czysty”. „Gdy „Tajemniczy tajemniczych” chciał się objawić, pisze „Zohar,” wytworzył naprzód punkt, z którego wyłoniła się rozciągłość, przestrzeń wszelaka”. Od tego punktu, nazwanego głóską *jot*, pochodzą wszystkie kierunki. To nie przeszkadza, że „Zohar” nazywa także substancję pierwszą „pierwiastkowem powietrzem”, „światłem”, „kamieniem węgielnym”, „barwą białą, zawierającą wszystkie barwy” i t. d. Z Korony wyłoniły się przez emanację dwa nowe pierwiastki: Rozum, pierwiastek męzki, czynny, i Inte-

ligencya, zasada żeńska, bierna. „Dopiero z Rozumem i Inteligencyą, jako z Ojcem i Matką, rozpoczyna się rozwój rzeczy”, a pierwsze ich dziecko—Wiedza—stanowi węzeł pomiędzy ideją nieprzystępną a przystępną. Za tą pierwszą trójcą Sefirotów, którą kabaliści nowożytni nazywają *Olam Hamuskal*, t. j. „Wszecchświat inteligentny,” idzie Łaska, czyli Wielkość, Sprawiedliwość, czyli Siła i pośredniczka ich Piękność. Rozum z Inteligencyą, złączone w Wiedzy, przewodniczą Substancyi, istocie rzeczy, a Łaska i Sprawiedliwość przewodniczą sposobowi, przymiotom. „Łaska i Sprawiedliwość—pisze „Zohar”—łączą się w jedno i nie mogą chodzić oddzielnie, a obie są pobudzane do działania przez Piękność, która ogarnia zarazem Łaskę i Sprawiedliwość”, gdyż w dziedzinie czysto moralnej piękność jest dla „Zohara” miłosierdziem i litością. Sprawiedliwość v. Surowość i Łaska, miarkowane jedna przez drugą, przewodniczą nietylko kosmicznemu ustrojowi rzeczy i Zarządowi moralnemu, lecz ten temperament spływa również na same Sefiroty, nawet najrozumniejsze i wówczas dzielą się na Sefiroty łaski i Sefiroty sprawiedliwości. Mądrość, Łaska, Zwycięztwo, stanowiące kolumnę prawą, są drogami łaski, a Inteligencya, Sprawiedliwość, Wspaniałość, stanowiąc kolumnę lewą, są drogami sprawiedliwości, gdy Sefiroty pozostałe, stanowiąc kolumnę środkową, są pośrednikami pomiędzy kolumną lewą a prawą. Wreszcie Sefiroty zespolone w Piękności wyłaniają z siebie 3-ą i ostatnią grupę: Zwycięztwo, Chwałę i Podstawę, gdzie Zwycięztwo przedstawia pierwiastek męzki, chwala — żeński, a podstawa—ich pośredniczkę. W 1-ej grupie idea określa istotę rzeczy, w 2-ej piękność i miłosierdzie określają przymiot rzeczy, a w 3-ej rozprze-strzeniają się dwie pierwsze — na zewnątrz. Otóż idea piękności (z miłosierdziem), ujarzamiając rzeczy i święcąc do pewnego stopnia swe zwycięztwo,

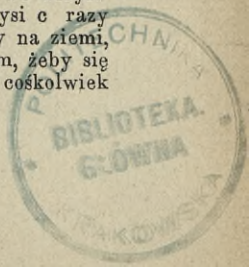
zjawia się na obliczu wszechświata w całym blasku swego „tryumfu” i swojej „chwały”. Siła piękności rozlewa się w dwu prądach: tu jest cała rozszerzalnością, mnożliwością i wzrostem; tam gromadzi się wszechsiła męzka całego ciała, z kąd wychodzą wszystkie potęgi. Jest to armia boska, zdobywająca wszechświat, jest to tryumf i chwała... Cała ta siła wlewa się w macicę świata, która nosi miano „podstawy”; cała żądza i wszystkie pragnienia siły męzkiej dążą do wejścia tam”. „Zohar” nie przedstawia Sefirotów, jako proste pojęcia loiczne, lecz jako istoty rzeczywiste, jako emanacje oczywiste z En-Sofu, jako różne fazy procesu rzeczywistego, który się łączy z wszechświatem zmysłowym. Że jednak spotykamy w księdze sporo orzeczeń, utożsamiających z En Sofem nie tylko 3 pierwsze Sefiroty, ale wszystkie — więc też niepodobna zaprzeczyć, że w „Zoharze” panuje panteizm, który, po usunięciu przenikających go żywiołów obcych, tak się przedstawia: Z nieskończoności, z czystego abstraktu, z nie-bytu rozwija się byt za pośrednictwem 9-u lub 10-u sposobów idealnych, zwanych Sefirotami. Te sposoby są koniecznymi fazami, gdyż abstrakt czysty nie może dotykać bezpośrednio rzeczywistości konkretnej. Nieskończoność, sposoby pośredniczące i rzeczywistość są jednym i tym samym bytem, wziętym z różnych punktów jego rozwoju. Nieskończoność nie zstępuje cała ani do sposobów pośredniczących, ani, wskutek tego, do rzeczywistości zmysłowej. Starzec jest całą rzeczywistością, ale rzeczywistość nie jest całym starcem. Wszelako ten panteizm „Zohara” jest tu i owdzie zamazywany przez różne doktryny obce, a nadewszystko przez mono-teizm. Podług „Zohara” wszechświat obecny jest formą bytu możliwie najdoskonalszą, a podstawami jego doskonałemi są: pod względem metafizycznym — równowaga, czyli łagodzenie przeciwności, uosobione w Sefirotach pojedynczych pomiędzy Bogiem

a człowiekiem; pod względem moralnym—Piękność, czyli Miłosierdzie, pojednawcze między sprawiedliwością a łaską i nakoniec pod względem fizyologicznym i fizycznym—prawo płciowe, przewodniczące rozwojowi bytów.

„Forma płciowa —pisze „Zohar”—jest formą pierwiastkową stworzenia”... „Gdy Odwieczny chciał stworzyć wszystkie rzeczy, utworzył je podług typu mężczyzny i kobiety”... „Święty nie założył siedziby swej w miejscu, w którym się nie łączą dwie zasady; błogosławieństwo niebieskie zstępuje tam tylko, gdzie jest ten związek, gdyż ono może spłynąć tylko na całe ciało. Otóż forma męzka sama i forma żeńska sama stanowią tylko dwie połowy ciała”.

Począwszy od En Sofu aż do stworzeń najniższych, wszystko podlega prawu płciowemu. Wszystkie pocałunki, wymienione w „Pieśni nad Pieśniami”, są dla „Zohara” symbolami pocałunku wyższego, który En Sof dał pierwszej Sefirze. To też dualizm płciowy odnajdujemy w każdym stosunku Sefirotów, a nawet pierwiastkowe przeniknięcie ciemności przez światło jest zapłodnieniem pierwszej przez drugie. W świecie zwierzęcym Zohar symbolizuje pierwiastek męzki przez byka, a pierwiastek żeński przez oślicę, znając również podział płciowy i w świecie roślinnym, a nawet i w mózgu ludzkim. Uważając wszelkie stosunki we wszechświecie jako oparte na prawie płciowem, „Zohar” nawet miłość mistyczną Boga do Izraela poddaje konieczności tego prawa.

„Od chwili narodzenia miłości ogarnia ona wszystkie rzeczy; miłość jest najnaturalniejszą formą działalności boskiej przez pierwiastek męzki i żeński... Z pałacu miłości wychodzą niezliczone i nieskończone promienie we wszystkich kierunkach... Anioł miłości lata szybko, tysi c razy szybciej niżeli anioł surowości, a wszystkie duchy na ziemi, rozdzielone prawem przeciwieństw, biegną za nim, żeby się przywiązać do niego pocałunkiem, zaczerpnąć cośkolwiek z miłości bożej i odnaleźć związek”.



Wszelako doskonałość świata jest tylko względną, gdyż Bóg mógł się rozwinąć jeno w granicach przystępnych dla umysłu ludzkiego, a doskonałość istot zmniejsza się w stosunku do ich odległości od pierwotnego ogniska. Im więcej dany byt oddalił się na drodze ewolucyi od swego źródła, tem bardziej się zgęścił i zmateryalizował. Rozwój rzeczy idzie od środka ku obwodowi, a początki bytów otaczają siebie w kołach koncentrycznych, tak, że każdy początek jest zarazem pokrywą, korą i materią porządku bezpośrednio wyższego i duchem dla porządku bezpośrednio niższego. „Wszystko—mówi Zohar, co leży *nad*—jest wzorem tego, co leży *pod*, ale wszystko stanowi jedność”. Nie ma więc rozwoju pomiędzy materią a duchem; albo raczej nie ma materyi; ona jest duchem w swych przejawach widzialnych, zewnętrznych i ostatnich; jest to stan ducha na granicach jego promieniowania. Duch jest istotną, wewnętrzną częścią rzeczy; materia — częścią zewnętrzną, korą; ona też stanowi granicę ducha. Ztąd wypływa, że zło w znaczeniu metafizycznym, t j. opór rzeczy, granica możliwości, względność doskonałości, należy do rzeczy samych, a nie do przyczyny pierwszej. Angelologię rozwinął „Zohar” do bezmiaru, zaludniając przestrzenie tłumami geniuszów złych i dobrych, a tym ostatnim, z siedzibą główną na gwiazdach, przewodniczy zawsze Metatron. Duchy złe są uosobieniem wszystkich niedoskonałości, wszelkiej brzydoty, wszystkich wrogów porządku i harmonii życiowej. W niebie, czyli w raju, stanowiącym środek wszechświata, są świetne pałace dla dusz czystych i oddzielne dla niewiast słynnych w przeszłości. Pomiedzy niebem a piekłem umieszcza „Zohar”, idąc za Nachmanidese, tymczasową siedzibą dla ludzi, którzy za życia odczuwali wyrzuty sumienia, ale nie zdążyli odpokutować swych grzechów. Piekło ma 7 pałaców, które zaludniają zbrodniarze według stopnia winy, pod-

legając działaniu ognia, t. j. wewnętrznemu paleniu złych instynktów.

Człowiek, będący wcieleniem tego wszystkiego, co jest najpodnioślejszem wśród bytów widzialnych, staje się u „Zohara” symbolem istot niewidzialnych. „Człowiek — mówi ta księga — jest ostatnią istotą w dziele stworzenia, a pierwszą w dziele Merkaby”. To też autor mówi o człowieku z trwogą tajemną, z czułością pełną szacunku i podziwu, albowiem wszystko w człowieku jest cudowne: i ciało i dusza i pochodzenie i żądza związku z istotą płci różnej i małżeństwo i dawanie życia istotom nowym i twarz i czoło i spojrzenie i chód i śmierć. Człowiek jest dla „Zohara” „istotą istot, formą form, formą najwyższą, streszczeniem wszechrzeczy, kluczem sklepienia w tajemniczej budowie wszechświata”. „Wszystkie istoty stworzenia — mówi Zohar — wszystkie zwierzęta najdziksze, drżą wobec odblasku inteligencji i świata wyższego na twarzy człowieka. Gdy człowiek czysty, jedno jego spojrzenie przejmuje trwogą; w ten sposób Daniel przeraził lwa”. Człowiek jest najwyższą potęgą stworzenia ziemskiego, jednoczącą w sobie wszystkie żywioły nieba i ziemi; jest on koroną wszechświata. Forma ludzka jest formą widzialną Sefirotów, a człowiek — obrazem widzialnym En-Sofu. Rozważając w jednym zespole całokształt wszechrzeczy, t. j. Boga i wszechświat, „Zohar” upodobnia ten zespół wielkiemu androgynowi, w którym oblicze długie stanowi pierwiastek męzki, a oblicze krótkie połowę żeńską; to znaczy, że ku wytworzeniu wszechświata musiała się połączyć przyczyna czynna z przyczyną bierną.

Istotą człowieka jest dusza, która ma istnienie przedbytowe. Wszystkie dusze ludzkie, męzkie i żeńskie, przed swoim przejściem do ciał żyły parami w niebie i po śmierci tych ciał znów się kiedyś łączą. Wszelako dusza ludzka nie jest pierwiastkiem prostym, lecz stanowi związek trzech

żywiółów: tchnienia (*nefesz*), ducha (*ruach*) i duszy właściwej (*neszama*). Dusza rozumna wypłynęła z Sefiry Mądrości, dusza moralna z Sefiry Piękna, dusza zmysłowa z Sefiry Królestwa — wszystkie zaś stanowią jedność.

Caiy „Zohar” dąży do oddania wszystkich swych doktryn metafizycznych, a nawet swego panteizmu w służbę moralności, która zależy wyłącznie od dobrej woli człowieka, gdyż w nim zlewa się rzeczywistość z ideałem i w nim tylko ma odżyć harmonia, unicestwiona z ową chwilą, gdy En Sof musiał wyjść z siebie, żeby się nazewnątrz objawić. Gdy świat niższy — mówi „Zohar” — jest przejęty żądzą, palącą gorączką świata wyższego, ten ostatni zstępuje ku niemu. Ta żądza dosięga w człowieku świadomości samej siebie i swojej siły największej; to też w człowieku i przez człowieka dwa te światy łączą się i przenikają coraz bardziej”. Lecz nadewszystko człowiek dobry jest źródłem błogosławieństw wszechświata, gdyż czyny ludzi sprawiedliwych pobudzają do ruchu działalność świata wyższego. Lecz w jaki sposób człowiek sprawiedliwy zdobywa łaskę potężną oddziaływania i podtrzymywania ich życia? Przez miłość dla Boga, przez miłość dla ludzi, przez prawdę, przez naukę prawa, przez modlitwę i przez wykonywanie przepisów. — Zło jest konieczne, jako warunek dobra, jako to, bez czego dobro nie istnieje. Człowiek przez swe zwycięstwo nad złem zwycięża materję, a raczej poddaje ją w służbę powołaniu wyższemu. Przez człowieka — ciemności dążą ku światłu, mnogość ku jedności, cała natura ku Bogu. Życie ludzkie rozszerza się w ten sposób życiem powszechnem, a cel wszechświata zlewa się z celem człowieka. — „Zohar” przyjmuje teorię o pośmiertnych wędrówkach duszy, będących szeregiem oczyszczeń, które prowadzą do powszechnej doskonałości, a Mesyaszowi przeznacza rolę zmycia na zawsze ostatnich śladów nieczystości. „Era mesya-

nizmu ocali ludzkość, wyzwalaając ją na zawsze od zła i śmierci” mówi „Zohar”. Wpływ chrześcijański odbił się na „Zoharze” w teorii o grzechu pierwotnym, o Trójcy, o czyście i o potępieniu wiekuistym. Obok mistycyzmu spekulacyjnego spotykamy w „Zoharze” chaos wiadomości naukowych lub pseudo-naukowych z dziedziny fizyki, astronomii, astrologii, fizjonomiki, chiromancyi i t. p., oraz całą otchłań majaczeń głoskowo-liczbowych. „Zohar”, napisany w języku nowo-hebrajskim, czyli chaldejskim, był wydany po raz pierwszy w Kremonie r. 1558 i wkrótce potem w Mantui (1558—1560). S. L. Mac Gregor Mathers przełożył na język angielski 3 księgi „Zoharu”: księgę tajemnic, oraz księgi wielkiego i małego zgromadzenia.

W „Zoharze” duch kabalistyczny wyczerpał całkowicie swą siłą twórczą; wszystko, co potem wyszło, zajmuje się tylko zebraniem, opracowaniem i zastosowaniem materiału istniejącego. Pisarze tego kierunku, zajęci bądź obroną wobec napaści tal mudystów i filozofów, bądź wyszukiwaniem w Kabale tak zwanych kluczy, które wprowadzać miały do najgłębszych tajników Tory, nie zdobyli się już na dzieło oryginalne. Aż do wypędzenia Żydów z półwyspu Iberyjskiego Hiszpania była ojczyzną kabały, ale po tej klęsce i po wielu innych, kabalisci rozbiegli się po wszystkich krajach, a zwłaszcza na Wschodzie, we Włoszech i w Polsce.

Największy wpływ jako kabalista wywierał *Izaak Luria* albo *Izaak Aszkenazi* albo *Rihakadosz* (1533—1572), którego imię przeszło do Sagi. Ten ekscentryczny marzyciel dowodził, że za pomocą intencji (*Kawanoth*), ćwiczeń religijnych i „Zohara”, można przekroczyć szranki świata ziemskiego i sprowadzić jego wyzwolenie. Przypisywał on księgom kabalistycznym, zwłaszcza „Zoharowi”, siłę cudowną. Najzarliwszym z jego uczniów był *Chajim Vital b. Józef Calabrese* (1543 — 1620), autor dzieła *Ez chajim*.

który wraz z mistrzem swoim zakaził życie żydowskie mnóstwem obmierzłych zabobonów i dziwacznych praktyk religijnych, wywołując literaturę zabójczą dla judaizmu. Ze Wschodu studia kabalistyczne przeszły do krajów słowiańskich, a w szczególności do Polski, gdzie, jak zobaczymy, ciemnota skojarzyła się z kabalistyką najpotworniejszą ku wytworzeniu całej kategorii chasydów, gardzących wszelką cywilizacją. Wreszcie wspomnieć należy *Izojasza Horwitza* (1570 — 1630), którego dzieło (*Szeloh*), będące rodzajem popularnej encyklopedyi piśmiennych i ustnych nauk judaizmu, na podstawie kabalistycznej, a z dążnością etyczno-ascetyczną, zdobyło największą obok „Zohara” popularność.

X.

Stan Żydów europejskich w czasach nowożytnych.

Odrodzenie i Reformacja wpływały stopniowo na polepszenie stanowiska Żydów w Europie. Już w zaraniu owej epoki, Reichlin, pod wpływem tej rewolucyi głębokiej, która się odbyła w umysłach na początku wieku XVI, wystąpił w obronie Żydów, których bynajmniej nie miłował, przeciw Józefowi Pfeferkornowi, Żydowi nawróconemu. Gdy ten ostatni dowodził, między innymi, konieczności skontfiskowania i zniszczenia ksiąg żydowskich, będących, w jego przekonaniu, źródłem zabobonów i wszelkich zbrodni, Reichlin, w swym memoryale, złożonym elektorowi brandenburskiemu, zalecał nie spalenie Talmudu, ale zbadanie tej księgi, zachęcając do założenia na każdym uniwersytecie dwu katedr hebrajskich, któreby wychowały mężów, mogących ocenić samodzielnie wartość ksiąg żydowskich.

Wprawdzie reformacja nie była bynajmniej przychylna judaizmowi, z którym protestantyzm

walczył zajadłe przeszło dwa wieki, ale, bądź co bądź, pod wpływem prądów nowej epoki studia hebrajskie ożywiły się bardzo; przekładano Biblię na wszystkie języki nowożytnie, założono katedry języka hebrajskiego na uniwersytetach w Paryżu i w Reims; uczeni katolicy i protestantcy zajmowali się nie tylko Biblią, lecz także literaturą rabiniczną, a nawet kabałą, a w tym wielkim filozoficznym ruchu Odrodzenia Żydzi odegrali rolę pedagogów i inicjatorów.

Już w XVI w. zarysował się wielki podział Żydów europejskich na *Sefardim*, t. j. Żydów hiszpańskich i portugalskich, oraz *Askenazim*, czyli Żydów niemieckich i polskich, a podział ten ogarnął prawie wszystkie kraje, w których Żydzi byli tolerowani. W Turcyi, Holandyi, a następnie w Anglii stał się panującym żywioł hiszpański i portugalski, gdy w cesarstwie niemieckim i w krajach słowiańskich, a nadewszystko w Polsce, panował, prawie wyłącznie, żywioł niemiecki. Żydzi francuscy Awignonu, karaici krymscy i galicyjscy tworzyli tylko „małe wysepki”, a jedynie judaizm włoski, lubo nadwyrężony przez *Sefardim*, nie dał się wchłonąć całkowicie i zachował fizyonomię odrębną. Żydzi niemieccy i hiszpańscy różnili się nie tylko językiem i pochodzeniem, lecz także obrzędami synagogalnemi, praktykami i życiem moralnem; kontrast ten występował najjaskrawiej w krainach wschodnich, gdzie gminy, używające różnych języków, żyły obok siebie w odrębności zupełnej, nie łącząc się z sobą nawet przez małżeństwo.

Askenazim, namiętni wielbiciele Talmudu i wierni tradycyjnym cnotom rodzinnym, ale zgnębieni prześladowaniami wiekowemi, byli zaniedbani zewnętrznie, mówili wstrętnym żargonem, który był mieszaniną potworną hebrajskiego z niemieckim, a jak u nas, i z polskim, tudzież szczątkami starej francuszczyzny szampańskiej,

posuwali często pobożność, nawskróś formalną, do zabobonów, a odrzucali całkowicie nauki świeckie. Z drugiej strony *Sefardim* zachowali z dawnej a świetnej cywilizacji swojej smak do języka czystszeo i ozdobniejszego, do studyów historycznych i naukowych, zamiłowanie w zbytku, postawę dumną i instynkt władzy, który im zabezpieczał wszędzie zwierzchnictwo, nawet tam, gdzie się znaleźli w mniejszości. Odczuwali oni pewną pogardę dla swych współwyznawców, używających języka niemieckiego, okazując ją często bardzo dotkliwie. Między temi dwiema grupami, które się podzieliły niejako judaizmem, Żydzi włoscy zajęli stanowisko pośrednie tak przez położenie geograficzne, jak przez obrzędy i obyczaje. W wiekach średnich — pisze Reinach — nie mieli oni historii, *jak ludy szczęśliwe*. Rozsiani, chociaż nieliczni, we wszystkich częściach półwyspu, posiadali swe główne siedziby w Rzymie i Neapolu, oraz w republikach handlowych Pizy i Wenecyi, których senat to wypędzał Żydów, to ich przywracał. Genua, wypędziwszy ich w XII w., otworzyła im później swe bramy. Były też gminy żydowskie w Ankonie i Padwie, także w Liworno, za panowania wielkich książąt. Dzięki temu rozproszeniu i względnej łagodności obyczajów, Żydzi włoscy w wiekach średnich nie byli ani wypędzani masowo, ani też poważnie prześladowani. Dopiero pod koniec w. XV rozpoczyna się walka wyznaniowa, a wypędzenie zupełne Żydów z Sycylii było następstwem wygnania ich z Hiszpanii, od której Sycylia zależała. Po tych dwu wygnaniach znaczna liczba przybyszów rozlała się po całych Włoszech, ale już od roku 1516 Wenecya zamknęła Żydów w dzielnicy miasta osobnej, w *Ghetto*, które, rozposzechnione wśród innych krajów, przetrwało do czasów nowożytnych. Postawa Papieżów względem Żydów po proskrypcyi hiszpańskiej była zrazu życzliwa. Aleksander VI, Juliusz II i Leon X utrzy-

mywali lekarzów żydowskich i byli przyjaźni dla *Marranów*, t. j. pozornie nawróconych, ale ta polityka łagodna zmieniła się po Konsylium w Trydenzie. Paweł IV odnowił dawne prawa kanoniczne, zabraniające Żydom praktyki lekarskiej, nabywania posiadłości i prowadzenia handlu, za wyjątkiem starej odzieży. Prócz tego, za przykładem Wenecyi, zamknął Żydów w *ghetto*, narzucając im kapelusz żółty, zaś *marranów* w Ankonie kazał uwięzić, pozbawić mienia i wypędzić z kraju, a ci, którzy nie chcieli podpisać wyznania wiary katolickiego, byli spaleni (1556). W r. 1559 Pius V podpisał wyrok wygnania wszystkich Żydów ze swoich państw, prócz Ankony i Rzymu, wskutek czego przeszło 1,000 rodzin musiało emigrować, a pozostałym kazano chodzić regularnie na kazania nawracające. Przywróceni i protegowani przez Sykstusa V, byli Żydzi znów wypędzeni z posiadłości papieskich przez Klementa VIII. Wreszcie królestwo Neapolitańskie wypędziło Żydów w r. 1541, Genua w r. 1550, Medyolan w r. 1597. Część tych wygnańców przyjęła Sabaudya, inni zaś osiedli w państwie Otomańskim i na wyspach greckich.

Turcyja była w XV i XVI w. ziemią obiecaną Izraelitów, wypędzonych z Hiszpanii, Portugalii, Włoch a nawet z Czech i Niemiec. Żydzi w państwie Ottomańskim, opłacając tylko takse cudzoziemców (*haracz*), cieszyli się pod opieką swych rabinów swobodą zupełną, reprezentowani wobec Porty przez dostojnika politycznego *Kahija* i przez wielkiego rabina. Gminy żydowskie były rozsiane po całej przestrzeni państwa, ale w Egipcie sułtan Selim zniósł stanowisko *Nagida*, które istniało od czasu Majmonidesa.—Konstantynopol posiadał 44 synagogi, z których każda miała swój zarząd i inne obrzędy odrębne, gdyż jedni żydzi mówili po grecku, inni po hiszpańsku, a wszystkich było

30,000. — Salonika była, jak dzisiaj, miastem na pół żydowskiem, a żywiol hiszpański przeważał. Co się zaś tyczy Żydów w Jerozolimie, osiedlonych tutaj od 3 wieków, to zdobyli oni smutną sławę próżniaków burzliwych i zabobonnych, żyjących tylko z jałmużny współwyznawców zachodnich.

Marranowie portugalscy, wskutek najcięższych prześladowań, emigrowali, za Filipa II, do Amsterdamu, gdzie w r. 1619 dano im zupełną swobodę religijną. Z czasem ta stolica Holandyi stała się nową Jerozolimą dla Żydów, którzy, prowadząc na wielką skalę handel morski, doszli tu do bogactwa nadzwyczajnego. Gdy jednakże Marrani, nosząc dość długo maskę katolicyzmu, nie mogli otrząsnąć się całkowicie z pod jego wpływu, rabini ortodoksyjni, kopiując Inkwizycyą, od której tyle wycierpieli, gnębią współwyznawców swoich z całym barbarzyństwem fanatyzmu, a ofiarami tej zajadłości rabinicznej byli, między innymi, Uriel (Gabryel) da Costa i Baruch Spinoza, słynny filozof. Żydzi amsterdamscy wytworzyli dla Marranów portugalskich nową „małą Jerozolimę“ w Hamburgu, oraz nowe kolonie w Brazylii i w Pernambuku, w Surinam, w Gujannie, a wreszcie, wskutek zabiegów osobistych niezmordowanego rabina w Amsterdamie, *Manasse ben Izrael*, naiwnego mesyanisty i autora „Nadziei Izraela”, Cromwel otworzył Żydom Londyn w r. 1664, zamknięty dla nich od czasu Edwarda I. Żydzi niemieccy XVI i XVII w., bardzo ograniczeni w swych prawach i ustawicznie prześladowani, pogrążeni byli w ciemności najzupełniejszej. Ich literatura w narzeczu niemiecko-żydowskiem ograniczała się do przekładów i komentarzów. Jakkolwiek dawniejsze nawracanie przymusowe i rzezie na wielką skalą już znikły, to jednakże procesów o świętokradztwa, mord rytualny i t. p. było poddostatkiem. W r. 1510 spalono w Marchii Brandenburskiej 38 Żydów, oskarżonych o przebicie hostyi, a w 60 lat później wypędzono

wszystkich Żydów z Brandenbura wskutek podejrzenia, że otruł elektora jego lekarz żydowski. Takie same historie działy się i w innych krajach niemieckich, które Żydów całkowicie wyodrębniały, narzucając im różne ograniczenia. Za Leopolda I Żydzi byli wypędzeni z Wiednia z powodu oskarżeń o zbrodnie najrozmaitsze, a *ghetto*, przekształcone zupełnie, stało się jedną z najpiękniejszych dzielnic miasta pod nazwą Leopoldstadtu, gdzie synagogi i szkoły żydowskie przebudowano na kościoły. Nie lepiej działo się na Węgrzech, a w XVIII w. nastąpiło masowe wypędzanie Żydów z Czech i Morawii z rozkazu Maryi Teresy (1745) za, jakoby, tajemne porozumiewanie się rabina Jonatana Eibenschütza z armią francuską.

W którym wieku przybyli Żydzi do Polski? Świeżo wyszła (1903) „z teki pozgonnej” rozprawka pt. „Początki religii żydowskiej w Polsce”, napisana przez dr. M. Gumplowicza, który tak rozpoczyna swą pracę: „Dzieje Żydów polskich są bezwątpienia jedną z najmniej zbadanych części naszej historii krajowej. Pomimo pracowitych studyów Sternberga, Kraushara i Nussbauma, nie ma ani jednej krytycznej historii Żydów w Polsce. Wszystkie te prace są właściwie tylko obróbeniem i uzupełnieniem rozprawy Czackiego „O Żydach”, która jednak, pomimo wielkiej sumienności autora, zupełnie nie odpowiada wymogom nowoczesnej krytyki historycznej. Z tem wszystkiem jest ona do dziś dnia źródłem ogólnie panujących poglądów na historię Żydów w Polsce”. Po takim wstępie autor usiłuje unicestwić „panującą ogólnie bajkę, iż Żydzi przyszli z Niemiec i dopiero w XII lub XIII w.”—Wobec słów powyższych sądzićby można, że autor „odkrywa Amerykę”.—Tymczasem już Naruszewicz twierdzi, że Żydzi w Polsce istnieli „od niepamiętnych czasów” t.j. od końca VIII w.; następnie Lelewel, a za nim Szajnocha utrzymują, że już w IX

w. Żydzi przybyli do Polski z Czech i Węgier i trudnili się tu handlem niewolników.

W r. 1865 A. Kraushar w swej „Historji Żydów w Polsce” wykazuje, że „pobyt Żydów w Słowiańszczyźnie Zachodniej sięga pierwszych czasów wyłonienia się narodowości polskiej z pośród pobratymczych słowiańskich plemion”, a podług hist. Maciejowskiego (Żydzi w Polsce, na Rusi i Litwie — 1878) „jeżeli nie w VIII w. to niezawodnie o wiek później znaleźli się Żydzi w Polsce”. Jeżeli zaś wydawało się również Gumpłowiczowi: że odkrył świat przed nim nieznaną, wywodząc Żydów polskich od Chazarów — to także był w błędzie, bo pomijając nawet Czackiego, który już wie o żydowskim państwie Chazarów nad Wołgą i Al. Kraushara, który się o nich rozpisuje, spotykamy w książce Sternberga p. t. „*Geschichte der Juden in Polen unter den Piasten und den Jagiellonen* (Lipsk 1878) taki ustęp w rozdziale II: „Przypuszczenie, że Żydzi wywędrowali z kraju Chazarów do prowincyj polskich i ruskich spoczywa na źródłach *niezawodnych, die den neuen Forschungen zu Grunde liegen*. Otóż podług Sternberga Żydzi chazarscy przybyli do Polski już pod koniec VIII w., czego właśnie Gumpłowicz dowieść się stara, jako rzeczy przedtem nieznaną. — Jeżeli już Strabo pisał, że nie ma zakątka w świecie, w którymby Żydów nie było, to dla czego nie mieli być już w VIII w. w Lechii, w której znajdowali materyał wyborny do handlu niewolnikami. Nie przeszkadza to jednak, że główne fale Żydów płynęły do Polski wówczas, gdy Żydzi, przesładowani sromotnie podczas wojen krzyżowych i później, szukali przytułku i opieki na polskiej ziemi, gościnnej i tolerancyjnej. — Ale właśnie celem głównym rozprawki M. Gumpłowicza zdaje się być zakwestyonowanie owej gościnności i tolerancyi Polaków, albowiem autor wyraża się o niej z przekąsem, usiłując obalić także i drugą „bajkę”, że

„kiedy w całej Europie prześladowano Żydów, Polska wrzekomo była dla nich zawsze krajem obiecany”. Rajem nie była dla Żydów nawet Palestyna, więc tem więcej nie była nim Polska, pomimo, że ją sami Żydzi tak nazywali. Musiało jednak Żydom być dobrze w Polsce, skoro ani ich ztamtąd wypędzono, ani sami nigdy z niej uciekać nie zamierzali, jak to było we wszystkich innych państwach europejskich.

Z uwagi na ową „rzekomość” naszej gościnności tolerancyjnej, zaznaczonej w rozprawie M. Gumplowicza, przedstawimy kilka opinij historyków niemieckich i polskich pochodzenia żydowskiego o stanie Żydów w Polsce przedrozbiorowej. Dr. J. Perles, Żyd niemiecki, daleki od wszelkiej miłości dla Polaków, tak pisze w swej *Geschichte der Juden in Posen* (1864): „Starołacińskie przysłowie mówi: Polska jest niebem dla szlachty, czyścem dla mieszczan, piekłem dla chłopów, a rajem dla Żydów (*Paradisus Judaeorum*). Rabi Meisterlin twierdzi, że Żydzi, uważając Polskę za swe schronisko, czuli się w niej zabezpieczeni przeciwko wszelkim napaściom wrogim... Królowie polscy *im Ganzen und Grossen*, a poczęści także dostojnicy koronni i szlachta byli dla Żydów życzliwie usposobieni. Przywilej, którym obdarzył Żydów wielkopolskich Bolesław Pobożny, książę kaliski i który był po nim przez wielu królów polskich odnawiany, stanowi klejnot prawdziwy w prawodawstwie średniowiecznem, a świadczy o nadzwyczajnej tolerancyi i o swobodzie owych czasów”. — Dr. Ludwik Gumplowicz, rozebrawszy w swej książce p. t. „Prawodawstwo polskie względem Żydów” (1867) statut Kazimierza W-go, tak pisał: „Ustawy te Kazimierza W-go są podziwu godne. Nigdzie w całej Europie, ani w XIV-m, ani w późniejszych wiekach nie znajdujemy ustaw tchnących taką tolerancyą i wolnomyślnością względem Żydów; nigdzie w średnich wiekach rządy nie uję-

ły tak silnie tej kwestyi żydowskiej ze stanowiska państwowego i narodowego; nigdzie wtedy nie wystąpiła tradycya zlania Żydów z narodem w jedną całość, tak jak to występuje w tych ustawach Kazimierza W-go.”

Władysław Jagiełło, okazując, jako neofita, większą uległość Kościołowi; wprowadził, zgodnie z wymaganiami soboru bazylejskiego, pewne ograniczenia swobód żydowskich, ale już Kazimierz Jagiełłończyk, znosząc wszystkie te ograniczenia kanoniczne, rozszerzył jeszcze przywileje Żydów, „żeby pod szczęśliwem panowaniem jego pocieszeni zostali”. „Nowy ten statut — pisze Al. Kraushar — nie tylko, że im dozwalał swobodnie prowadzić handel i podróżować po całym obszarze państwa, z wyraźnem zastrzeżeniem, żeby ceł większych nie płacili... ale, między innymi zwolnieniami, uchylał zakaz synodalny, by Żydzi nie mieli żadnych z chrześcijanami stosunków i do wspólnych nie uczęszczali kąpieli. Inne artykuły zabraniają chrześcijanom pozywać Żydów przed sądy duchowne, a w razie pozwania, mógł się Żyd od niego uchylić. Zabronił Statut oskarżać Żydów o używanie krwi chrześcijańskiej do obrządków religijnych i bezczeszczenie hostyj... Bezpieczeństwo życia i własności Żydów nowy statut utrzymał w swej mocy, a przyznał również Żydom własne sądownictwo. Do spraw gardłowych między Żydami lub Żydami a Chrześcijanami zwykle sądy mieszać się nie powinny były, „lecz sam tylko Wojewoda wspólnie z Żydami”. — „Zygmunt I, który nie był katolikiem zaślepionym — pisze H. Sternberg, — okazywał przez całe panowanie swoje wielką tolerancją względem innowierców... Polska była *Zufluchtsstätte* dla Żydów prześladowanych w Czechach, którzy stali się uczestnikami tych samych swobód, jakie mieli zagwarantowany ich współwyznawcy polscy.. O nadzwyczajnej swobodzie Żydów w tej epoce świadczą wymownie dal-

sze słowa Sternberga: „Żydzi zamieszkali na Litwie cieszyli się wyjątkową troskliwością króla. Zygmunt pozwolił im wybrać najstarszego, któryby bronił wszystkich spraw Żydów litewskich przed królem. Nosił on tytuł Gaona i wszyscy Żydzi musieli mu być posłuszni. Pierwszym, który zajął to stanowisko, był *Michał z Brześcia*”... Nie dość na tem. „Spory religijne, wskutek których powstały nowe nauki w Polsce, *ośmieliły Żydów do nawracania na judaizm*, a ich usiłowania nie były bezpłodne. Roczniki świadczą, że przechodzenia Chrześcian na judaizm były bardzo liczne”, co rzeczywiście zaznacza M. Bielski, mówiąc: „nie mało chrześcian u nas na żydowską wiarę zwiedli i onych *poobrzezowali*“. Czy wobec tego można się dziwić, że duchowieństwo „paraliżowało niejednokrotnie tolerancję królów względem Żydów?”...—„Zygmunt August—pisze H. Nussbaum, był *przychylnie* usposobiony... Całe jego panowanie nacechowane było *sprawiedliwością i humanizmem* względem Żydów. W *Geschichte der Juden in Lemberg*, napisanej przez rabina dr. Caro, czytamy, że Stefan Batory zaraz po koronacji *potwierdził przywileje* różnych nacyj we Lwowie i zwrócił *słowa łaskawe* do Żydów państwa. Uniwersałem z dnia 5 lipca r. 1576 *wziął Żydów w obronę* przeciw oskarżeniu, że dla krwi mordują dzieci chrześciańskie”. „Podobnie jak Stefan Batory — pisze H. Nussbaum—tak też i Zygmunt III, jednym z pierwszym dekretów po wstąpieniu na tron bierze w opiekę Żydów“..., „a w dwa tygodnie później potwierdza Żydom w Warszawie przywilej główny. Wę wstępie do tego przywileju nie ma już mowy o Żydach Wielkiej i Małej Polski, ale tylko po prostu o Żydach „*królestwa naszego*”, pod którem wyrażeniem objęci są niewątpliwie Żydzi na Rusi i Litwie mieszkający. Tak więc coraz dalej rozszerzał się obręb prawomocności owego głównego przywileju”. „Jedno tylko—podług H. Nussbauma—po-

stanowienie, na szkodę Żydów wydane, cechuje arcykościelny umysł Zygmunta III, rozporządził bowiem, żeby dla budowy Synagogi musieli zyskiwać pozwolenie duchowieństwa". Dlaczego jednak H. Nussbaum, biorąc tę wiadomość z Czackiego, nie zamieszcza stojącej obok innej wiadomości na korzyść Żydów, a mianowicie: „Zaczęto częściej dawać pozwolenia na drukowanie książek“? A bo Czacki, pisząc te słowa, dodaje: „zapewne ich nie czytano, gdyż w nich się znajdują *łajania i najgrawnia chrześcijanom*“. Otóż ta właśnie swoboda używania wyłącznie żargonu lub hebrajszczyzny w stosunkach między Żydami i w ich literaturze, częstokroć agitacyjnej, była prawdziwem przekleństwem dla obu stron, wyodrębniła bowiem Żydów w narodzie i uchylała ich piśmienniczą, a niekiedy wrogą działalność, od wszelkiej kontroli ogółu. Ten żargon obmierzły był istnym rakiem, stanowił bowiem największą przeszkodę w uspołecznianiu się Żydów, karmionych literaturą zabójczą. Oto co pisze W. A. Maciejowski: „Żydzi wszystko, o czem pisali, naciągali na Talmud, a Talmudu nikt ze Słowian nie rozumiał i nie rozumie, albowiem na żadne narzecze słowiańskie *nie chcieli Żydzi mieć go przetożonym*, a Polacy, Rusini i Litwini nie brali się wcale do hebrajszczyzny. Wprawdzie starał się o to około r. 1825 ks. Chiarini, profesor teologii w uniwersytecie Aleksandryjsko - Warszawskim, ale *znalazł przeszkodę w wykonaniu zamiaru*, którą mu uczeni Hasydyci, a na ich czele Abraham Stern, członek Towarzystwa Przyjaciół Nauk stawiając, udawadniali przez to, że *nie życzą sobie, ażeby ducha jego Słowianie poznawszy, własne sobie o księdze tej utworzyli zdanie*.”

„Władysław IV — pisze H. Nussbaum — potwierdził główny przywilej dla Żydów, a w kilka dni później (1633 r.) wydał Żydom reskrypt, potwierdzający wszelkie ich dawne przywileje i wolności,

tudzież *zapewniający im wiele praw nowych*". Że podczas buntów kozackich krew żydowska bujnie się lała, to naprzód ulegli temuż losowi i Polacy, a potem była to kara za winy własne. „Żydzi — pisze Nussbaum—tłumnie osiedli na Ukrainie i w Małorosyi, *aby się wzbogacić i odegrać rolę panów nad tymi paryasami*. Żydzi udzielali rady dziedzicom kolonij, jak kozaków najbardziej *uciskać, poniżać i wyzyskiwać*, Żydzi przywłaszczali sobie nad kozakami władzę sądownictwa i doradzali im w kościelnych sprawach”.... „a ile razy ksiądz chciał dopełnić aktu chrztu, albo ślubu, musiał od Żydów, za okupem, klucza się dopraszać”... „Nic dziwnego, że niewolniczo traktowani kozacy jeszcze więcej nienawidzili Żydów, z którymi żyli w ciągłej styczności, niż nieprzyjazną szlachtę i wrogie duchowieństwo”. A wśród tych rzeczy straszliwych „jedyne schronienie znaleźli Żydzi, uciekający przed niebezpieczeństwem, pod skrzydłami księcia Jeremiego Wiśniowieckiego”... „Wzbiórze modlitw żałobnych (*Seliches*), przepisanych na dzień 20 Siwana (rocznica pierwszej rzezi w Niemirowie), znajduje się jedna, niewiadomego autora, która się zaczyna rzewną strofą: O Polsko! ziemio królewska, *na której oddawna żyliśmy spokojnie i bez trosk*". Wskutek rzezi kozackich znaczna liczba Żydów szukała przystani bezpiecznej w innych krajach europejskich. „Im więcej atoli — pisze H. Nussbaum—ówcześni Żydzi polscy znajdowali gościnności u zagranicznych braci, tem *ujemniej* oddziaływali na rozwijający się tam judaizm, ciągnący do zespolenia się z ogólną oświatą”. „I tak Żydzi, którzy nie przynieśli z Niemiec do *gościnnej* Polski *żadnych zasobów duchowych*; odpłacili się teraz Niemcom z lichwą, przynosząc im w dani *polsko-żydowskie zacfanie religijne i polsko-żydowski uykład Talmudu*". Po tym strasznym „Potopie”, jakiemu Polska uległa, „pierwszem zadaniem i gorącym pragnieniem Jana Kazimierza pisze Nussbaum—było zadane krajowi

przez wojnę klęski powetować i w tym właśnie celu nadawał różne przywileje różnym stanom. Pięknym pod tym względem jest wstęp do przywileju, wydanego przezeń Żydom krakowskim na wolność handlu wszelkimi towarami". A po Kazimierzu „król Jan III znany jest z *dobrodziejstw*, świadczonych Żydów". Dopiero za panowania Sasów Żydzi nie mieli powodów do radości, Polska bowiem była już w upadku najzupełniejszym, a „władza paraliżem dotknięta nie była w stanie pamiętać o uciśnionych". „Stan Żydów w w. XVIII—pisze Wł. Smoleński—nie budził zazdrości, ale nie była z nimi szczęśliwa i Polska. Rozpóili oni i zubożyli do reszty ludność kmiecią, uszczuplali ją przez werbownictwo i zatrucie trunkami, nawieźli do kraju fałszywej monety, co nie pozostało bez wpływu na stosunki ekonomiczne, słowem zgubnie oddziaływali na główne dzwignie krajowego bogactwa, rolnictwo i handel"... „Nie myśląc o zaśmیلowaniu Żydów z resztą ludności, rząd polski nie był względem nich intolerancyjnym; owszem, gwarantując im samorząd i nietykalność w sferze religijno-moralnej, sam po części wytworzył ten wysoki i wszechstronnie rozwinięty separatyzm żydowstwa, który stał się dla Polski potworną naroślą i rakiem, toczącym jej wnętrze". „Przyznać trzeba, pisze dalej tenże sam historyk, że wiek XVIII miał względem Żydów zamiary uczciwe, a choć ich okoliczności urzeczywistnić nie dały, to jednak samo postawienie sprawy żydowskiej, i z najczystszych pobudek podjęte w tym względzie usiłowania, piękne powinny zająć miejsce w księdze dziejów wielkiego Sejmu"... A czy Żydzi pragnęli reformy, czy dążyli do jej urzeczywistnienia? Oto odpowiedź na to pytanie w gruntownej i źródłowej pracy Smoleńskiego: „Ze Żydzi na reformę poglądując z trwogą, *nie chcieli się zbliżyć* do reszty ludności krajowej i zrobić ofiary ze starych nawyków swoich i nikczemnych przesądów, można się

o tem przekonać z ich robót pokątnych, przypadających na dobę wielkiego sejmu"... „Żydzi domagali się praw obywatelstwa, nabywania domów i gruntów po miastach; lecz chcieli mieć przy tem własną autonomię, oddzielne sądy, a więc i dawny ustrój Kahałów". To naturalne, skoro, dzięki naszej „wrzekomiej" gościnności i tolerancyi, „Żydzi stanowili u nas od wieków *corpus in corpore, status in statu*". Nic też dziwnego, że, podług słów rabina dr. Caro, „Żydzi przyjęli podział Polski jako swą klęskę narodową, pamiętali bowiem o dobrodziejstwach swych królów polskich".

Z powyższych cytatać przekonać się łatwo, że królowie polscy byli wogóle bardzo przyjaźni dla Żydów i szczerze się nimi opiekowali. A synody duchowne? A sejmy?. Oto co pisze Ludwik Gumplowicz: „Nie dziwimy się wcale konstytucyom synodolnym, które wręcz przeciwną (dla Żydów) miały „tendencję", gdyż „były one płodem swego czasu", to znaczy, że duchowieństwo katolickie, jak wszędzie, tak i w Polsce miało przedewszystkiem na pieczy Kościół, choć, przyznać trzeba, było bardziej tolerancyjne, niż gdzieindziej, nie brakło bowiem w Polsce dostojników Kościoła, którzy brali Żydów w opiekę przed wybrykami pospółstwa. Co się zaś tyczy sejmów, to te, pisze L. Gumplowicz, „obierały złotą drogę pośrednią"... „W tych uchwałach sejmowych uderza nas ów prosty, zdrowy rozum i praktyczny zmysł szlachty: nie ma tu żadnego fanatyzmu przeciw Żydom, nie ma wyrzekań żadnych przeciw ich wierze, ani uciekania się pod płaszczyk gorliwości religijnej, aby usprawiedliwić kroki swe przeciw Żydom". Ze pisarze żydowscy pochodzenia polskiego oddają Polsce sprawiedliwość za jej tolerancję względem Żydów, to nic dziwnego; ale żeby wśród Żydów niemieckich, którzy obecnie są najzjadlejszymi hakatystami, znalazł się pisarz, wysławiający Polskę za jej uczucia humanitarne, to już *curio-*

sum, które warto przytoczyć. Świeżo wyszedł z pod prasy pierwszy zeszyt książki niemieckiej p. t. *Etwas ueber den Stand der Cultur bei den Juden im XVI Jahrhundert*. Autor tej książki, S. Spinner, Żyd wiedeński, biorąc w niej obronę Żydów polskich przed lekceważeniem i pogardą Żydów niemieckich, tak rozpoczyna swą pracę: „Już bardzo wcześniej, bo w VIII i IX w., znaleźli Żydzi na niwach Lechii schronisko gościnne, albowiem naród polski, pełen wybitnych humanitarnych cnót narodowych, wierny swej skłonności naturalnej do swobody i tolerancyi, idąc za wrodzonym popędem swych porywów serca, dał Żydom nową ojczyznę i dłoń opiekuńczą. Gdy w krajach zachodnich burze fanatyzmu ciemnego, szalejąc przeciw ludziom innych przekonań, wypędzały ich z ojczyzny własnej, pozbawiając ich mienia, a nawet i życia, Żydzi mieszkali na ziemi polskiej przez wieki w ciszy i spokoju. Gdy na zachodzie rozpętały się orgie nienawiści religijnej i tłumy ciemne sprawiały rzeź ludzi, a potoki krwi ofiar niewinnych wzywały niebios, królowie polscy i szlachta nie tylko zabezpieczyli Żydom opiekę przeciwko prześladowaniom, lecz także wolność i prawa ludzkie. Wprawdzie i tam trafiali się, zwłaszcza też później, „hecarze”, którzy szerzyli nienawiść religijną i którym chętny posłuch dawało pospółstwo miejskie, złożone wówczas po większej części z przybyszów niemieckich, ale ta zaraza, szerzona za pośrednictwem literatury przez przybyszów niemieckich i przez specjalnych apostołów, nie mogła, będąc zielskiem obcem, zapuścić korzeni na gruncie polskim, jako sprzeczna z zasadniczym charakterem narodu polskiego zarówno w klasach wyższych, jakoteż i w ludzie, nie zepsutym kulturą faszystwą”. Sądzymy, że te wszystkie cytaty, zaczerpnięte z dzieł Żydów niemieckich i polskich, stwierdzają wymownie tolerancyę Polaków względem Żydów, nie „rzekomą”, jak chce M. Gumpłowicz, ale rzeczywistą, stwierdzoną faktami histo-

rycznemi. Ostatnim i to najwymowniejszym objawem tej tolerancji, tego idealizmu narodowego, był r. 1861, t. j. owo równouprawnienie Żydów polskich, które, zgodnie z pragnieniami ogółu, przeprowadził margrabia Wielopolski.

A teraz powiedzmy słów kilka o ustroju wewnętrznym gmin żydowskich w Polsce i o ich oświacie. Żydzi stanowili zupełnie samodzielną klasę obywatelów, mającą swoje własne organy zarządu. Za jednostkę samorządu była uważana gmina z rabinem, z sędziami duchownymi (*dajan*) i starszymi na czele (*kahał*). Gmina taka stanowiła jak gdyby oddzielne miasto żydowskie wewnątrz miasta chrześcijańskiego, pomimo, że w miastach polskich i litewskich, z nielicznymi wyjątkami, Żydzi mieszkali nie w oddzielnych kwartałach, jak w Niemczech, lecz razem z ludnością chrześcijańską. Królowie przyznali rabinom pełnomocnictwo bardzo szerokie. Wszystkie sprawy majątkowe, małżeńskie i religijne były rozstrzygane przez sąd duchowny, złożony z rabina i jego pomocników, czyli sędziów („*dajanów*”). „*Starsi*,” t. j. członkowie zarządu gminnego czyli *kahału*, wprowadzali w wykonanie wyroki sądu duchownego, niekiedy z pomocą miejscowych władz cywilnych. Z występnymi członkami gminy lub opornymi starszyźnie mieli prawo postępować według własnego uznania: wypędzać ich, a nawet i karać śmiercią. Sąd rabiniczny kierował się w czynnościach swoich prawami biblijnymi, a raczej talmudycznymi, w razie apelacji od wyroku danego sądu, sprawa była oddawana pod rozstrzygnięcie bądź sądowi innej gminy, bardziej kompetentnemu, bądź też peryodycznym *zjazdom rabinów* i starszych, stanowiącym rodzaj wyższych instancji sądowych. Do końca w. XVI takie zjazdy odbywały się w porze wielkich jarmarków, zwłaszcza w Lublinie. Tu, już za Zygmunta I, zbierali się „doktorowie żydowscy” t. j. rabini, i rozstrzygali sprawy cywilne „według

prawa własnego". W 2 połowie XVI w. jarmarczne zjazdy rabinów i starszyny w Lublinie stawały się coraz częstsze i wkrótce doprowadziły do wytworzenia prawidłowych *synodów (waad)*, w których uczestniczyli przedstawiciele głównych gmin żydowskich z całej Polski. Była to — pisze H. Nussbaum — nieistniejąca dotąd, pod taką formą, w historii Żydów instytucja, nadająca gminom żydowskim w Polsce jedność, ścisłość, siłę, a tem samem powagę wewnątrz i na zewnątrz. Działalność synodów, ogarniających Wielkopolskę, Małopolskę i Ruś, rozszerzając się ciągle, przechodziła ze sfery sądowej w administracyjną i prawodawczą, a później przystąpiła do związku Litwa, wskutek czego ta instytucja potężna nosiła miano „Synodów 4 ziemstw” (*waad arba aroces*). W gminach, oprócz szkół niższych, zwanych *chederami*, istniały i *szkoły talmudyczne* pod kierunkiem rabinów miejscowych. Jedną z takich szkół, założoną w Lublinie na mocy dekretu królewskiego, nosiła nazwę urzędową „gimnazyum”, a jej naczelnik posiadał miano „rektora”. Ze zaś nadrabini lwowski, Salomon, otrzymał prawo zakładania szkół wszędzie (1571), więc powstały i seminaria talmudyczne pod nazwą „jeszywy” w Krakowie, Poznaniu, Ostrogu i innych miastach, które posiadały rabinów, głośnych z nauki talmudycznej. Rozwinęło się też w Polsce bardzo wczesnie drukowanie ksiąg żydowskich. Już w r. 1530 odbito w Krakowie Pięcioksiąg w oryginale, a w r. 1578 Stefan Batory dał żydowi Kalmanowi przywilej na drukowanie ksiąg żydowskich w Lublinie, gdzie też później, podobnie jak i w Krakowie, wypuszczano w świat mnóstwo ksiąg żydowskich treści najrozmaitszej. „Ta, przyznana Żydom — pisze Dubnow — autonomia gminna, była przyczyną, że cała umysłowa działalność Żydów zogniskowała się *prawie wyłącznie w talmudyzmie*”, ku niewysławionej krzywdzie obu stron. Żydowski samorząd w Polsce podniósł powa-

gę rabina, jako znawcy prawa talmudycznego, które o władnęło całkowicie umysłem polskich Izraelitów, panując wszechwładnie w synagogach, jeszywach i chederach. A dodać potrzeba, że od połowy XVI w. przy wykładzie Talmudu w Polsce panowała wyłącznie przeniesiona z Czech metoda *pilpul*, dążąca do zupełnego zidyocenia uczniów, t. j. do przekształcenia ich w mężów „uczonych”! Cytowany przez Dubnowa kronikarz żydowski *Natan Hannower*, z pierwszej połowy XVII w., opisując stan ówczesny szkół żydowskich w Polsce, podaje, że „nie było prawie ani jednego domu żydowskiego na całej ziemi polskiej, w którymby sam gospodarz, bądź też syn jego, lub zięć, lub stołujący się w tym domu „jeszybotysta” nie był *uczonym*, a często *wszyscy* byli *uczeni* w całym domu. Oto dlaczego w każdej gminie było mnóstwo *uczonych*, którzy nosili tytuł *marenu* lub *chawer*, a najwyższym uczonym był *rosz-jeszywa* t. j. naczelnik jeszywy”. A jaka to była „uczoność” tych nieszczęsnych, bezgranicznie ciemnych męczenników Talmudu! Po za nauką rabiniczną nie wiedzieli o bożym świecie, gdyż ta nauka „nie cierpiała żadnej innej władzy obok siebie, a nauki świeckie i filozofia były wyklęte”. Józef Delmedigo, zwiedzając Polskę i Litwę około r. 1620, „był zdumiony obojętnością, a nawet stosunkiem wrogim Żydów tamtejszych do nauk świeckich”. Nic też dziwnego, że Żydzi polscy i litewscy, uchodzący w całym świecie za najzacofańszych talmudystów i w dodatku używający nie języka kraju, w którym żyli, jeno żargonu niemieckiego, musieli być zawsze bardzo dalecy od wszelkiego społecznienia, od wszelkiej asymilacji z narodem. Ze ten obskurantyzm talmudyczny, potężniejąc nieustannie, zwłaszcza wśród klęsk krajowych, musiał być gruntem rodzajnym dla mesyanizmu fałszywego, dla kabalistyki ogłupiającej i dla różnych sekt fanatycznych, to już jest bardzo naturalne. Nie należy do zadań tej książki opisywanie

działalności sabateistów, frankistów, chasydów, mi-snagdów i t. d., wszelako zaznaczyć musimy, że naj-straszniejszą zarazą był wylęgły w połowie XVIII w. a, podług H. Nussbauma, do dziś dnia w żydostwie polskim rej wodzący *chasytyzm*, t. j. „nowa potęga kabalistyczna, która, mniej zaprzątnięta kwestyą mesyaniczną, uprawia kult szarlataneryi i cudotwór-czości, przemawiający do usposobienia ludzi upad-łych nizko materyalnie i umysłowo”.

Ten rzut oka na stan Żydów w Polsce zakoń-czymy wymowną charakterystyką, napisaną przez Żyda francuskiego, Reinacha, który tak mówi: „Ani oświata, ani moralność Żydów polskich nie stała, niestety, na wyżynie ich pomyślności materyalnej. Wszystko składało się na to, żeby przeszkodzić po-wstaniu wśród nich cywilizacji wyższej: skład pier-wotny ludności żydowskiej, już upodlonej, w chwili wejścia do kraju, uciskiem wiekowym; odosobnienie, w którym ich podtrzymywał i język i stan obyczaj-ów egzotycznych: brak krajowego mieszczaństwa, które mogłoby było wygładzić Żydów i, przez współ-zawodnictwo ekonomiczne, *okietznać ich chciwość*; na-koniec położenie dziwaczne wśród szlachty dumnej i niewolników ciemnych, nieokrzesanych, skazywało Izraelitów na okupywanie życzliwości pierwszych i wyzyskiwanie drugich. Działalność umysłowa Ży-dów streszczała się wyłącznie w nauce Talmudu *tak zrozumianej*, że stała się ona *zarodkiem wielkich na-dużyć*” ... „Zestawiania najdziwaczniejsze, rozróżniania najsubtelniejsze, wnioski najbardziej paradoksalne uchodziły tutaj za gienialność, byleby rozprawiacz znalazł coś nowego, t. j. rozwiązanie trudności pra-wnej, wymyślonej, lub obciążenie pomysłem kodeksu rytualnego, który był już i tak przeciążony. Wymy-sły rabinów polskich odznaczały się taką surowością krańcową, że przechodziły co chwila *w zabobon wprost dziecinny*. Treść i forma argumentacji były jedna-kowo *przewrotne*; język był żargonem potwornym,

zeszpeconym „kontorsyami śmieszniemi;” duch stracił swe przymioty najcenniejsze: *prawość i prostotę; moralność poświęcano zamiłowaniu chytrości*, które połączone z miłością zysku prowadzi łatwo do podwójnego zwyrodnienia; nakoniec religia sama *znikła* pod stosem glos bezdusznych, które nie dopuszczają do uczuć naiwnych, do zdrowego a posilnego czytania Biblii”. Obraz, jak widzimy, nie wesoły, ale, niestety, prawdziwy.

W Rosyi miano zawsze wstręt do Żydów, połączony z trwogą zabobonną i dlatego nie byli tam cierpiani. Obawiano się Żydów—pisze Dubnow—jak czarnoksiężników i gubicielów, a opinia zabobonna przypisywała im wszystkie zbrodnie możliwe. Gerasimowicz, poseł W-go Księcia Moskiewskiego Wasila Iwanowicza, powiedział w Rzymie r. 1526: „My Rosyanie mamy wstręt do Żydów i nie pozwolimy im wkraczać do Rosyi”. Na pośrednictwo Zygmunta Augusta w kwestyi pozwolenia Żydom na handel w Rosyi Iwan IV Groźny odpowiedział: „Ci ludzie przynosili do nas truciznę cielesną i duchową: sprzedawali u nas zioła zabijające i bezcześcili Chrystusa, więc nie chcę nawet słyszeć o nich”. Gdy w r. 1563 wojska moskiewskie zdobyły Połock, cesarz kazał ochrzcić wszystkich Żydów na prawosławie, a opornych potopić w Dźwinie. Dopiero po rozbiorze Polski największa liczba Żydów dostała się Rosyi i Austryi.

XI.

Poezya.—Kodeksy halachiczne.—Moralistyka.—Dziejopisarstwo.—Podróże.

Początki właściwej liturgii u Żydów—pisze dr. A. Salzbach—są związane z drugą świątynią. Wspól-

ny porządek modlitw do służby bożej w synagodze ustanowiło zgromadzenie „wielkich mężów synagogi”, zorganizowane pod kierunkiem Ezdrasza, po powrocie z niewoli babilońskiej. W tym modlitewniku liturgicznym pierwsze miejsce zajmują znane nam *Szema* i *Szemone Ezre*, będące modlitwami porannymi (*Szaharith*). Były też modlitwy: przedwieczorne (*Mincha*), wieczorne (*Maarib*) „dodatkowe” (*Mussaf*) przy otiarach specjalnych i „końcowe” (*Neilah*) w dniu sądnym. Gdy jednakże wytworzony w IV i V w. modlitewnik przestał wystarczać, już w VII w. zjawili się poeci religijni, zwani *Pajtanim* (od greckiego Ποιῆται = poeci), których utwory, zwane *Piutim*, wchodziły częściowo do modlitwowników liturgicznych. Obok „piutim” rozwinęły się także modlitwy pokutne (*Selichoth*). O ile pierwsze (*piut*) czerpały wątek z historii i z Midraszu a należały do publicznej służby bożej podczas uroczystości, o tyle drugie, płynące z uczucia i z terażniejszości (*Selicha*), poświęcane były pokucie własnej i postom. Były wreszcie i pieśni żałosne, treny, (*Kinnoth*), opiewające upadek Jerozolimy. Podług L. Dukesa we wszystkich „piutim” tkwią dwa żywioły: wewnętrzny i zewnętrzny, które tak się całkowicie przetopły, że ich już rozdzielić niepodobna. Te dwa żywioły—to Talmud i kultura maurytańskohiszpańska. Do tych poezyj, które aż po koniec w. X obywaty się całkiem bez metryki właściwej, wprowadzone zostały arabskie miary wierszowe, dzięki czemu rozwinęła się bujnie i rytmiczność i kunsztowna budowa strof. Zwłaszcza pisarze żydowskohiszpańscy doszli w tym kierunku do mistrzostwa. Ogniwa pośrednie między poezją religijną a świecką stanowią „Pieśni stołowe”, tworzone wyłącznie dla sabbatów. Trzymane w tonie religijno-obyczajowym, wysławiały one nie tylko święta i znaczenie sabbatu, ale także rozkosze używania sobotniego w duchu czynności religijnej. Lubo jeszcze w wie-

ku XVIII byli poeci piszący po hebrajsku, to jednak żadna poezya od końca w. XVI nie weszła do modlitewników. Podług Zunza, który jest największą powagą dla dziejów poezyi synagogalnej, istnieje wielka różnica pomiędzy poezyą hiszpańską a nie hiszpańską, w dziedzinie Piutu i Selichy. W obu kategoriach utworów poglądy i motywy narodowe są jednakowe, ale poeci żydowsko-hiszpańscy posiadali talent poetycki, który we Francyi, Niemczech i Grecyi zastępowała potrzeba służby synagogalnej. W Hiszpanii, zwłaszcza w dobie rozkwitu, poeci wkładali w twórczość poetycką najlepszą część swego ducha, byli przedewszystkiem poetami, gdy w innych krajach pisali tylko z potrzeby ogólnej, zmuszeni do tego swem powołaniem. Ci ostatni pisali wyłącznie poezye synagogalne, gdy wśród poetów hiszpańsko-żydowskich byli i tacy, którzy tworzyli w języku hebrajskim i poezye światowe. Zwłaszcza Andaluzya z czarami swojej przyrody podniecała poetów żydowskich do opiewania w swoich utworach „wina, kobiety i śpiewu”, a także do pisania przypowieści, makam, zagadek, sag, baśni i satyry. Poezja religijna w czasach pobiblijnych, czerpiąc swój pokarm wyłącznie z Pisma św., z Talmudu i Midraszów; była raczej wierszoróbstwem tylko, aniżeli poezyą natchnioną. Tacy poeci kuli swe wiersze w porządku głosek abecadła bądź z góry na dół bądź z dołu do góry, byle tylko wykazać jaknajwiększą kunsztowność mechaniczną.

Jednym z najpierwszych i najslawniejszych poetów liturgicznych był *Eleazar b. Kalir*, o którego życiu nic nie wiemy. Pochodził on prawdopodobnie z Azji przedniej, a żył w. VIII lub w. IX w. Oto co pisze o nim Zunz: Autor przeszło 200 utworów „piutycznych”, prawodawca na tem polu poezyi, której formy nazywano później „kaliryicznymi.” Kalir czerpał treść do swych utworów z halachy i haggady, z dzieł starszych i młodszych, i obrabiał ją bądź

wyczerpująco, podług Pesikty, z zachowaniem nawet wyrażen dosłownych, bądź też podług różnych miejsc haggady, a w obawie rozstrzygnięcia pomiędzy tendencjami spornymi, łączył je nieraz. To też dr. Salzbach, podziwiając Kalira, że „przetkał w sposób cudowny poezye swoje Talmudem i haggadą”, zarzuca mu, iż „często gubi się w ciemnościach, które są trudne do rozwiązania”. Ponieważ jednak Kalir przewyższył mistrzostwem języka wszystkich Peitanich, przeto utwory jego rozpowszechniały się szybko i weszły do wszystkich obrzędów. Dodać tu trzeba, że już u Kalira spotykamy wiersz akrostychowy, który stał się później modą powszechną. Znany nam gramatyk *Dunasz b. Labrat* (920—980) zmienił z gruntu poetykę nowo-hebrajską, wprowadzając do niej miarę wiersza arabskiego i chroniąc sam język od zdziczenia przez poddanie go naukowym przepisom gramatycznym.

Do największych poetów żydowskich należał znany nam *Ibn Gabirol*. Muza, pisze Geiger, stała przy jego kołyse, niosąc mu dar pieśni, która jednak nie rozbrzmiewała wesołemi dźwiękami młodości, ale skargą żalosią. Dlaczego poeta prawie we wszystkich utworach swoich tchnie pesymizmem i goryczą, skarżąc się zawsze na świat i ludzi?

G. Karpeles twierdzi, że gdy ze skąpych i niedostatecznych wskazówek, które czerpiemy z własnych dzieł Gabirola lub też z późniejszych wiadomości, nie ujawnił się żaden powód szczególny do głębokich cierpień jego duszy, uwydatnionych w poezyi tego pisarza, przeto trzeba tylko przypuścić jedynie, miarodajny motyw psychologiczny, to jest tęsknotę do ideału, poczucie niedoskonałości i znikomości rzeczy ziemskich, jakiejś próżni życia, pełnego zawodów, jednym słowem *Weltschmerz* w znaczeniu najidealniejszym i najgłębszym. Nie błękitne oczy ukochanej—ciągnie Karpeles—były przedmiotem tych pieśni żalosińskich; miłość Gabirola to Syon,

to współczucie dla cierpień ludu rozproszonego. I to być może, ale nam się zdaje, że owe cierpienia poety płynęły przeważnie z manii prześladowczej i z manii wielkości, która aż bucha z jego utworów, dysszających nienawiścią do ludzi i pychą. Przytoczymy zpośród wielu innych choć jedną próbkę w przekładzie naszym podług Geigera:

Czyż miałbym zawsze marnieć pośród głupców,
Nienawiść dla nich mając i *pogardę*?!
Nie rozumiejąc ni mych pism, ni mowy,
 Wciąż *za obcego* uważać mię muszę.
 A więc precz od nich—idź poszukać ludzi,
 Którzy cię będą cenić jak człowieka!

To znaczy: idź szukać ludzi, którzy będą hołd składać twojej wielkości. Z powyższego widać, że Gabirol był pośród swych ziomków *zapoznanym*. I nie dziwnego! Przerastał on talentem i wiedzą swe otoczenie, które się ku wyżynom filozofa wznieść nie zdołało. Czy to jednak dostateczny powód do *pogardy i nienawiści*, zwłaszcza dla poety religijnego, który pieśniami swemi wzbogacił modlitewnik żydowski?.. Że weseli a krótkowzroczni przyjaciele poety, „wypróżniając flaszki”, woleliby posiadać go częściej w swoim gronie, niżeli patrzeć, jak, unikając towarzystwa, tonie w księgach, to jeszcze nie powód, aby tak pisać:

Czyż dlatego, że głupcom próżnostki są drogie.
 Mam naukę porzucać lub gardzić jej blaskiem?..
 Że *bezzębnych psów smycza* ściga mię, *szczekając*,
 Mam dlatego swe usta zamknąć i umierać?

Widocznie po za twórczością religijną i filozoficzną sądzono było Gabirolowi, jako poecie, albo kwilić, albo pomstować, albo wysławiać samego siebie. Naprzód oplakuje swe sieroctwo wczesne, potem stratę przyjaciół możliwych, a wreszcie brak uznania dla swej wielkości, którą stawia na wyży-

nach prawie niedościgłych, pomiatając wszystkimi dookoła. Oto dowód:

Duch mój za cenny, za szlachetny,
 Żeby pożałował uciech ziemi.
 Ona powabem nęci głupca,
 Serce mu słabe otumani
 I gdy go dzisiaj wywyższyła,
 Jutro mu szybko grzbiet pokaże

Choć me na ziemi ciało mieszka,
 Duch mój w obłokach tron swój dzierży.
 Chcąc skarbów wyższych—nazbyt dumny,
 By miał bogactwa, pragnąc złota
 Nie proch łask ziemskich, ale tylko
 Mądrość go łaską swą nagradza!

Wszelako gniew mój ogniem płonie,
Gdy cień chce równać się z cedrami,
 Z rogami byka—ryjek mrówczy,
Gdy się za mędrców głupcy mają,
 Gdy się pieśniami swemi chełpią,
 Jakby z świętego wyszły zdroju.

Czyż się powinni chełpić czelnie
 Pieśniami brudu, plam pełnemi,
 Co jak pył lekki, miast się wznosić,
 Muszą koniecznie tkwić w bagnisku?
 Które, nim ujrzą światła dzienne,
 Już w swoje wnętrze grób pochłania!

Dotychczas bardzo pięknie, ale posłuchajmy, co dalej:

Ma pieśń łśni wiecznie jasna, czysta,
 Wasza przed blaskiem słońca znika;
Ma pieśń czystego dzieckiem gniazda
 Wasze piśmidła—to bękarty!
 Duch wasz z marnego wyszedł prochu,
 Ze skrzyni pereł—moja dusza.

A więc pieśń moja *niezrównana*,
 Po wszystkie czasy jaśnieć będzie i t. d

Czyż to jest „Weltschmerz w znaczeuii najidealniejszym i najgłębszym”? To już nawet nie świa-

domość swej siły, ujawniana nieraz przez wielkich poetów, ale poprostu pycha bezmierna, która, naturalnie, musiała być dla poety obfitem źródłem gorczy, zatruwającej duszę Gabirola. Trudno uwierzyć, że ten sam poeta w jednym ze swych wierszów religijnych tak pisze (w tłumaczeniu naszym podług przekładu prozą Munka):

Zapomnij o cierpieniach, ma duszo zgnębiona!
 Dlaczego bóle ziemskie przejmują cię drzeniem?
 Powłoka twoja wkrótce zstąpi do mogiły
 I wszystko pójdzie w niepamięć.
 Miej nadzieję, ma duszo, lecz niech myśl o śmierci
 Budzi trwożę zbawienną, która cię ocali,
 Gdy powrócisz do Stwórcy po nagrodę czynów.
 Dla czego, duszo moja, *drżysz o sprawy ziemskie?*
 Oddech zniknie i ciało martwe pozostanie!
 Powracając ze świata do żywiołu swego,
 Wszak z sobą nie zabierzesz nic z *tej próżnej chwały?!*
 Lecieć będziesz pospiesznie, jako ptak do gniazda!
 Ty, szlachetna, masz walczyć o rzeczy nietrwałe,
 Gdzie wspaniałość królewska w nędzę się zamienia,
 Gdzie to wszystko, co tobie zbawiennem się zdaje,
 Jest zawsze tylko łukiem napiętym a groźnym?!
 Co za cenne poczytasz—złudzeniem jest tylko,
 Kłamstwem szczęście, co *płyynie i znika bez śladu!*

Za perłę poetyckiej twórczości Gabirola uchodzi poemat filozoficzno-religijny p. t. *Keter Malkuth*, t. j. „Korona królewska”. Jest to jednocześnie hymn religijny, rozmyślanie pobożne i streszczenie poetyckie kosmologii parypatetyczno-aleksandryjskiej, przypominające tu i owdzie „Źródło życia”.

Cechą licznych poezyj Ibn Gabirola — pisze J. Bloch i E. Levy w swej francuskiej przeróbce Karpelesa — *c'est le mal de vivre*—to smutek i niepokój, którym go przejmują nędze świata, próżność i znikomość istnienia ludzkiego, oraz dążność ku ideałom nadziemskim w pogodnych krainach wieczności. Jego poematy, hymny, elegie, skargi, jego pieśni smutku i nadziei, są ujęte w formę mu-

zykalną, harmonijną, kwiecistą, która nie uciekając się do sztuczek poetów poprzednich i współczesnych, przejawia wdzięk naturalny i siłę. Synagoga hiszpańska przyjęła do swej liturgii przeszło 100 pieśni Gabirola.

Najznakomitszym poetą okresu hiszpańskiego i całej poezji żydowskiej pobiblijnej był *Jehuda b. Samuel Hallewi*, znany nam jako filozof. Jest to mąż — pisze J. Abrahams — dla którego wyczerpano cały słownik pochwał i uwielbień; „*a man of magnetic attractiveness*, którego współcześni i potomni jednakowo kochali i podziwiali.” Dr. D. Kaufman w swej monografii o Hallewim pisze: „Dawid użyczył mu swojego czaru, Jeremiasz — swych skarg, a Izajasz — swojego ognia. Złoto mowy świętej, przetopione w ogniu jego duszy poetycznej, stało się płynne i podatne do odtworzenia w formach szczerozłotych tego wszystkiego, co się przejawilo, jako obraz, duchowemu oku poety.” Już jako młodzieniec zdobył sławę miejscową wierszopisarza; przy każdej sposobności uroczystej żądano jego poematów, pisał więc Hallewi ody i elegie ku uczczeniu wielkich mężów przeszłości, oraz panegiryki dla żyjących, a także erotyki, serenady, epigramaty, pełne smaku, wytworności i uczucia. „Miłosne piosenki Judy Hallewi — pisze Al. Kraushar — drgają życiem i tkliwością serdeczną. Błękit południowego nieba odzwierciadla się w swobodnych jego strofach, a bystre fale rzek hiszpańskich w potoku jędrnych myśli i wyrażień.” W drugim okresie swego życia Hallewi poświęcił się pracom poważniejszym, swojemu dziełu *Kozari* i medycynie, która dostarczała poecie środków do życia. Wreszcie, udawszy się w podróż do Jerozolimy, która w ostatnich latach życia poety pochłaniała wszystkie jego myśli i uczucia, napisał „*Syonidy*”, które unieśmiertelniły swego twórcę. Religia i narodowość — oto dwa żywioły potężne, które zapładniały najsilniej muzę Hallewiego. „Jego pozye

treści religijnej — pisze A. Kraushar — były arcydziełem uczucia, smaku, harmonii i głębokości myśli, ale takich arcydzieł mnóstwo utworzyli poprzednicy Judy Hallewi, mniej nawet rozgłośnego imienia. Rzeczywista wielkość jego, jako poety, objawia się dopiero w utworach osnowy religijno-narodowej. Tam, gdzie z głębin swej natchnionej duszy wysnuwa treść do poematów, by grzmiącym i melodyjnym słowem wyśpiewać wielkość i upadek Syonu, gdzie jako prorok staje na ruinach starożytnych grodów i drzącymi rękoma przebiera po strunach rozszalałej lutni, tam poezya jego staje się epopeją, jest prawdziwą, serdeczną i natchnioną.”

Czytelnicy nasi, wobec zachwytów tego rodzaju, nie wątpią zapewne, że wszystkie utwory Hallewiego, tak uwielbiane przez Żydów, istnieją w przekładzie polskim. Złudzenie! Pomimo troskliwych poszukiwań w bibliotece Synagogi warszawskiej, mówiąc nawiasem wcale bogatej, nie znaleźliśmy nie tylko przekładu utworów Hallewiego, ale nawet jednej antologii poetów hebrajskich w języku polskim. Celem poszukiwań naszych była chęć przytoczenia piękniejszych utworów poetyckich muzy nowo-hebrajskiej, przełożonych wprost z oryginału. Ze zaś — przyznajemy to z całą szczerością — po przeczytaniu przekładów niemieckich S. Hellera, które uchodzą za wzorowe, tudzież równie dobrych przekładów prof. Sulzbacha, żaden z poematów nie rozgrzał nas, nie porwał, nie przykuł do siebie i nie zachęcił do przełożenia na język polski w szacie poetyckiej, więc też poprzestajemy na przytoczeniu jedynej Syonidy, jaką znaleźliśmy w artykule Al. Kraushara o Hallewim.

O grodzie świata, piękny w życia dobie,
W dalekim kraju usycham z żalości!..
Na orlich skrzydłach radbym biedz ku tobie
I dotknąć usta prochów twej wielkości.
Zdała od ciebie na krańcach Zachodu,
Rwę się w tęsknocie do świątyni Wschodu.

I ty Syonie, dziewico strapiona,
 Radabyś wytechnąć u mojego łona.
 Niczem mi skarby hiszpańskiego kraju,
 Niczem oazy w arabskiej pustyni,
 Niczem widziadła zaziemskiego raję,
 Wobec rozwalin Dawidów świątyni.

Jeżeli szanowny Tłumacz chciał dać w tych dwu strofach, jak to sam wyraża, próbkę „*potęgi obrazowania i niewystowionego czaru uczucia*”, to czytelnicy nasi zrozumieją łatwo, dlaczego żaden z wierszów Hallewiego nie podniecił nas i nie skłonił do tłumaczenia. Z tego nie wypływa bynajmniej, żebyśmy chcieli obniżyć stanowisko Hallewiego w literaturze nowo-hebrajskiej. I owszem, o ile nam wolno wydawać sąd o tym pisarzu tylko na podstawie znajomości jego utworów z Hellera i Salzbacha, jest to niezaprzeczenie największy poeta żydowski, ale zdaje nam się, że wielkość jego, dla Żydów wyłącznie, zasadza się na czystym, jasnym, wolnym od skażeń i od sztucznej przesady języku hebrajskim, na formie gładkiej, potocznej, na szczerości uczuć i na treści nawskroś narodowej, która była zawsze tak drogą Izraelitom. Ale te przymioty, naszym zdaniem, nie upoważniają bynajmniej do nadawania poematom Hallewiego stanowiska „*owych beznazwiskowych arcydzieł, przekazywanych w spuściźnie wiekom i narodom, w których dusza czytelnika nie chce się autora domyśleć i woli pochodzenie ich wyprowadzać z pozaziemskiego źródła*” — jak chce Al. Kraushar, a i inni krytycy, na sugesty wieków wykarmieni. Jak dzieło Hallewiego „*Kozari*”, będące, podług F. Webera, „*apologią judaizmu*”, w której autor „*wygłosił tak wymownie wysokie powołanie ludu izraelskiego wśród narodów ludzkości całej*”, tak i jego „*Syonidy*”, opiewające „*przeszłość Izraela, jego świętości, potęgę i upadek*”, musiały entuzjazmować Żydów, „*pobudzać ich do rzewnych łez*”, pomimo, że „*motyw jednej Syoni-*

dy powtarza się i we wszystkich innych utworach tego poety." Otóż właśnie ta sama przyczyna stałego uwielbienia Żydów, którym nigdy za dużo tych samych motywów, przeżuwanych bez końca, jak świadczy cała ich literatura, przerażająco jednostronna, ta sama — powtarzam — przyczyna, oddziaływa na czytelników nie żydowskich zgoła inaczej, nużąc ich zabójczą monotonią tej samej treści, rozwodnionej i rozwałkowanej w setkach utworów. Wyższość zaś formy wierszów Hallewiego może ocenić tylko hebraista, który je czytał w oryginale, w przekładach bowiem i pod tym względem różnice pomiędzy poetami nowo-hebrajskimi prawie się całkiem zacierają.

Za słynnego satyryka w połowie XII w. uchodzi bardzo wzięty lekarz, *Iszef b. Meir Ibn Sabara*, z Barcelony, uczeń Józefa Kimhi, znający gruntownie język hebrajski. Pozostał po nim, napisany prozą rymowaną, romans satyryczny *Sefer Szaszuim* („Księga Igraszek”), pełen ciekawych wydarzeń, anekdot i opowieści. Na podobieństwo „Makam” arabskich przedstawił tu autor dwie osoby podczas podróży po świecie, gromadząc bajki i historyjki o nieszczęściu mężczyzn, którzy ufają kobietom niewiernym i lekkomyślnym. Współczesny mu, i także lekarz z Barcelony, *Jehuda b. Izaak Sabbatai* zdobył sobie sławę swoim „Wrogiem kobiet” (*Minchath Jehuda Soneh Naszim*). Bohaterem tego poematu jest Serach, którego ojciec Tachkemani zaklinał na łożu śmiertelnem, żeby nie zaślubiał żadnej kobiety, każda jest bowiem źródłem wielkiego zła, jak mu to na historyi wykazywał. Syn, postanowiwszy pozostać wiernym rozkazowi ojca, podróżuje z trzema towarzyszami po obcym kraju, wytwarzając związek mężczyzn przeciwko małżeństwom. Kobiety, usłyszawszy o tem, przeciwstawiają temu związkowi swe zjednoczenie, którego zadaniem było zachwiać zasadami owych apostołów celibatu co

im się też i udało. Pod koniec XII w. zasłynął jeden z ostatnich hiszpańsko-żydowskich poetów, *Jehuda b. Salomo al Charisi*, który także celował w satyrze, czerpanej wprost z życia. Doprowadził on do mistrzostwa będący w użyciu styl *musiv*, który zasadzał się na odtwarzaniu cytat biblijnych i talmudycznych w znaczeniu podwójnem. Satyra Charisiego była dowcipna i zjadliwa; chłostał on niemiłosiernie obłudników, chciwców, zalotnice, kłamców i t. p. Ale muza Charisiego nie zawsze smaga i chłoszcze, lecz bardzo często, dając upust swej wesołości, strzela tylko rakiętami humoru, który autor miał na zawołanie. O życiu jego wiemy to tylko, że podróżował po trzech częściach świata, jako trubadur, i w ciężkiej walce o byt musiał wyżebrywać kawałek chleba u tak zwanych przyjaciół poezji, którzy nieraz odtrącali z pogardą utwory biednego śpiewaka. To też Charisi ze szczególną nienawiścią chłoszcze skąpców, a wdzięcznie opiewa dobrodziejów, wśród których był także Ibn Aknin, ukochany uczeń Majmonidesa. Sławę swą, jako satyryk, zawdzięcza Charisi wielkiemu dziełu p. t. *Tachkemani*, który to utwór, będący naśladowaniem „Makam” Haririego, posiada formę romansu w prozie rymowanej, a jest właściwie poetyckim zbiorem mądrości świata, dowcipu, krytyki i satyry. Dzieło rozpada się na 500 Makam, z których ostatnia zawiera po większej części epigramaty. Bohaterem głównym—jak u Haririego—jest awanturnik, z którym poeta rozprawia o wszystkich rzeczach możliwych, oświetlając mądrość i głupotę ludzi, chłoszcząc występki, chwając cnoty, jednym słowem, składając w swem dziele bogate owoce doświadczenia życiowego, zebrane w długich podróżach. Szczególną wartość literacką nadał autor Makamom 3 i 18-ej, w których ocenia krytycznie poetów współczesnych i dawniejszych, przejawiając wyborną znajomość literatury i uzdolnienie krytyczne.

Dodać też trzeba, że Charizi władał językiem hebrajskim po mistrzowsku. Kto chce mieć pojęcie o trudnościach tłumaczenia Makam, których próbkę podaliśmy w *Historyi Liter. Arab.*, niechaj przeczyta przekład dwu Makam Chariziego, dokonany przez Kaempfa p. t. „Mrówka i Pchła”, tudzież „List dwuznaczny”, w dziele Wintera i Wünschego.

Głośną sławę satyryka zdobył *Immanuel b. Salomo Romi* (1263 — 1330), wzięty lekarz w Rzymie. Odebrawszy gruntowne wykształcenie talmudyczne i filozoficzne, pisarz ten, władający wybornie językiem hebrajskim, celował w utworach satyrycznych, pisanych bądź w formie sonetu, pod wpływem poezyi włoskiej, bądź też w prozie rymowanej, na wzór Makam. Zebrał on wszystkie swoje nowele, satyry, przypowieści i spostrzeżenia w jednym dziele (*Machbereth*), w którym chłoszcze nadzwyczaj śmiało wszystkie zdrożności swojego czasu, nie szczędząc razów bolesnych niedouczonej sknerom, świętoszkom i t. d. Wszelako nie była to satyra, która „sercem gryzie”, żeby przez wpływ na serca krzewić poprawę w społeczeństwie, lecz rozpasanie zjadliwości i szyderstwa. Muza tego poety była, podług słów Grätza, „lekko przepasaną tancerką, która nęci przechodniów”, autor bowiem „rzeczy najswawolniejsze i najplugawsze przedstawia bezwstydnie w całej nagości naturalnej”. To też później Żydzi zabronili czytania pism Immanuela. A jednak sam autor był osobiście człowiekiem bardzo moralnym i ubóstwiał swą żonę, która była dla niego przyczyną wzorem wszelkich cnót niewieścich. Do najpiękniejszych klejnotów tego pisarza zalicza doktor Sulzbach mały poemacik p. t. „Bez męża”, w którym dziewczyna młoda, piękna i otoczona wielbicielemi, skarży się z rzewną naiwnością, że nikt jej nie chce, jako biednej, pojąć za żonę, a „kto nie ma męża—ten być szczęśliwy nie może”. Pod wpływem przyjaźni z Dantem, któremu, po śmierci tego

poety, poświęcił wspomnienie poetyckie, napisane po włosku, utworzył Immanuel poemat „O piekle i raj” (*Tofet we Eden*), w którym autor, oprowadzany przez proroka Daniela, jak Dante przez Wergiliusza, wyszydza skąpców, pyszałków, obłudników i świętoszków, zaludniających całe piekło. W tym samym poemacie autor wyraża myśl podniosłą, że wszyscy ludzie są braćmi, dziećmi jednego Stwórcy i że wszyscy dążą do jednego celu, pomimo różnic w pojęciach o Bogu. Podług dra Sulzbacha, poezye Immanuela ocenić może ten tylko, kto je przeczyta w oryginale, gdyż żaden przekład nie jest w stanie przewyciężyć tych wszystkich subtelności stylu *musiv*, które autor nagromadził w swych utworach.

Na niwie satyry odznaczył się także *Kalonymos ben Kalonymos*, ur. w Arles około 1287 r. Bardzo wczesnie dokonał on przekładu różnych arabskich dzieł naukowych na język hebrajski, a oryginalnie napisał poemat *Eben bochan*, t. j. „kamień probierczy”, będący zwierciadłem obyczajowem, w którym autor przedstawia różne występki świata, chłoszcząc w silnych wyrazach i z humorem rzetelnym fałsz, kłamstwo, obłudę, lichwę, oszustwo, pychę bogaczy i t. p.

W powyższym szkicu podaliśmy, rzecz prosta, tylko poetów wybitniejszych, nie chcąc obciążać książki balastem nazwisk drugorzędnych, a pomijamy także wszystkich Żydów hiszpańskich (*Sefardim*), którzy pisali po kastylsku, ci bowiem do literatury żydowskiej nie należą. Ciekawą monografię poświęcił tym pisarzom dr Kaiserling.

Po epoce rozkwitu literatury żydowskiej w okresie hiszpańskim, od X do XIV w., po mniej poważnym, ale zawsze dość samodzielnym rozwoju nauki biblijnej i talmudycznej we Francyi i w Niemczech, nastąpiło zupełne wyczerpanie ducha i brak wszelkiej twórczości umysłowej, która z braskiem dziejów nowożytnych ogranicza się tylko do zbie-

rania, zestawiania i uporządkowania wyników prac halachicznych w wiekach ubiegłych. Już w XIII i XIV w. powstawały dzieła zbiorowe, w których nie-strudzeni miłośnicy pokarmu beztreściwego gromadzili spuściznę rozpraw halachicznych i zwyczajów rytualnych ku pożytkowi rabinów i dalszemu ujarzmieniu owieczek ciemnych, zawsze żądnych coraz to nowych przepisów i postanowień, ograniczających duchową samodzielność jednostki. Jak przed rozkwitem cywilizacji arabsko-żydowskiej, tak i teraz Talmud stał się znów jedynym pokarmem duchowym dla żydowstwa, a płynąca z Polski metoda „pilpul”, wprowadzona do niej przez czeskiego rabina Jakóba Polaka (zm. r. 1541), zyskiwała coraz większą popularność wśród rabinów ciemnych i małodusznych. Ponieważ tego rodzaju metoda odkrywała nowe strony nawet w kwestyach najbardziej znanych, przeto mistrze Talmudu nadawali swym dziełom, tworzonym podług owej metody, nazwę *Chiduszim* (oryginalności). Mówiliśmy w swoim miejscu, że Majmonides w swem słynnem dziele „Miszne Tora” stworzył pierwszy kodeks, ogarniający całe religijne prawodawstwo żydowskie. Ponieważ jednak autor ten nie dołączył źródeł i nie motywował halachotów, a także nie wcielił do dzieła *minhagim*, t. j. zwyczajów, które zdobyły w ciągu wieków siłę obowiązującą, przeto brak ten uzupełniając, R. Jakób ben Aszer (1283—1340), zwany zwykle *Baal Haturim*, napisał, na podstawie badań swego ojca, słynnego talmudysty (R. Aszer b. Jechiel) i swoich własnych, kodeks religijny *Arbaa Turim*, w którym były także uwzględnione prace halachiczne szkół francuskich i niemieckich. Dzieło to miało później licznych komentatorów, do których przedewszystkiem należy R. Józef b. Efraim Karo (1488—1575), Żyd pochodzenia hiszpańskiego, osiadły w Safecie, siedlisku uczoneści talmudycznej w Palestynie. Pisarz ten, uważany za „cud uczoneści”, naturalnie talmudy-

cznej, napisał naprzód podziwiany do dnia dzisiejszego przez talmudystów olbrzymi komentarz do „Arbaa Turim”, któremu poświęcił 32 lata pracy, a w dodatku ułożył osławionej pamięci kodeks religijny *Szulchan Aruch* („Stół przygotowany”), będący do dnia dzisiejszego źródłem świętem wiedzy przewrotnej dla najciemniejszych warstw talmudycznych. Ten „Stół” — pisze Reinach — uzupełniony i obciążony „obruszem” Żyda polskiego Isserlesa, pozostał podręcznikiem klasycznym talmudystów, stanowiąc i dziś jeszcze powagę w pewnych krajach, a przedewszystkiem w Polsce. Jest to pracowita, ale bezkrytyczna kompilacja, która usiłuje przekształcić w prawa niezłomne najmniejsze opinie starożytnych doktorów bez względu na czas, miejsce i okoliczności. Wskutek tego Karo przyczynił się do unieruchomienia judaizmu aż do Mendelsohna i dostarczył usprawiedliwienia pozornego (?) wielu namiętym atakom. I rzeczywiście, nieszczęsna ta księga przyniosła żniwo obfite prof. Eisenmengerowi i innym krytykom talmudyzmu. „Szulchan Aruch” składa się z 4 ksiąg: *Orah hajjim* (kult), *Jore Dea* (rzeczy zakazane), *Eben Ezer* (prawo małżeńskie) i *Hoszen Miszpaz* (prawo cywilne i karne). „Ucisk religijny — pisze Grätz — marzycielstwo kabalistyczne i ambicja, mają jednak udział w księdze Józefa Karo, która w krótkim czasie (1565 — 1598) wyszła w Wenecyi 5 razy. Z imieniem Józefa Karo” łączy się nierozdzielnie nazwisko R. *Mejżesza Isserlesa* (1530—1573), rabina w Krakowie, który unicestwił marzenie twórcy „Szulchan Aruch” zdobycia przez swe dzieło stanowiska najwyższej głowy Izraela. Isserles napisał dodatki do tej księgi p. t. „Obrus” (*Mappa*), które obalają wiele postanowień J. Karo. Gdy ten ostatni trzymał się głównie powag hiszpańskich, Isserles postawił na ich miejscu autorytety francuskie i niemiecko-polskie. Do przyjętych przez J. Karo obstrzeżeń, któremi fanatyczni Aszerydzi obciążyli pra-

wa obowiązujące, Isserles dodał jeszcze nowe obostrzenia, oparte na „mędrkowaniach” talmudystów niemiecko - polskich. A że im więcej obostrzeń w formach bezmyślnych i bezdusznych — tem lepiej dla talmudystów, więc też „Szulchan Aruch”, opatrzony dopiero dodatkami Isserlesa i wydrukowany wraz z niemi po raz pierwszy w Krakowie r. 1578, uznany został za urzędowy kodeks judaizmu. Żydzi polscy wchłaniali w siebie mądrość „Szulchan Aruch'u”, który był jedyną rozkoszą ich serca i jedynem źródłem ich wiedzy. Znalazł się wszakże jeden Żyd polski, który nie uderzył czołem przed tą księgą, a tym śmiałkiem był *R. Salomo Luria*, zmarły w Lublinie r. 1573. Należąc do „wielkości talmudycznych w Polsce”, ośmielił się bronić zasady, że, bez względu na wszelkie powagi talmudyczne, taką tylko halachę uznać może, którą wydobyl z Talmudu na podstawie gruntownych badań samodzielnych. Tę ideję usiłował Luria przeprowadzić w swem głównem dziele *Jam Szel Szelomo*, w którym jednak obrobił tylko 6 traktatów Talmudu. W tem opętaniu talmudycznym, które powrotną falą zalało Żydów europejskich i przy tylu mistrzach nad mistrze, któremi świat się zaroił, nie brakło sporów pomiędzy wyznawcami różnych szkół, a spory takie rozstrzygali w swoich „responsach” rozmaici mędrcy talmudyczni.

Stanowisko zupełnie odrębne w historii talmudyzmu zajmuje, jako największy wróg Talmudu, *Leon z Modeny* (Jehuda Arye), rabin wenecki XVII w., o którym powiedzieliśmy już słów kilka przy ocenie Talmudu. Pisarz ten urodził się w r. 1571 w Wenecyi, z rodziny francuskiej, która osiadła w Modenie. Leon pozostawił oprócz wielu innych utworów 2 księgi krytyczne o Talmudzie. Pierwsza, p. t. *Magen Wezinah* (Tarcza i Pancierz), stanowi odpowiedź na 12 pytań teologicznych, w której, roz-

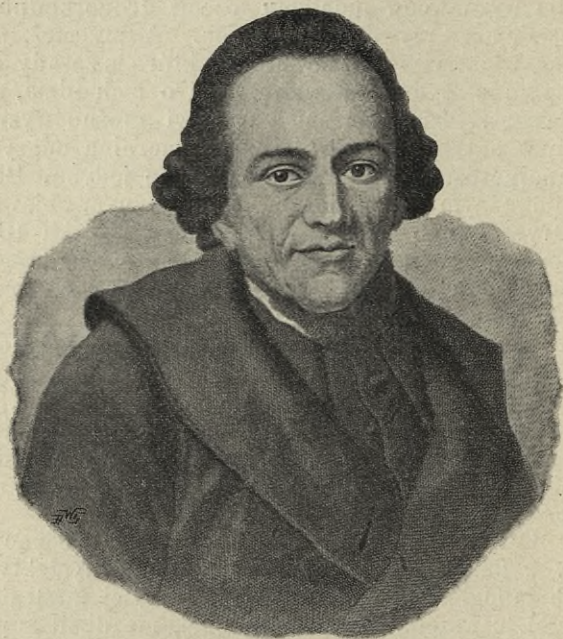
bierając talmudyczny wykład Biblii, dowodzi, że tradycja stoi w sprzeczności z Pismem Świętem, że tak zwana nauka ustna nie jest uzupełnieniem, lecz wogóle unicestwieniem Tory, i że instytucje talmudyczne są dla uczuć religijnych raczej szkodliwe, niż użyteczne. Jeszcze ostrzejszą krytyką Talmudu jest drugie dzieło, wydane dopiero po śmierci autora, p. t. *Kolsakhal* („Głos głupca”). Autor, rozbierając w tem dziele wszystkie prawa talmudyczne, uważa je całkowicie i w szczegółach za przewrotne i wykrętne. Podług niego, prawa te, stojąc w sprzeczności z Biblią i z rozumem, były wypracowane tylko dlatego, żeby rabini mogli z ich pomocą panować nad ludem. Prawa te przywiodły lud do nędzy, a religię do poniżenia, gdyż wskutek tych praw zarówno Żydzi, jak judaizm doświadczać muszą coraz większej pogardy innych narodów. Z tej ciekawej książki, którą mamy przed sobą w przekładzie niemieckim dr. S. Sterna, rabina, przytoczymy parę wyjątków:

„Przejęto wszystkie przykazania zwyczajowe Faryzeuszów i dodano do nich wiele przepisów podobnych, ale nie dobrych, przez co narażono lud na wielkie wydatki i utrudniono mu życie, co go wszędzie, dokąd się udał, podawało w pogardę i nienawiść. Mędracy Talmudu, nie mając innych środków—prócz przepisów—do zapanowania nad ludem, wcieli się tylko w owe przepisy, nie dbając o to, żeby jakąś inną nauką wznieść się ponad tłumy... Jakkolwiek Faryzeusze w czasach drugiej świątyni stanowili sektę silną i byli liczniejsi od innych, nie skazywali jednakże na kary tych wszystkich, którzy się do ich zarządzeń nie stosowali. Powoli przyjęto ich przepisy za Torę, a w końcu nazwano je Torą ustną i oświadczone w dodatku, że one tradycyjnie pochodzą od Synai lub od proroków.... A teraz panują ludy nad nami, jako wrogowie nasi; uczynili nas niewolnikami, skazanymi na łup, na rabunek, na szyderstwo i na hańbę u wszystkich narodów. Nie wznosimy się, ale spadamy coraz niżej. Oby Bóg zechciał, żeby to jeszcze tysiąc lat nie trwało.”

Jakkolwiek religia powinna być zawsze w najściślejszym związku z moralnością, co też do pe-

wnego stopnia było i w judaizmie, jak świadczy dołączony do Talmudu traktat *PirkeAboth*, to jednak zaprzeczyć trudno, że pisarze żydowscy kładli zazwyczaj nierównie większy nacisk na prawa ceremonialne, na rytuał, niż na etykę, wskutek czego moralność w ścisłym znaczeniu tego słowa była zawsze dla wyznawców judaizmu czemś drugorzędnem, z niezmierną krzywdą dla Izraela. A przecież, pomijając zapatrywania inowierców, które z zasady nie zasługują u Żydów na wiarę, jeśli o nich idzie, sami nawet Żydzi oświeceni a uczciwi głośno wyznają, że w antysemityzmie kwestya moralna odgrywa rolę najpotężniejszą, jeżeli wprost nie jedyną. Bardzo poważnym i niezmiernie sympatycznym objawem zapatrywań tego rodzaju była wydana w roku 1892 broszura p. t. „*Die Judenfrage—eine ethische Frage*”. Autor jej, dr L. Caro, Żyd wykształcony ze Lwowa, broniąc swej tezy z zapalem szczerym, szlachetnym, z gruntowną znajomością stosunków żydowskich, z cyframi statystycznymi i z przekonywającą siłą argumentacyi, dowodzi bardzo wymownie, że „kwestya żydowska nie jest ani kwestyą religijną, ani rasową, jak utrzymują antysemita, ani kwestyą chleba, jak twierdzą Żydzi, lecz tylko kwestyą *moralności*.”

Otóż wskutek tego, że talmudyści, brodząc po uszy w kazuistyce prawnej, w powodzi dyalektycznych łamigłówek, ogołoconych z wszelkiej myśli podniosłej, z wszelkiej treści moralnej, nie dbali zupełnie o etykę, literatura etyczna, w ścisłym znaczeniu tego słowa miała istnienie suchotnicze. Jakoż księgi moralne, trzymane w tonie ludowym, przeznaczone dla mas szerokich, pojawiać się zaczęły dopiero w wieku XIII i były, stosunkowo, bardzo nieliczne. Zjawienie się owych ksiąg nastąpiło dopiero wówczas, gdy, podług słów dra S. Bäcka, poczucie religijne wśród ludu *znikło* zupełnie, a ceremonia była w pojęciu Żydów *całą istotą religii*. Taki objaw nie mógł nie boleć rabinów mędrszych i uczciwszych,

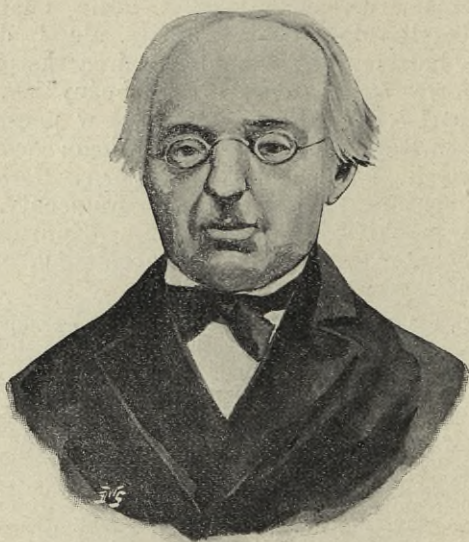


Mojżesz Mendelsohn.

którzy też, od czasu do czasu, puszczały w świat książki etyczne ku wytworzeniu poczucia moralności wśród owieczek swoich. Utwory tego rodzaju miały swój właściwy charakter, a wychodziły bądź w formie książek, bądź testamentów, które miały dla Żydów świętość wyjątkową.

W Niemczech, gdzie literatura moralna była reakcją przeciw wszechwładzy Talmudu i surowości jego przepisów ceremonialnych i gdzie mistycyzm „sięgał nietylko do tajemnic kabały, ale i do głębin serca ludzkiego”, pierwszym twórcą ksiąg moralnych (*Sefer ha Chasidim*) był „pobożny” R. Jehuda b. Samuel b. Kalonymos, który żył w początkach XIII w. w Regensburgu. Z ksiąg jego: *Sefer Hakabod* (księga glori i niebieskiej) i *Sefer Hachasidim* (księga pobożnego) pozostały tylko fragmenty. Oto wyjątki w przekładzie naszym, podług Zunza, świadczące, że autor miał poczucie moralności, nie za-trutej kazuistyką talmudyczną:

„Nie należy nikomu czynić źle, *nawet wyznawcom innej wiary*. Nie przyniesie błogosławieństwa majątek ludzi, którzy gnębią robotników, kupują rzeczy kradzione i przystrajają swe naczynia domowe ozdobami pogańskimi; oni, lub ich dzieci stracą to mienie. W stosunku z *nie-żydami zachowaj tę sama prawość*, co z Żydami; zwracaj nie-żydom uwagę na ich błędy i raczej żyj z jałmużny, niżbyś miał, ku hańbie judaizmu, oraz imienia żydowskiego, korzystać z cudzych pieniędzy. Gdy nie-żyd przyjdzie do ciebie po radę, to powiedz mu kto jest uczciwy, a kto oszust w tem miejscu do którego on się udaje. Gdy widzisz, że inowierca ma grzech popełnić — powstrzymaj go, jeśli poznasz siłę potemu. Gdyby uciekł do ciebie morderca, odmów mu swej opieki, *choćby nawet był Żydem*, a jeśli spotkasz na drodze złej i wąskiej człowieka idącego z ciężarem, ustąp mu miejsca, *choćby nie był Żydem...* Żyj z tej chudoby, jaką posiadasz, i nikomu niczego nie odbieraj, aby stać się bogatym. Nie dadzą żadnego błogosławieństwa pieniądze ludzi, którzy obrzynają monety, prowadzą lichwę, używają fałszywej wagi i miary i są nieuczciwi w handlu... Nie jeden ubożeje przez to, że pogardza biednymi, lub odtrąca ich. mówiąc: kto pracować nie może — temu nie daje... Jeśli mówisz o kim — mów dobrze, ale nie w obecności jego wrogów, bo to da im pobudkę do wywlekania jego błędów. Nie chwal bogacza przed bogaczem, pisarza przed pisarzem



Samuel Dawid Luzzato.

i t. d.... Jeśli cię kto oszukał wagą fałszywą, okradł lub złożył przeciw tobie fałszywe świadectwo, to nie pozwól sobie, dla zemsty, uczynić tak samo”.

Jest to—pisze dr. St. Lewin—najstarszy pogląd, że Izrael, nie mając żadnej historii od czasów utraty bytu politycznego, nie mógł też mieć i żadnego dziejopisarstwa, a obrazy prześladowań jakich doświadczył, stanowią jego historię literatury. A przecież nie ulega wątpliwości, że tak jest, żaden bowiem z pisarzy, których Lewin umieszcza w swem opracowaniu jako historyków, nie zasługują na to miano w ścisłym znaczeniu tego słowa.—Rabbi *Jose ben Chalafta*, uczeń Akiby, napisał ok. roku 150 kronikę *Seder Olam rabba* w 30 rozdziałach. Autor, na podstawie źródeł piśmiennych, tradycyjnych, podaje suchy rejestr faktów od stworzenia świata aż do powstania Bar Kocheby.—Napisana około r. 1040 kronika *Seder Olam zutta*, nie nader dokładna, opisuje wydarzenia z historii egypczan, oraz przedstawia ich kolejne następstwo. Znany nam *Abraham ibn Daud* jest autorem dzieła *Sefer ha Kabbala* (1160), w którym przedstawia historię Izraela od Adama aż do r. 1150. Uzupełnieniami tej księgi są dwie inne prace Ibn Dauda: *Sichron Dibre Rome*, t. j. krótka historia Rzymu od Romulusa aż do króla Westgotów *Reccaered*a i *Dibre Malchuth beth Szeni*, historia Żydów za 2-ej świątyni.

Wypędzony z Hiszpani w r. 1462 *R. Abraham bar Samuel bar Abraham Zackuto*, osiadłszy w Tunisie, napisał w r. 1504 kronikę p. t. *Juchasiss* t. j. „Spis uczonych“, którego treścią główną jest historia literatury żydowskiej, gdyż dopiero rozdział 6 i ostatni zawiera krótką kronikę świata. Z pośród wszystkich poprzedników swoich na polu dziejopisarstwie wysunął się *R. Józef ha Kohen*, ur. w Avignonie 1496 r., ale zamieszkały od r. 1501 w Genewie.—Pozostały po nim dwa dzieła: „Kronika kró-

łów francuskich i władców tureckich z domu otomańskiego” (*Sefer Dibre hajamim le malke Zarfat u malke beth Otoman hatugar*), t. j. historia powszechna z uwzględnieniem przeważnem tych dwu państw aż do r. 1553 i „Dolina łez” (*Emek habachu*), t. j. wyliczenie prześladowań Izraela, przełożone na język niemiecki przez Wienera (Lipsk, 1858. Hakoheń był pisarzem wykształconym, oceniał dzieje z nowożytnego punktu widzenia, a był też i świetnym stylistą. Krytykiem głębszym i bardzo wpływowym był *R. Asaria de Rossi* z Ferrary (1514—1588), autor słynnej książki *Meor Enajim* („Światła oczu”), traktującej o różnych przedmiotach historycznych i literackich, jak: o Filonie, Józefie, Aleksandrze W. i Septuagincie, o walkach Bar Kocheby o, Cyrusie, arcy kapłanach i t. d. *Jehuda ibn Verga* z Sewilli, napisał księgę *Szewet Jehuda* t. j. „Rozga Jehudy”, wydaną z uzupełnieniami syna Salomona i wnuka Józefa ok. r. 1540. Dzieła tego nie można uważać za historyczne w ścisłem znaczeniu tego słowa, gdyż autorowie czerpali swe wiadomości przeważnie z podań ustnych i źródeł bardzo niepewnych. To też nierównie ciekawsze są tu rozprawy o judaizmie w ogólności, o przyczynach prześladowań Żydów, o rzeczywistych wadach Izraela i o niesłusznych przeciwko niemu zarzutach i t. p. O to wyjątek w przekładzie naszym podług Wienera:

„Nigdy nie widziałem człowieka rozumnego, któryby Żydów nienawidził, to też nienawidzą ich tylko najniższe warstwy ludowe, do czego mają powody, gdyż, naprzód. Żydzi są dumni i dążą zawsze do panowania. Nie pomnę nato, że są wygnańcami i niewolnikami, wypędzanymi z kraju do kraju, usiłują przyjmować pozór panów i dostojników, wskutek czego budzą przeciwko sobie zawiść ludu..... Drugim powodem nienawiści jest to, że gdy w chwili przybycia Żydów do kraju chrześcijanie byli bogaci, a Żydzi biedni, teraz przeciwnie—ci ostatni są bogaci, a tamci biedni, gdyż Żyd jest mądry i chytry, gdy o zysk idzie. To też dzięki

procentom, Żydzi stali się tak bardzo bogaci, że trzy części pól i posiadłości całej Hiszpanii przeszły, wskutek lichwy, do rąk Żydów”.

Józef Salomo del Medigo, ur. 1591 w Kandyi, po odbyciu nauki talmudycznej i zdobyciu języków starogreckiego, włoskiego i hiszpańskiego, przebył studia filozoficzne i przyrodnicze na wszechnicy w Padwie, a następnie wyjechał do Egiptu, gdzie zdobył sobie sławę matematyka. Ztamtąd wyjechał do Konstantynopola i Jass, a wreszcie na Litwę, gdzie był lekarzem przybocznym ks. Radziwiłła, gromadząc wokół siebie młodzież zarówno rabiniczną, jak karaicką. Umarł, jako lekarz gminny frankfurtskiej r. 1657. Tłumaczył on Filona, komentował Rasziego i Ibn Ezrę, walczył z kabbalą i był wogóle encyklopedystą, który pisał o wszystkim.

R. Dawid ben Salomo Gans (ur. w Westfalii r. 1541, zmarły w Pradze r. 1613), przybył, jako młodzieniec do wyższej szkoły rabinów w Krakowie, gdzie pod kierunkiem słynnego rabina Isserlesa tak się rozmiłował w historii, geografii, matematyce i astronomii, że wszedłszy w stosunek osobisty z Keplerem i Tycho-Brachem, pisał po hebrajsku rozprawy matematyczno-astronomiczne. Głównie jednak wsławił się swoją „kroniką” (*Zemach Dawid*), którą oparł na rocznikach historii żydowskiej i powszechnej. Było to wiele, bardzo wiele — pisze Grätz—jak na Żyda niemieckiego, że przyswoił sobie te wiadomości, leżące po za obrębem codziennych potrzeb umysłowych; ale pracy dziejopisarskiej D. Ganza nazwać nie można znakomitą, użył on bowiem tej nagiej, suchej formy opowiadania historycznego, którą dawniej uprawiali zakonnicy klasztorni. *R. Sabbathai Kohen* z Wilna (1622—1643), uniknąwszy rzezi kozackiej, osiadł w Niemczech i tu, w księdze *Megillath Afah*, opisał okrucieństwa, dokonane przez Kozaków na Żydach. Oto wyjątek w przekładzie naszym podług Lewina:

„Wielu uciekło do Niemirowa, grodu znanego i dużego, w którym była gmina główna. Tu nie jeszcze nie wiadano o śmierci króla i miano nadzieję, że Bóg ześle pomoc przez niego. Skoro jednakże dowiedzieli się o tem, smutek był wielki, płakali przy modlitwie, modlili się płacząc i śpiewali pieśni żałosne, poznawszy, że Bóg zsyła im klęskę zupełną. Tymczasem wolni kozacy ucieszyli się wielce śmiercią króla, a cały naród polski przejęty był grozą, trwogą i niepokojem. Około 50 kozaków przybyło do Niemirowa. Zadęli w trąbki, jak gdyby lud polski przybywał z końmi i wozami i zażądali otwarcia twierdzy. Udało się dzieło szatańskie i rozpoczęły się teraz bezceństwa. Około 6,000 ludzi wyrznięli w tem mieście: świętych, gaonów, uczonych, mędrców, rozumných, starców, mężczyzn, młodzieńców, dziewic, narzeczonych, dzieci i kobiet, nawet wielce uczonego gaona, nauczyciela naszego, rabina Jechiel Michela. Wiele setek utopiono, innych poddano mękom najstraszniejszym. W synagodze wyrznięto nożami śpiewaków i służbę przed arką świętą i t. d.

Literaturę jeograficzno-podróżniczą Żydów rozpoczyna jakiś awanturnik, *Eldach ha Dani* z IX w., którego księga *Sefer Eldad hadani*, wydrukowana po raz pierwszy w Konstantynopolu r. 1575, zawiera mnóstwo wiadomości bajecznych, zebranych przez autora w podróży po Egipcie, Kairwanie, Afryce Zachodniej i Hiszpanii. *Benjamin b. Jona z Tudeli* odbył w 2-iej połowie w. XII przez lat 13 podróż z Sarogossy przez Katalonię, południową Francję, Włochy, Grecję, Archipelag, Rodus, Cypr, Cylicję do Syrii, Palestyny, Mezopotanii, Arabii i Persyi, z kąd powrócił przez morze indyjskoarabskie, Jemen i Egipt do Sycylii i Kastylii. Z jego opisu podróży, w którym umiał rozróżnić rzeczy widziane od słyszanych, pozostał tylko wyciąg bardzo ciekawy. Również tylko wyjątki i fragmenty pozostały z opisu podróży, którą pomiędzy r. 1175 a 1190 odbył *Petachja b. Jakób* z Pragi przez Polskę, Rosję, Chazaryę, Armenię, Medję, Persję, Babilonię, Palestynę i z powrotem przez Grecję, *R. Samuel b. Simson* z Lunelu opisał swoją podróż w r. 1210 do Palestyny, wydaną w przekładzie francuskim (1847).

R. Izaak b. Józef Izraeli napisał r. 1310 „Podstawę świata” (*Jesod Olam*) w 5 rozdziałach, gdzie autor przedstawia dokładnie żydowski rachunek czasu, z jego uzasadnieniem matematycznym, mówi o stworzeniu świata, o systemie Ptolomeusza, wyjaśnia długość i szerokość jeograficzną, równik, południk, ekliptykę, powstanie dnia i nocy, trwanie roku słonecznego i księżycowego, zaćmienie księżyca, kalendarz, a kończy krótkim zarysem historii Izraelitów aż do r. 1306.

Pierwszym i najważniejszym topografem Palestyny był osiadły w tym kraju Żyd prowansalski, który poświęciwszy 7 lat podróżom po Ziemi Św., napisał w r. 1322 dzieło „Pączki i kwiaty” (*Kaftor wa ferach*), zawierające mnóstwo wiadomości topograficzno-jeograficznych o Palestynie.

Żydzi, oddając się z zamiłowaniem sztuce lekarskiej, zdobywali w krajach rozmaitych sławę dzielnych lekarzów, których utrzymywali na swych dworach prawie wszyscy królowie i książęta w wiekach średnich. Zwłaszcza we Włoszech Żydzi lekarze cieszyli się wielkiem uznaniem. Pomimo przepisów kościelnych, zabraniających Żydom leczyć chrześcijan, praktykowali oni nie tylko w domach prywatnych, ale nawet w klasztorach i na dworze papieżów. Ale to źródło dochodów i sławy było niejednokrotnie źródłem utrapień dla lekarzów żydowskich, podejrzewanych o rozmaite występki. O jednym z takich lekarzów słynnych t. j. o *Tobiaszu Kohnie*, który przez długie lata praktykował w Polsce, *Mathias Bersohn* napisał w r. 1872 monografię p. t. „Tobiasz Kohn lekarz polski w XVII w.“. Oto jak M. Bersohn przedstawia treść dzieła Kohna p. t. *Maase Tobia*, t. j. „Praca Tobiasza: „W I części mówi o metafizyce, astronomii i wogóle o naukach przyrodzonych. W rozdziale poświęconym metafizyce traktuje o Bogu, o dogmatach religijnych, o aniołach i o życiu doczesnem, a w części astro-

onomicznej — o słońcu, księżycu, gwiazdach i t. p., rozbierając po szczególe system Ptolomeusza, Tychona de Bracha i Kopernika, którego wysoko ceni i system jego nad wszystkie stawia“. „Dalej w tej części obszernie rozpowiada o powietrzu, o świetle, o elektryczności, a opisując ziemię i jej główne płody, wspomina o roślinach w medycynie używanych i o ich własnościach. Cała 2-ga część dzieła traktuje o medycynie we wszystkich jej gałęziach, a pośród chorób wymienia kołtun, (*plica polonica*), o którym miał odczyt w Padwie. Tobiasz Kohn umarł w Palestynie r. 1729.

XII.

Reformacja Judaizmu. Mendelsohn. Odrodzenie literatury nowo-hebrajskiej.

Widzieliśmy z dotychczasowego zarysu history żydowskiej w wiekach średnich, że po za okresem arabsko-hiszcpańskim umysłowość Żydów, z niezmiernie małemi wyjątkami, ograniczała się wyłącznie do przeżuwania Pisma Św., a zwłaszcza Talmudu. — Doba nowożytna nie tylko nie poprawiła tego stanu rzeczy, ale owszem, pogorszyła go jeszcze, dawniejsze bowiem badania filozoficzno-religijne, oparte na szerszych podstawach nauki świeckiej, ustąpiły miejsca „pulpilowi“ idyotycznemu, który przekształcał mędrców Talmudu w maszyny dyalektyczne, pograżając niższe warstwy żydowskie w obskurantyzmie bezgranicznym. Głównem ogniskiem najciemniejszego judaizmu w Europie XVII i XVIII wieku były Niemcy i Polska, która swemi „mędracami“ Talmudu, pozbawionemi wszelkiego światła i kultury, zasilala rabinaty krajów niemieckich. I oto przez dziwną ironię losów reformacja i odrodzenie

judaizmu wyszły z Niemczech, a raczej z Prus, pomimo, że ziemia niemiecka była od wieków teatrem najsrońszych prześladowań żydowskich i że Fryderyk I, przyjaciel Woltera, podzielając niechęć tego filozofa do Żydów, gnębił ich ograniczeniami bardzo przykreimi.—To odrodzenie swoje zawdzięcza judaizm jednemu tylko człowiekowi, który, wyrosłszy jak olbrzym ponad tłumy współwyznawców swoich, zajaśniał wiedzą nie pospolitą, charakterem i sercem.

W r. 1743 do jedynej bramy Berlina, przez którą przychodzić mogli Żydzi obcy, zakołatał mały Żydek 13 czy 14-to letni, błądy i nędzny, prosząc o pozwolenie wejścia do stolicy pruskiej. Gdy urzędnik gminy żydowskiej, obowiązany kontrolować przybywających współwyznawców swoich, zapytał chłopca o nazwisko, ten odpowiedział: jestem Mojżesz, syn Mendla, nauczyciela elementarnego i przepisującego w Dessau. Po co tu przybywasz? — pyta kontroler.—„Po naukę“—brzmiała odpowiedź. Kontroler, milcząc, wskazał chłopcu drogę do rabiego Fränkla. Ten biedny chłopczyzna miał być odrodzicielem judaizmu, jako *Mojżesz Mendelsohn*, urodzony w Dessau 1726 r.—Opowiadał on później o sobie, że mając zaledwie 3 lata, czytał i rozumiał Biblię hebrajską, a w rok później, oddany do nauki rabinowi Fränklowi, który był wówczas jeszcze w Dessau, rozpoczął studia nad Talmudem. Mając lat 12, Mojżesz znał już nie tylko Biblię i Talmud, ale i komentarze słynniejsze i „More Nebochim“ Majmonidesa, a nawet filozofię arabską. — Gdy Fränkla przeniesiono do Berlina, chłopiec, trawiony żądzą nauki, pospieszył o głódzie i chłodzie za swoim mistrzem. Fränkel, znając wartość swego ucznia, wyjednał mu życie bezpłatne u jakiegoś filantropa gminy i dał chłopcu do przepisowania swe dzieło za skromną zapłatą.—Mając zabezpieczony byt nędzny, Mojżesz obok nauki fachowej

u mistrza, uczy się potajemnie języka niemieckiego, co było zbrodnią w oczach ówczesnych rabinów ortodoksyjnych, zdobywa matematykę u Izraela Zamościa, Żyda polskiego, który musiał za swą miłość do wiedzy świeckiej uciec z ojczyzny przed prześladowaniem rabinów, zdobywa język łaciński przy wskazówkach jakiegoś studenta medycyny i z pomocą słownika studyuje Księgę słynnego Locke'a, która go wprowadziła w świat filozofii nowożytnej. Wreszcie dr. Gumperz, ułatwiwszy Mendelsohnowi zdobycie języka francuskiego i angielskiego, wprowadził młodzieńca w koło naukowe kilku młodych chrześcijan, którzy, poświęcając się badaniom filozoficznym, odbywali często rozprawy w tym kierunku. Zdobywszy pracą niezmordowaną gruntowne wykształcenie talmudyczne i świeckie, otrzymał stanowisko nauczyciela w domu bogatego fabrykanta Bernharda, gdzie rozpoczęła się nowa epoka w życiu Mendelsohna. Pozostając na tem miejscu od r. 1750 do 1754, Mojżesz zdobył w tym czasie znajomość języka greckiego, a poznał też gruntownie filozofię starożytną i nowożytną. Czując dobrodziejstwa nauki i pragnąc ją szerzyć śród ciemnych współwyznawców swoich, Mendelsohn założył z jednym z przyjaciół swoich pismo hebrajskie p. t. *Kohélet mussor*, w którem zamierzał drukować popularno-naukowe artykuły z dziedziny moralnej, przyrodniczej i t. d. Ale gdy rabini, zajadli w swej zaciętości talmudycznej, uznali to przedsięwzięcie za herezję, wydawnictwo po 2-im zeszycie umarło. Gdy Mendelsohn ukończył wykształcenie swych wychowanków, Bernhard, w uznaniu przymiotów nauczyciela, ofiarował mu posadę niekłopotliwą w swym kantorze z hojnym wynagrodzeniem, a później przypuścił go do spółki.—W tych warunkach, dających Mendelsohnowi materyalną podstawę bytu, mógł się już młody uczony poświęcić całkowicie swym studjom. W tej właśnie epoce swego życia zrobił on

znajomość z Lessingiem, przyszlą chwałą literatury niemieckiej, a znajomość ta, przedzierzgnięta w przyjaźń serdeczną, nie pozostała bez wpływu bardzo dodatniego na obu młodych pisarzów. Lessing to właśnie wprowadził Mendelsohna do przybytku literatury niemieckiej, wydrukowawszy, bez wiedzy autora, złożony mu przez niego do opinii rękopis p. t. „Rozmowy filozoficzne“, które zdobyły przyjęcie bardzo życzliwe. Zachęcony tem do dalszej pracy, Mendelsohn wydał następnie szereg rozpraw, które należą właściwie do literatury niemieckiej, oraz jedną pracę hebrajską *Millot ha higajon* (roku 1761) t. j. loika. W 3 lata później Mendelsohn zdobył tryumf niezwykły, albowiem Akademia nauk w Berlinie, przyznawszy mu nagrodę za rozprawę „O pewności nauk matematycznych“, ogłosiła tę pracę z przekładem na język łaciński i francuski. Sława autora zajaśniała nagle w całych Niemczech, a blask jej spotęgowało jeszcze dzieło następne, owoc wieloletnich trudów, p. t. „Fidon, czyli rozmowy o nieśmiertelności duszy“ (1767), nie będące bynajmniej przeróbką utworu Platana, lecz samodzielniem opracowaniem, które jednak odzwierciedla ideje Leibnitza. Powodzenie tej książki, którą zalecała także i forma piękna, było nadzwyczajne, tak, że w salonach Mendelsohna byli od tej pory stałymi gośćmi najpierwsi luminarze Berlina. Dotychczasowa działalność Mendelsohna, nie mająca żadnego związku z judaizmem, przynosiła temu ostatniemu tylko pośrednio wielkie korzyści, budząc słuszną dumę w sercach Żydów i zachętę do naśladowania głośnego męża, oraz czyniąc zwolna silne wyłomy w tej odwiecznej niechęci, jaka panowała względem Izraelitów w niemieckim świecie chrześcijańskim. — Może Mendelsohn byłby szedł i nadal tą samą drogą, jako pisarz czysto niemiecki, gdyby go nie wprowadził na inną jeden fakt, na pozór drobny, z życia towarzyskiego.

Śród znakomitych mężów obcych, którzy odwiedzali Mendelsohna, był także słynny w owej dobie przez swoją fizyonomikę teolog z Zurychu Lavater, który w błędnem przekonaniu, że Mendelsohn byłby skłonny przyjąć chrześcijaństwo, przysłał mu przełożoną przez siebie na język niemiecki książkę geneńskiego prof. Boneta *Ueber die Evidenz des Christenthums*, wraz z dedykacją drukowaną, zachęcającą Mendelsohna albo do zbicia dowodów Bonneta, albo, jeśli je uzna za słuszne, do postąpienia zgodnie z rozumem i prawdą, t. j. do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Przyciśnięty w ten sposób do ściany, i to publicznie, Mendelsohn, nie mając zamiaru wyrzekania się swej religii, musiał to wyznać publicznie, i po tym epizodzie niespodziewanym rozpoczął drugą epokę swojej działalności pisarskiej, specjalnie dla judaizmu. Jakoż napisał naprzód w r. 1771 komentarz do Koheletu, następnie „O rytualnych prawach żydowskich”, a wreszcie wydał epokowy dla judaizmu swój przekład niemiecki „Pięcioksięgu” w r. 1784, wraz z oryginałem i komentarzami hebrajskimi. Wpływ tej księgi na duchowy rozwój Izraelitów niemieckich był olbrzymi, albowiem Żydzi, studując Pięcioksiąg w wykwintnym języku niemieckim, który był dotychczas wyklęty przez ortodoksów, wyzbywali się swego wstrętnego żargonu i zdobywali klucz do skarbów literatury niemieckiej. To też rabini ortodoksyjni, przyjąwszy tę nowość ze zgrozą, usiłowali oddziaływać przeciw używaniu Biblii niemieckiej, ale ich opór ustąpić musiał przed zapalem ogólnym do tej księgi. „Po kilku latach—pisze rabin Stern — żaden ojciec rodziny, dbający choć cokolwiek o wykształcenie swych dzieci, nie dawał im do czytania Biblii w nieestetycznym i niezrozumiałym żydowsko-niemieckim żargonie *pokątnych polskich* nauczycieli, lecz tylko niemiecką Biblię Mendelsohna. Był to cios śmiertelny dla szkolnictwa tych *polskich* nauczy-

cielów, albowiem ci *najciemniejsi ze wszystkich idyotów i najsurowsi ze wszystkich katów młodzieży* nie byli w stanie wznieść się do wyżyn niemczyzny Mendelsohna." Tak pisze rabin niemiecki o Żydach polskich!... I smutno pomyśleć, że w naszym kraju, który, w przeciwieństwie do Niemiec, gdzie Żydzi podlegali prześladowaniom najcięższym, dawał im przez tyle wieków spokój zupełny i dobrobyt, nie znalazł się dotychczas Mendelsohn polski. A jeżeli z takim wstrętem wyraża się pisarz żydowsko-niemiecki o żargonie, który, bądź co bądź, jest niemczyzną, tylko skażoną, to czemże być musi ten żargon dla Polaków, zwłaszcza w dobie przepotworzonego hakatyzmu! Zaznaczamy przy tej sposobności, że i u nas wystąpił przeciw żargonowi bardzo stanowczo świątły pisarz żydowski N. Sokołów w swych „Zadaniach inteligencji żydowskiej” (1890). Mendelsohn przez swoją Biblię niemiecką dał Żydom nietylko język kulturalny, nietylko poczucie smaku estetycznego, który był dla nich „ziemią nieznaną”, ale i ojczyznę zarazem, boć Żydzi, przez samą miłość do języka, musieli się przywiązać i do tego kraju, w którym ów język panuje, otwierając im wrota na oścież i do udziału w życiu społecznem i do przybytku bogatej literatury. Nie poprzestając na przekładach biblijnych Mendelsohn, przy współudziale głównym Dawida Friedländera, założył pierwszą porządną elementarną szkołę żydowską (*Freischule*), następnie przełożył „Nadzieję, czy ratunek Żydów” Manasse’go ben Izraela, wydając to dzieło ze swą przedmową, która była apologią judaizmu i wezwaniem Żydów do tolerancji religijnej. Wszelako poglądy swoje na judaizm wyłożył Mendelsohn najobszerniej w swem dziele, p. t. „Jerozolima, czyli potęga religijna i judaim.” Podnosi tu autor w sposób niesłychanie śmiały na owe czasy postulat absolutnej swobody

sumienia w dziedzinie religii, która w jego pojęciu, nie powinna mieć żadnej łączności z państwem. Nie można zmuszać człowieka, żeby mówił „wierzę”, gdy nie wierzy, lub nakładać nań zato jakąś karę. Religia, jako religia, nie zna innej kary, prócz dobrowolnej pokuty i wewnętrznego żalu grzesznika. „Boska religia, pisze Mendelsohn, nie trzęsąc mieczem zemsty, nie rozdziela żadnych dóbr doczesnych, jej prawa nie znają żadnego musu, jej potęgę stanowi boska siła prawdy. Zarówno jej kary, jak nagrody są tylko oddziaływaniem miłości. Po tych cechach poznaję cię, córo bóstwa religio, która przez prawdę tylko jesteś błogosławiona tak w niebie, jak i na ziemi.” Podług Mendelsohna, istota judaizmu zasadza się nie na zgodnej *wierze* jego wyznawców w pewne *nauki*, t. j. dogmaty o istocie Boga, lecz na zgodnem uznaniu i przestrzeganiu pewnych *przykazań*, które wolę Boga obwieszczają. Artykułów wiary, t. j. dogmatów, które byłyby przyjętymi powszechnie świadectwami przynależności do judaizmu, judaizm nie zna. Odrzuca on wszelkie formułowanie, jako nieżydowskie i takiego, przymusowego obciążenia nigdy dopuścić nie może. „Tyś powinien przypominać sobie, wiedzieć, poznawać i pojmować” — brzmią wyrazy Pisma Świętego, gdy idzie o rzeczy religijne, nigdzie jednak — mówi Mendelsohn — nie powiedziano: „ty powinienes *wierzyć*.” Więc czemże właściwie jest judaizm? Religiją praw objawionych, t. j. form tylko i obrzędów, których *musi* z nadzwyczajną ścisłością przestrzegać każdy, kto chce uchodzić za Żyda. A jeśli mój umysł wzniósł się do tej wyżyny, że ja te formy uznaję za dziecinne, za ubliżające godności człowieka, a w dodatku, jeśli *nie wierzę*, żeby Bóg miał objawiać obrzezanie lub tysiące formułek sabatowych, pokarmowych i t. p.? A nie! tego Żydowi nie wolno, pod grozą utraty związku z judaizmem. Ależ w takim razie cóż zrobić z ową bezgraniczną swobodą sumienia, którą

Mendelsohn przyjmuje dla *dogmatów*, nie istniejących jakoby w judaizmie, a odrzuca dla czczych formułek i obrzędów, które właśnie są *dogmatyczne par excellence!*? Oto do jakich sprzeczności doprowadza rozumowanie Mendelsohna! „Ten sam judaizm — pisze z całą słusnością dr. J. H. Ritter w swych „Dziejach reformacji żydowskiej” — ten sam judaizm, który się orzekł za swobodą sumienia i rozdziałem zupełnym religii od państwa, czyni znów teraz człowieka, wbrew jego woli — poddanym sługą formułek, z których on całą swą myślą i wszystkimi uczuciami swemi już się oddawna wyzwolił. Ten sam judaizm, który jest nawskroś przepojony życiowymi pierwiastkami racjonalnemi, miałby narzucać wyznawcom swoim, jako obowiązek najwyższy, wytrwanie przy czynnościach wręcz *bezrozumnych*”?... A jednak tenże sam Mendelsohn na krótko przed śmiercią swoją, która nastąpiła w r. 1786, jeszcze raz wypowiedział w liście do przyjaciół Lessinga, „że judaizm zasadza się: *einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdiensten*. Nic dziwnego, że wobec takiej treści judaizmu, оголо- conego z wszelkich pierwiastków moralnych, ochrzciła się nie tylko córka Mendelsohna, ale i „połowa gminy izraelskiej w Berlinie”, jak to stwierdza pisarz żydowski Reinach. Umysły Żydów — pisze ten autor — wyprowadzone z ciemności na pełnię światła, były niem olśnione, wskutek czego przywiązanie krańcowe a dziecinne do wszystkich zwyczajów starych ustąpiło miejsca pogardzie do spuścizny, odziedziczonej po judaizmie.

Tymczasem w 3 lata po śmierci Mendelsohna, z trybuny zgromadzenia narodowego we Francyi dowodził Robespierre, że „występki Żydów rodzą się z ich upodlenia, w którym byli dotychczas pogrążeni; będą dobrzy, gdy będą mogli *trouver quelque avantage á l'etre*. — Jakoż rok 1791 przyniósł Żydom, dzięki rewolucyi francuskiej, pierwsze wyzwolenie

polityczne, na podstawie którego mogli już pomyśleć o wyzwoleniu moralnem przez czyny własne.

Literatura żydowska, w pierwszej swej fazie po śmierci wielkiego reformatora, rozwinęła się w kierunku oświecającym, estetycznym i wychowawczym. Zanim jednak przedstawimy dalszy jej rozwój musimy poświęcić słów kilka temu brzaskowi odrodzenia literatury nowo-hebrajskiej, który ukazał się prawie jednocześnie na widnokręgu włoskim jeszcze przed wystąpieniem Mendelsohna.

Majesz Hayim Luzzato, ur. w Padwie r. 1707 z rodziny słynnej powagami rabinicznymi, odebrawszy nie tylko wykształcenie talmudyczne, ale i świeckie, znał bowiem dobrze literaturę własną swego czasu, przejawiał od bardzo wczesnej młodości wybitny talent poetycki. Już w 17 r. życia napisał dramat pt. „Samson i Dalila”, a wkrótce potem ogłosił „poetykę” (*Leszon Limudim*). Lecz dopiero dramat alegoryczny *Migdal Oz* („Wieża zwycięstwa”), napisany po zerwaniu autora z poezją średniowieczną, stał się hasłem reformy stylu hebrajskiego, który tu wystąpił w całym swym blasku. „Pastor fido” Guariniego był rodzicem duchowym sztuki Luzzata, będącej apoteozą życia sielskiego. Ale atmosfera tego utworu, który nawoływał do powrotu na łono przyrody, nie mogła być jeszcze odczuta i zrozumiana przez Żydów ówczesnych, więc też owa sielanka pozostała bez wpływu. Dopiero dzieło główne Luzzata (1743) r.) p. t. „Chwała sprawiedliwym” (*Lajeszarim Tehilla*) wywarło wpływ stanowczy na rozwój literatury hebrajskiej, otwierając nową jej epokę. Lubo ten nowy dramat alegoryczny, przedstawiający walkę Sprawiedliwości z niesprawiedliwością i Prawdy z Kłamstwem, jest raczej gawędą dydaktyczno-moralną, pozbawioną akcji wszelakiej, niż dramatem, zwłaszcza, że występują tu tylko osoby alegoryczne: Uczciwość, Rozum, Wyobraźnia, Namiętność i t. p. w dwu grupach walczących ze Sła-

wą (*Tehilla*), to jednakże zarówno idea główna dramatu: chwała Jehowy i uwielbienie dla cudów Stwórcy, jak wielce piękny styl biblijny i ładne opisy natury, musiały oddziaływać silnie na czytelników. — Ale ten obiecujący poeta tak był przepojony kabalistyką, że w końcu uczuł się powołanym do odegrania roli Mesjasza. Naturalnie rabini rzucili na niego klątwę, wskutek której wyjechał naprzód do Niemiec i do Holandyi, a później do Safetu w Palestynie, gdzie padł ofiarą zarazy, w 40 r. życia. — Zasluga jego, pisze dr. Nahum Slouschz, było wyswobodzenie języka hebrajskiego z idei i z form średniowiecznych i skojarzenie go z literaturami nowożytnymi.

Tymczasem w Niemczech, pod wpływem świeżego tchnienia idei filozoficznych i tolerancyjnych XVIII w., potworzyły się w Berlinie, Hamburgu i Wrocławiu kółka żydowskie „inteligentów” (*Maskilim*), złożone z ludzi wtajemniczonych w cywilizację europejską i przenikniętych pragnieniem szerzenia światła wśród gmin prowincjonalnych. Dwie szkoły z filozofem Mendelsohnem i poetą Wesselim na czele zrodziły się z tego ruchu, a mianowicie: *biuryci* (od *biur* = komentarz) i *meassefisci* (od *meassef* = zbierać). Pierwsi, zwalczając przesady i ciemnotę Żydów, bronili ich przed zewnętrznymi wrogami, drudzy dążyli do reformy wychowania młodzieży i podniesienia kultury języka hebrajskiego, a obie starały się przy tem dźwignąć stan moralny i społeczny Żydów, oraz usunąć różnice zewnętrzne pomiędzy nimi i wyrugować żargon przez Biblię niemiecką Mendelsohna, którą biuryści, czyli komentatorowie, mieli zaopatrzyć w wyjaśnienia rozumne i naukowe. W r. 1785 dwaj pisarze hebrajscy z Wrocławia, *Izaak Eichel* i *B. Landau* rozpoczęli wydawać pod opieką Mendelsohna i Wesselyego pismo peryodyczne p. t. *Ha-M assef* („Zbieracz”), które zgrupowało pod jedną egidą bojowników humanizmu (*Haskala*) z różnych

krajów.—Lubo utwory umieszczane w tym organie, który istniał tylko lat 7, były jeszcze bardzo nieudolne, pozbawione smaku i wszelkiej oryginalności, to jednakże ów zbiór peryodyczny, służąc propagandzie i polemice z przesądami rabinów, przyczynił się do wyzwolenia Żydów niemieckich i do odrodzenia świeckiego hebrajszczyzny. Jakoż z działaczy tego okresu wyróżnili się *Naftali Hartwig Wesseli* z Hamburga (1725—1803), uważany za księcia poetów tej epoki, autor poematu epicznego w pięciu tomach pt. „Mojzyada” (*Szire Tifereth*), który powstał pod wpływem „Messyady” Klopstocka. Jest to właściwie krasnomówcza parafraza opowiadań biblijnych, odznaczających się tylko wytwornością stylu. Poemat ten miał wpływ ogromny i uznanie powszechne nawet u ortodoksów. Oprócz tego napisał Wesseli „Ogród zamknięty” (*Gan Naul*) w r. 1765, t. j. zbiór artykułów filologicznych, tudzież „Słowa pokoju i prawdy” (*Dibrei Szalomweemeth*), ogłoszone w r. 1787 z powodu edyktu cesarza Józefa II, który zarządził reformę nauki Żydów i ustanowił szkoły nowożytne. Wesseli, nie bacząc na gniew fanatyków, oświadczył się w tem piśmie z całą stanowczością za reformami szkolnemi. Za tę prawość charakteru rabini rzucili na niego klątwę.

Jakkolwiek ta pierwsza działalność literacka reformatorów judaizmu była bardzo uboga i wyłącznie tylko naśladowcza, to jednakże ruch, wywołany przez *meassafim*, wstrząsnął tradycją rabiniczną, skamieniałą przez wiek i ciemnotę, a hasło życia i nauki rozbrzmiewało coraz potężniej wśród zwolenników *Haskali*, t. j. humanizmu hebrajskiego. Od tej pory zjawiała się w ghetto cała klasa *maskilim*, t. j. literatów świeckich, z którymi rabini ortodoksyjni muszą odtąd dzielić się władzą nad ludem. W tym ruchu literackim z końca XVII w. uczestniczą we Włoszech tylko, *Efraim Luzzato* (1727 -- 1792), autor sonetów erotycznych, i *Samuel Roma-*

nelli, autor melodramatu, we Francyi zaś zasłynął jedyny poeta oryginalny tej epoki, *Eliasz Halfen Hallowi* (1760—1822), którego „Hymn do pokoju” jest apoteozą Napoleona, opiewanego w licznych pieśniach i przez innych autorów, jako zbawca i Mesjasz.

W Galicyi Żydzi światlejsi, lękając się strasznej zarazy chasydyzmu, który coraz głębiej zapuszczał swoje korzenie, podjęli pracę measafistów i, jako zwolennicy „humanizmu”, pomagali *eo ipso* usiłowaniom rządu austriackiego. Ów ruch literacki, zapoczątkowany w Niemczech, utrwaliłi w Polsce austriackiej dwaj najznakomitsi humaniści żydowscy: Rapaport, twórca nauki judaizmu, mającej zastąpić scholastykę rabiniczną, i Krochmal, twórca idei „o posłannictwie ludu żydowskiego”, które miało zastąpić ideał mistyczny i religijny. *Salomon Jehuda Rapaport* (1790 — 1867) ze Lwowa, przeznaczony pierwotnie do rabinatu, nauczywszy się języka francuskiego i niemieckiego, rozpoczął swą działalność literacką od opisu w języku hebrajskim Paryża i wyspy Elby, a później przełożył „Esterę” Rasyna i kilka poezyj Szyllera. Następnie, poznawszy gruntownie uczonych i poetów żydowskich w wiekach średnich, wydrukował w czasopiśmie *Bikkure ha Ittim* studyum biograficzne i literackie o znakomościach rabinicznych X i XI ww, gdzie złożył dowody olbrzymiej erudycyi, zmysłu krytycznego i trzeźwości sądu, zachęcając swemi pracami takich uczonych, jak Jost, Zunz i Luzzato do zgłębienia judaizmu średniowiecznego. Mianowany rabinem w Tarnopolu, musiał rychło, wskutek prześladowań chasydów, opuścić nietylko to stanowisko, lecz i Galicyę. Wyjechawszy do Pragi, został rabinem tej wielkiej gminy i tu dokonał żywota. Rapaport, będąc żarliwym zwolennikiem *haskali*, wierzył w to święcie, że tylko wiedza i cywilizacya nowożytna mogła podnieść nietylko poziom umysłowy, lecz i położenie polityczne Żydów. Wszelako, dążąc przez

całe życie do pojednania rozumu ducha nowożytnego z wiarą i nadzieją mesyaniczną rabinów ortodoksyjnych Rapaport był wrogiem stanowczym wszelkich reform religijnych w judaizmie, które, podług niego, musiały rozdzielić naród i zrodzić obojętność dla instytucyj narodowych.

Mówiąc o Rapaporcie, nie możemy nie zaznaczyć głębokiego rozumu tego pisarza w kwestyi niezmiernie doniosłej. Otóż, odwołując się do zdania, wyrzeczonego w Talmudzie przez R. Jossi: „Po co w Babilonie język aramejski?; tu albo język święty, albo perski” — Rapaport pisze: „Do czego w polskim kraju język żydowsko-niemiecki? Tu albo język święty, albo polski” (*Lszon jhudit — deutsch beerez Polonia lmo? O lszon hakodesz o lszon polonia*). Byli też i inni, którzy uważali za kwestyę bytu Żydów galicyjskich przyjęcie języka i kultury polskiej. Ale te nawoływania przebrzmiały bez echa. Sporadycznie — pisze Max Weissberg — już w 1-ej połowie XIX w. językiem literackim Żydów galicyjskich był język niemiecki, a od r. 1851 „*Wiener Blätter*” był organem galicyjskich Maskilim, zaś wybitniejsi literaci żydowscy z Galicyi pisali tylko po niemiecku. A przecież po nieszczęściach Polski w XVII i XVIII w., które tak stanowczo oddziaływały na los Żydów, wytworzyła się cała literatura lamentacyjna, w której poeci żydowscy oplakują Polskę, jak nową Palestynę utraconą. Jeden z elegików rozpoczyna pieśń swą w klasycznym stylu trenów Jeremiasza, od słów: „*Echa joszwa bodod medinat Polonia heikoro rabosi bedeat hamatiro*”, t. j.: „O, jakże zostałaś osierocona, droga ziemia polska, słynna i wielka swą nauką”.

Lubo wielce poważna działalność naukowa Rapaporta, w której ten uczony odtwarzał przeszłość Izraela, przyjętą była z żywym uznaniem przez wykształcone sfery żydowskie na Zachodzie, to jednakże nie mogła zadowolić całkowicie Żydów

polskich, tonących w mistycyzmie mesyanicznym. Dopiero porwał za sobą szersze warstwy *Nachman Krochmal* (1785 — 1840), filozof z Brodów, twórca idei o „posłannictwie ludu żydowskiego”. Główne dzieło tego pisarza, wydane po jego śmierci przez Zunza p. t. *More Neboche ha-Zeman*, czyli „Przewodnik zbłąkanych czasu”, uchodzi za najoryginalniejszy utwór filozoficzny w literaturze hebrajskiej nowożytnej. Opierając się na teorii Hegla o rozumie rzeczywistym i rozumie absolutnym, Krochmal zbudował swój system filozofii żydowskiej, dowodząc, że judaizm nie jest bytem odrębnym i odosobnionym, lecz stanowi część cywilizacji powszechnej. Mając węzły wspólne, które go łączą z całym światem cywilizowanym, judaizm różni się wszakże od niego właściwemi sobie przymiotami. Prowadząc niezależne istnienie organizmu narodowego, podobnie, jak wszystkie inne, dąży on zarazem do reprezentacji *duchowej, absolutnej* i, wskutek tego, do uniwersalności. Z tej postaci podwójnej, jaką nam przedstawia naród żydowski, wypada, że gdy *narodowość żydowska* tworzy *żywiół właściwy* temu narodowi, jego cywilizacja, jego intelekt są *uniwersalne* i wypływają z jego życia narodowego. Oto dlaczego ta cywilizacja jest rdzennie duchowa, idealna, i dąży, ani mniej, ani więcej, tylko *do udoskonalenia całej ludzkości!* Naród żydowski — pisze Krochmal — zmartwychwstaje bez przerwy z popiołów swoich, a przedstawiając postać podwójną, jest narodowy w swym *partykularyzmie* a *uniwersalny* w swej duchowości.

W tę samą strunę szczytnego posłannictwa Żydów, jako „narodu męczenników”, uderzył lekarz *Salomon Ludwik Steinheim* (1790 — 1860) w swoich „Pieśniach Obadjasza b. Amosą z wygnania”. „Ty sam—woła ten pisarz do swych współwyznawców—wiekuisty narodzie przymierza, niezliczony zastępie, rozproszony wśród ludów — tyś jest kapłanem, tyś

ofiara, ty krwawiącym świadkiem Jehowy.”— „Ludu mój szczytny — woła inny galicyjski autor Haskali, *Jakób Hersz Sperling* — który byłś ongi potężnym władcą krajów nie przez wojska i gwałty, lecz w duchu! Tyś bogaty w skarb mądrości i wiedzy. Tobie przypadła w udziale nauka i światło wszelkie. Jesteś słońcem i oświecającym ludy księżycem!”

Gdy Rapaport odtwarzał przeszłość Izraela, a Krochmal roztaczał przed nim duchowe posłannictwo judaizmu, *Izaak Erter* (1792—1841) z Przemyśla, przyjaciel i uczeń Krochmala, zwałczał bronią satyry, zabójczą dla Żydów, hydrę chasydyzmu. Zostawszy, po ukończeniu studyów rabinicznych, bojownikiem Haskali, Erter, zachęcony przez Rapaporta i Krochmala, ogłosił swój pierwszy szkic satyryczny przeciw hasydyzmowi. Odczuwszy pocisk, fanatycy rzucili się z taką zajadłością na autora, że ten, zmuszony prześladowaniem do opuszczenia miasta rodzinnego, przeniósł się do Brodów, gdzie był przyjęty z zapalem przez Maskilim. Wszelako, znosząc niedostatek, Erter, podtrzymywany przez małżonkę dzielną i rozumną, w 33-m r. życia udał się do Pesztu na studia lekarskie, a po 5-u latach wrócił do Brodów z dyplomem doktora medycyny. Od tej pory, mając zapewnione środki bytu, prowadził walkę zaciętą z obskurantyzmem i z mistycyzmem, a liczne jego artykuły, zebrane w jeden tom p. t. *Hazofe-le-beth-Izrael* („Widzący z domu Izraela”) wyszły już po śmierci autora. Nahum Sluscz uważa Ertera za pierwszorzędnego poetę satyrycznego i krytyka obyczajów. W śmiechu tego satyryka czuć lży; gryzie, żeby poprawić. Bez uprzedzeń i namiętności, lecz tylko z ironią subtelną wyszydza chasydów ich zabobony obrzydliwe, ich angelologię i demonologię, ośmiesza idyotyzm i ciasnotę pojęć rabinów i chłoszcze próżność nędzną przedstawicieli gmin. Nie oszczędza też i Żydów *nowożytnych*, dyplomowanych, którzy gonią tylko za

zyskiem własnym, nie dbając o dobro ludu. Po raz pierwszy poeta hebrajski ośmielił się przedstawić w szeregu obrazów silnych wszystkie choroby, trawiące organizm żydowski.

Lirykiem judaizmu galicyjskiego był *Meir Hallevi Letteris* (1807 — 1871), uczony filolog, który także rozpoczął działalność pisarską od przekładu tragedji biblijnych Racine'a, a przerobił też po hebrajsku i „Fausta”, dając mu za bohatera Eliszę b. Abuja z przydomkiem „Aszer”. Z jego poezyj syonistycznych wyróżnia się „Gołabka żałosna” (*Jona Homiah*), symbolizująca lud izraelski.

W szeregu postępowców galicyjskich tej doby wyróżnił się jeszcze *Juda Mises*, który w swych dziełach: „Charakterystyka rabinów” (*Techunath Harabanim*) i „Gorliwość prawdy” (*Kineath Haemeth*) zwalczał tradycję rabiniczną.

Ale te usiłowania galicyjskich *Maskilim*, dążące do szerzenia oświaty, promieniowały w granicach bardzo szczupłych, praca bowiem reformatorów, oparta przeważnie na rozumowaniach, przekonać nie mogła mas ciemnych, „żyjących ideałami mesyanicznymi pod jarzmem religii formalistycznej i upośledzenia społecznego.” To też chasydyzm podbił Galicyę najzupełniej, a literatura hebrajska, ograniczona do kółek własnych, już nie odzyskała swej żywotności.

Zato we Włoszech, po dość długiej przerwie, literatura hebrajska bujniej zakwitła, dzięki nowej szkole literackiej i naukowej, która się wytworzyła w pierwszej połowie zeszłego wieku pod wpływem *J. S. Regio'a* (1784—1854), twórcy „dzieła o prawie i filologii”, będącego próbą syntezy prawa żydowskiego i nauki.

Najoryginalniejszym i najbardziej wpływowym pisarzem tego okresu był *Samuel Dawid Luzatto* (1800—1865) z Tryestu, syn biednego stolarza, a od r. 1829 rektor seminarjum rabinicznego w Padwie.

Posiadał on wiedzę obszerną, smak literacki, kulturę nowożytną, temperament południowy i uczucie, które w nim panowało nad rozumem. Filolog, archeolog, poeta i filozof, stworzył naukę judaizmu w języku włoskim, ale był nadewszystko pisarzem hebrajskim. Wydał on średniowiecznych mistrzów hebrajskich z poważnemi wyjaśnieniami naukowemi, pisał bardzo liche poezye, ale był głównie romantykiem żydowskim i patryotą, którego oburzały ataki humanistów niemieckich i galicyjskich przeciwko religii i nacyonalizmowi żydowskiemu, był wrogiem racjonalizmu, z którym walczył przez całe życie. W przeświadczeniu, które podzielał i Krochmal, o roli opatrnościowej Izraela, będącego istotnie „ludem wybranym,” Luzzato pisze (w przekładzie naszym podług N. Sluschza):

„Każdy naród, który posiada kraj własny, może istnieć i panować nad wypadkami, nawet bez religii odrębnej; ale naród żydowski, rozproszony po wszystkich krajach, może się utrzymać tylko przez przywiązanie do swej wiary. Bez wiary asymilizacja Żydów z innemi narodami jest nieunikniona. Widzimy w Niemczech uczonych Żydów, którzy tak pracują naukowo nad judaizmem, jak nad egiptologią, lub assyryologią, przez miłość dla nauki, dla zdobycia sławy, a w najlepszym razie dla podniesienia uroku Izraela. Nie cofają się przed żadną przesadą, gdy idzie o przyspieszenie politycznej emancypacji Żydów. Dla tych ludzi, ostatecznie, Szyller i Gethe mają więcej wagi, niż wszyscy prorocy i doktorowie Talmudu.... Prawdziwa nauka żydowska, która trwać będzie tak długo, jak świat, to *nauka oparta na wierze*, nauka dążąca do zrozumienia Biblii, jako dzieła boskiego, umiejąca ocenić historię odrębną narodu, którego losy były odrębne, nauka, która stara się wydobyć z różnych epok historii ludu żydowskiego chwile walki geniuszu judaizmu z geniuszem ludzkim, powszechnym, działającym z zewnątrz. A ponieważ widzimy, że we wszystkich wiekach duch boży judaizmu przemagał nad duchem ludzkim, więc też dzień, w którym zwycięży ten ostatni, będzie kresem istnienia ludu izraelskiego.

Luzzato, jak Heine, twierdził, że ludzkością o władnęły dwie siły przeciwne: *attycyzm* i judaizm:

Wszystko jest żydowskie, co stanowi sprawiedliwość, prawdę, dobro, zaparcie się siebie; wszystko, co piękne, rozumne a zmysłowe—jest attycyzmem. Krytykując racjonalistów średniowiecznych z Majmonidesem na czele, który żądał rzeczy, w przekonaniu Luzzata, niemożliwej, t. j. pojednania nauki z wiarą, tak pisze:

„ Nauka nie przynosi nam szczęścia; jedynie tylko *moralność* najwyższa jest w stanie dać nam szczęście prawdziwe i spokój wewnętrzny. Ale tej moralności my nie znajdziemy w Arystotelesie, lecz tylko w prorokach izraelskich. Szczęście ludu żydowskiego, *ludu moralnego*, nie zależy od jego emancypacji politycznej, lecz od *wiary i moralności*”.

Zobaczymy teraz, jakim echem odbiły się nowe hasła na Litwie, którą N. Sluscz nazywa „jedynym krajem żydowskim, jaki jeszcze pozostał”. Gdy ze wstąpieniem na tron Aleksandra I ustanowiona była specjalna komisya do zbadania warunków bytu Żydów, pierwsze zetknięcie bliższe pomiędzy Żydami a Rosyanami nastąpiło w małym miasteczku Szklowie, zamieszkałym prawie wyłącznie przez Żydów, a leżącym na trakcie ze stolicy państwa na zachód. Tu powstało pierwsze koło literackie, założone przez Meassifim i ztąd też wyszedł pamflet p. t. *Sineath Hadath* („Nienawiść religijna”), wydrukowany w Szklowie r. 1804, a przełożony później na język rosyjski. Autor *Newachowicz* (dziad słynnego uczonego M. Miecznikowa), protestując, w imieniu prawdy i ludzkości przeciw pogardzie, okazywanej Żydom, wołał: „Chrześcijananie! Nie szukajcie Żyda w człowieku, ale raczej poszukujcie człowieka w Żydzie. Przysięgam, że Żyd, wierny swej wierze, nie może być ani złym człowiekiem, ani złym obywatelem”...

„Wilno, pisze Sluscz, rezydencya „Gaona” w XVIII w. była metropolią żydowską. Systematyczne usuwanie języka polskiego, zwłaszcza od re-

wolucyi r. 1831, zakaz używania mowy polskiej, zamknięcie uniwersytetu i brak żywiołów litewskich, wszystko to uczyniło z Wilna wielkie miasto żydowskie w. XIX. Humanizm niemiecki (*haskala*) znalazł tu swój wyraz w kole literatów żydowskich, założonem r. 1830, które dało pobudkę do powstawania takich samych kółek i na prowincyi". Pierwszym zapaśnikiem rozwoju literackiego na Litwie był „ojciec poezyi” *Abraham Ben Lebensohn* (Adam Hakohen 1794 — 1880), Rozpocząwszy od naśladowania romantyków niemieckich, pisał wiersze bardzo nieudolne, których zbiór p. t. *Szire sefath kodesz* („Pieśni w języku świętym”) wyszedł w Wilnie r. 1852, w 3 tomach. Do najlepszych należą te pieśni, które były okrzykiem bólu przeciwko nędzom ludzkim, protestem gorzkim przeciwko brakowi miłosierdzia pośród ludzi i skargą na nieubłagane okrucieństwo natury, która nam porywa istoty najukochańsze, skarga na bezsilność człowieka wobec śmierci, która poecie wydarła syna. Te poezye Lebensohna były przyjęte przez Żydów z entuzjazmem. Gdy słynny filantrop *Montefiore* udał się do Rosyi w roku 1848, żeby wyjednać u rządu wprowadzenie reform szkolnych, Lebensohn stanął po stronie reformatorów, dowodząc, że na poniżenie żydów składają się 3 przyczyny główne: 1) brak „haskali”, t. j. wychowonia rozumnego, opartego na znajomości języka kraju, na naukach świeckich i na nauce rzemiosł ręcznych; 2) ciemnota rabinów i kaznodziejów w tem wszystkim, co nie dotyczy religii i 3) pogoń za przepychem i zbytkiem stołu i odzieży. Gdy w r. 1867 walka o emancypację Żydów dosięgła swego apogeum, Lebensohn ogłosił w Wllnie dramat p. t. *Emet we Emuna* („Prawda i wiara”), napisany przed 20 laty. Jestto właściwie nudny traktat moralny, bez żadnej wartości artystycznej, w którym autor, chłoscząc zabobony i fanatyzm ortodoksów, przedstawia w osobie głów-

nej dramatu (*Zibeon*) świętoszka żydowskiego, hipokrytę i rozpustnika, walczącego kłamstwem i obłudą. Bohater ten pod wpływem fanatyzmu religijnego popełnia przeróżne występki, lecz w końcu prawda tryumfuje.

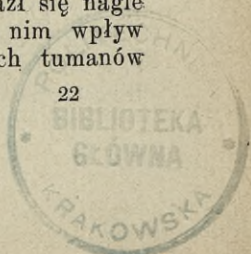
Twórcą realistycznej prozy hebrajskiej był niemiernie sławny współczesnik i współziomek *Lebensohna Mardocheusz Aron Ginzburg*, po którym zostało 15 tomów różnych prac. Posiadając zdrowy rozsądek i wykształcenie nowożytne, wywierał wpływ bardzo wielki na swych czytelników i na rozwój literatury hebrajskiej. W swej autobiografii (*Abieser*) przedstawia obraz bardzo wymowny wadliwego wychowania i zacofanych obyczajów *ghetta*; dwa tomy poświęca wojnom napoleońskim; tom — oskarżeniu o mord rytualny w Damaszku (*Hamath Damesek*). Prócz tego napisał historję Rosyi, przekład „Poselstwa” Filona i traktat o stylistyce (*Debir*).

Mistrzem” humanizmu był *Izaak ben Lewensohn* z Krzemieńca (1788—1860). Poznawszy się w Brodach z kołem humanistów, postanowił krzewić na Wołyniu nowe ideje, stojąc na gruncie ściśle ortodoksyjnym. Jakoż w imię tradycyji religijnych walczył z zabobonami, domagał się obowiązkowej nauki języka hebrajskiego, oraz wiedzy współczesnej i rzemiosł. W swych dziełach *Beth Jehuda* i *Teuda be Izrael* broni wykształcenia nowożytnego; w książce *Zerubabel* zajmuje się kwestyami filologii hebrajskiej, w *Efes Damim* unicestwia, na podstawie dokumentów, legendę o mordzie rytualnym, a w *Ahia Hasziloni* bierze w obronę judaizm talmudyczny przeciw zarzutom chrześcijan. Żyjąc w nędzy, w zupełnem odosobnieniu, oddany tylko nauce, Lewensohn zdobył sławę zacnego idealisty, która przeniknęła nawet do sfer rządowych. Cesarz Mikołaj mówił z nim osobiście, to też w znacznej części dzięki jego radom założono elementarne szkoły żydowskie, otwarto dwa seminaria rabiniczne w Wilnie i Żytomierzu, kolonie rolnicze i t. p.

Gdy Cesarz Mikołaj I zniósł organizację synodu centralnego, pozostawiając tylko kahały, odpowiedzialne za pobór wojskowy, gdy wszystkie nadzieje emancypacji zawiodły, rozczarowanie ogarnęło masy i hasydyzm, który oddawna czychał na tę ostatnią fortecę judaizmu rozumniejszego, szerzyć się zaczął coraz silniej. I wówczas to, gdy rabini byli bezradni wobec tej fali mistycyzmu, wystąpił z nim do walki romantyzm literacki, który, jak się okazało, znalazł dla siebie grunt wielce przyjazny, zwłaszcza, że w tej epoce uprawiano język hebrajski z całym zapalem nie tylko w kołach postępowych, lecz także wśród rabinów młodszych. Była to epoka „Melicy“, t. j. pełnego kwiecistości i obrazowości przesadnej naśladownictwa stylu biblijnego, który miał zastąpić oschłość rabiniczną i waleczyć zwycięzko z hasydyzmem. I oto stała się rzecz arcyciekawa. Zarówno romantyzm w ogólności, jak i nowy rodzaj romansu hebrajskiego, zawdzięczają Żydzi litewscy Eugeniuszowi Suë, którego „Tajemnice Paryża“ przetłomaczył na język hebrajski *Kalman Szulman* (1826—1900) z Wilna. Gdy olbrzymie powodzenie tego przekładu przyniosło tłumaczowi „*une renommée immense*“, Szulman, rozwijając swą działalność na różnych polach, dał Żydom w języku hebrajskim Historię powszechną w 10 tomach, jeografię także w 10 t., studia biograficzne i literackie o żydowskich pisarzach średniowiecznych w 4 t., romans narodowy z epoki Barkochby, przekłady niezliczone i t. d. Kunsztowność i nadzwyczajna przesada stylu, pojęcia naiwne i sentymentalizm, trafiający do serca czytelników pierwotnych, niewykształconych, i romantyczność, połączona z miłością dla wszystkiego, co żydowskie—oto źródła, z których płynęło powodzenie książek Szulmana, pozbawionych oryginalności. Jakoż stworzył on szkołę, z której wyszli i pisarze samodzielniejsi. Pierwsze miejsce, jako romantyk, zajmuje *Michał Józef Lebensohn*

(1828 — 1852), syn A. B. Lebensohna. Znając gruntownie język hebrajski i posiadając oprócz talentu wykształcenie nowożytne, Lebensohn wykazał w swych utworach liryzm głęboki bez dawniejszej przesady sztucznej. To też krytycy widzą w nim pierwszego poetę-artystę w języku hebrajskim. Rozpocząwszy od przekładu „Zniszczenia Troi Szyllera, wydał następnie zbiór „Pieśni córki Syonu“ (*Szire Bath Sion*), złożony z sześciu poematów historycznych. Drugi zbiór tego poety, zmarłego przedwcześnie, wydany w Wilnie już po śmierci autora, p. t. *Kinor bath Sion* („Lira córki Syonu“), zawiera, oprócz przekładów z niemieckiego, oryginalne pieśni liryczne, zabarwione posępnie przeczuciem blizkiej śmierci, którą poeta przeklina.

Pierwszym twórcą romansu hebrajskiego był *Abraham Mapu* (1808—1867), urodzony w Słobódce pod Kownem. W 12 r. życia był już „erudytem” talmudycznym, w rok później „fenomenem” (Itu), gdy doszedł do lat 17 dano mu żonę. Zasmakowawszy w kabale, był blizki zostania chasydą, ale matka rozumna nie dopuściła do tej herezyi. Był to nauczyciel ghetta, kryjący w swej duszy chorobliwe marzenia misyoniczne. I byłby zmarniał, jak inni, gdyby nie Psalterz łaciński, który przypadkiem dostał się w ręce młodzieńca. Czy przez ciekawość, czy przez żądę wiedzy postanowił uczynić wszelkie możliwe wysiłki dla odcyfrowania tekstu świętego w języku nieznanym. Jakoż, nie cofając się przed trudnościami nadzwyczajnymi, zestawiał wyrazy tekstu łacińskiego z tekstem hebrajskim i tą drogą poznał dużą liczbę wyrazów łacińskich. Tymczasem zamożny teść młodzieńca uległ ruinie finansowej, wskutek czego Mapu, przyjąwszy miejsce belfra w domu żydowskim na wsi, znalazł się nagle wobec żywej natury, która wywarła na nim wpływ nadzwyczajny, wyzwalając go z wszelkich tumanów



mistycznych. W dodatku światły proboszcz polski z poblizkiego miasteczka, poznawszy żądę wiedzy młodzieńca zajął się jego wykształceniem. Pod kierunkiem zacnego kapłana Mapu nietylko przestudyował z zapalem łacińskich mistrzów klasycznych, lecz także zdobył języki francuski, niemiecki i rosyjski.— Wróciwszy do Kowna, musiał ukrywać swe wiadomości, żeby fanatycy nie pozbawili go jedynego źródła dochodów skromnych z nauczania języka hebrajskiego! Olsniony dziełami romantyków, a nadewszystko romansami E. Suë, Mapu już od r. 1830 marzył o romansie historycznym p. t „Miłość Syonu”, który miał wyjść dopiero po 23 latach udręczeń autora w pracy ciężkiej, a nędznie wynagradzanej. Zostawszy profesorem w szkole żydowskiej w Kownie r. 1848, Mapu mógł nareszcie zająć się swoim romansem, który, ku osłupieniu autora, był przyjęty przez Żydów z entuzjazmem. Był to romans historyczny, w którym autor przedstawił jeden rozdział z życia narodu żydowskiego w epoce proroka Izajasza. Pod względem intrygi romantycznej, malowidła charakterów i powiązania wypadków jest ta „Miłość Syonu” romansem dziecinnym. To też nie inwencya bajki romantycznej schwyliła czytelników za serce, lecz obraz Judei starożytnej, Judei proroków i królów, wskrzeszony w marzeniach poety. Autor, chcąc podnieść poziom moralny swych współwyznawców, tonących w mistycyzmie, wrogim terażniejszości, przedstawił nie tę świetną przeszłość narodu, jaka się wytworzyła w mózgach hasydów, zgnębionych nędzą i ogłupionych ciemnotą, nie Judeję rabinów, świętych i ascetów, lecz kraj natury, uciech światowych i miłości, kraj „Pieśni nad pieśniami” z Izajaszem, wcale niepodobnym do rabina, głosiciela majaceń mistycznych, lecz z Izajaszem poetą, patriotą, moralistą szczytnym, prorokiem Judei wolnej, głoszącym dobroć i sprawiedliwość, cnoty, nieznaną współczesnym rabinom prze-

śladowczym. Ponieważ autor zalecał głównie powrót do życia, bardziej zbliżonego do natury, więc po raz pierwszy lasy litewskie były świadkami widowiska nadzwyczajnego. Uczniowie rabinów, uciekając ze szkoły, śpieszyli do lasu, żeby tam czytać potajemnie „Miłość Syonu”. Zachęcony powodzeniem, Mapu wydał drugi swój romans historyczny z tej samej epoki p. t. *Aszmath Szomron* („Grzech Samaryi”), który przedstawia zapasy, wywołane współzawodnictwem Jerozolimy i Samaryi. Autor jednak, nadużywając przesadnie siły kontrastów, zszedł już w tem dziele na manowce stronności, uosabia bowiem wszystko co dobre i sprawiedliwe, piękne i szczytne w Jerozolimie, a wszelką obłudę, przewrotność, dogmatyzm niedorzeczny i rozpustę—w Samaryi. Oba romanse nie wytrzymują krytyki ze stanowiska artystycznego, gdyż, pomijając bajkę dziecinną i nudne, rozwlekłe opisy, autor, daleki od wszelkiej psychologii, nie umie tworzyć bohaterów rzeczywistych, lecz tylko postacie blade i sztuczne. Ale te wady nie istniały dla pierwotnych czytelników Mapu, który miał przedewszystkiem na względzie cel moralny. Gdy jednakże zuchwalstwo fanatyków ciągle wzrastało, a potrzeba reform była gwałtowna, Mapu, schodząc z wyżyn romansu historycznego, napisał w r. 1860 romans obyczajowy p. t. *Ait Zabua* („Hipokryta”), w którym uderzył z całą siłą w obskurantów i fanatyków ghetta. W bohaterze głównym (Rabbi Zadok) przedstawia autor z realizmem nieubłaganym hipokrytę, rozpustnika, łotra bez żadnych skrupułów, wyzyskiwacza ciemnoty i łatwowierności ludowej, pokrywającego swe łajdactwa płaszczem dewocyi. Głównym współzawodnikiem Zadocka jest Godiel, fanatyk ślepy, prześladowca zajadły tych wszystkich, którzy nie uznają jego poglądów, wróg literatury hebrajskiej i gnębiciel Żydów, oddanych nauce nowożytnej.— Oprócz tych dwu postaci rabinicznych, autor namalował plastycznie sporo innych typów ze środowiska talmudycznego.

Reformy Cesarza Aleksandra II, a mianowicie zniesienie kahałów i dawnego porządku służby wojskowej, która głównie Żydom dokuczała, wzruszyły głęboko humanistów żydowskich, pobudzając ich do zwalczania oporu konserwatystów, niechętnych wszelkim reformom, bądź dokonany, bądź zamierzonym. Cenną pomocnicą w tej walce była humanistom prasa hebrajska, która się teraz rozwinęła. Pierwszym (1856), bardzo wpływowym dziennikiem politycznym i literackim był *Hamaguid* („Mówca”), w którego redakcyi ogniskowali się literaci hebrajscy wszystkich przekonań i krajów. Tu rabin *Hirsch Kalischer* i redaktor *Dawid Gordon* głosili po raz pierwszy około r. 1860 praktyczne urzeczywistnienie idei syonistycznej, a dzięki ich propagandzie było założone 1-sze towarzystwo do kolonizowania Palestyny. Otworzone przez rząd szkoły specjalne i seminaria rabiniczne odebrały „chederom” i „jyszywom” tysiące uczniów, a język rosyjski zdobywał przewagę nie tylko nad żargonem, lecz nawet i nad hebrajskim.

Tymczasem antagonizm pomiędzy humanizmem a fanatyzmem religijnym przerodził się w walkę bez miłosierdzia, w której literatura romantyczna ustąpiła miejsca realistycznej, zapoczątkowanej przez znany nam romans Abrahama Mapu p. t. „Hypokryta”. W r. 1867 zjawił się w Wilnie napisany przed 20 laty dramat A. Lebensohna „Prawda i Wiara”, w którym także gra główną rolę świętoszek ghetta. W tym samym roku młody pisarz *S. J. Abrahamowicz*, późniejszy mistrz żargonu, wydał swój romans realistyczny *Haaboth wehabanim* („Ojcowie i Synowie”), który przedstawia antagonizm ojców wierzących z synami postępowemi, z akcją w środowisku hassydów.

Ale ponad wszystkich realistów wznosił się *Juda Leon Gordon* (1830—1892), który „uosabia sam jeden tę całą epokę pełną ruchu”. Urodzony w Wil-

nie, z rodziców zamożnych, pobożnych i względnie oświeconych, Gordou otrzymał wychowanie rabiniczne. Gdy ojciec jego zbankrutował, wskutek czego odmówiono Judzie panny już z nim zaręczonej, młodzieniec, zabrawszy się do nauki, zdobył języki rosyjski, francuski i łaciński i poznał gruntownie literaturę rosyjską. Po 20 latach pracy nauczycielskiej w różnych miastach litewskich i walki niezmordowanej z fanatykami, Gordou otrzymał w r. 1872 posadę sekretarza gminy w Petersburgu i nowo-utworzonego towarzystwa do szerzenia oświaty wśród żydów rosyjskich. Ale tu, pod zarzutem uczeŝnictwa w spisku politycznym, dostał się w r. 1879 do więzienia, które było jego ruiną materyalną i fizyczną. Odzyskawszy wolność, został współredaktorem dziennika „Hamelic”, lecz trawiony chorobą, wkrótce potem zakończył życie. Rzuciwszy się w wir walki z obskurantyzmem żydowskim, którą prowadził wierszem i prozą, po hebrajsku i po rosyjsku, Gordon, po ukazie o uwłaszczeniu w r. 1863 napisał silny wiersz z okrzykiem „Zbudź się, mój ludu” (*Hakica Ami*): Oto próbka:

„Powstań, mój ludu! dokąd będziesz drzemał? patrz, noc pierzchła, słońce już świeci dokoła. Od 20 wieków ileż zmian, ile murów rozbitych! Czyż nie jesteśmy w Europie oświeconej?... Zbudź się, mój ludu! ten kraj, Eden prawdziwy, będzie tobie otwarty, jego synowie przyjmą cię za brata. Oddaj się tylko z zaufaniem nauce i służbie publicznej!...

Oddany całą duszą walce z wrogami światła, Gordon ucieka się i do satyry ostrej, gryzącej, byle zmusić opornych do pójscia za duchem czasu. W poemacie historycznym *Bein Szinei Arajoth* („Między zębami lwów”) z czasów wojen żydowsko-rzymskich, dysząc pogardą i nienawiścią dla Rzymian, chłoszcze zarazem i rabinów, którzy nie umieli kierować ludem.

Ostatni poemat historyczny „Król Sedecyasz

w więzieniu“ pochodzi z doby, w której sceptycyzm poety wzmocnił się jeszcze i uderza już nie w rabinizm, lecz w same zasady judaizmu proroków. Wobec tego, że prorok głosił zwierzchnictwo głoski i prawa, paraliżującego działalność wojowników (w Sobotę), czyż „naród marzycielów i wizjonerów mógł się ostać choć przez dzień jeden”? Skoro zaś prawo zabiło naród i fatalność okrutna ciąży nad ludem Księgi, to czyż nie lepiej wyzwolić jednostki z kajdan wiary, wyswobodzić masy od formalistyk religijnych, które mu drogę zagradzają?... Jakoż tej idei właśnie poświęcił Gordon resztę życia. W poczty, poświęconej redaktorowi „Jutrzenki“ (*Haszahar*), w chwili wyjścia tego przeglądu Gordon pisze:

„Niegdyś i jam opiewał miłość, rozkosze, przyjaźń, dni uroczyste, wolność i nadzieję. Struny mej liry drżały wzruszeniem... I oto wypływa „Jutrzenka”, nastrajam swą harfę, żeby powitać zorzę poranku. Niestety, jam już nie ten sam, ja już śpiewać nie umiem. Złe sny zakłóciły spokój mych nocy! Ukazały mi one mój lud twarzą w twarz. Ukazały mi go w całym poniżeniu, i jego rany niezgłębione. Ukazały mi niesprawiedliwość, źródło klęsk wszelkich. Widziałem jego prowodyrów zbłąkanych i mistrzów, którzy go oszukali. Serce moje krwawi się bólem. Struny mej liry dźwięczą już tylko żałami. Odtąd już nie śpiewam radości, ani pociechy; nie spodziewam się światła i nie oczekuję wolności. Śpiewam dni ponure, przepowiadam niewolę wieki i upodlenie bez końca. A struny mej liry tryskają łzami na ruinę ludu mojego. Odtąd poezja moja czarna, jak kruk, usta me pełne złorzeczeń i skarg. Ona jęczy, stając się echem ruiny Horebu. Ona wyrzuca okrzyki przeciw złym pasterzom, przeciw ludowi ciemnemu”.

W szeregu utworów satyrycznych, bajek i listów Gordon odsłania nędze moralne, które toczą społeczeństwo żydowskie krajów słowiańskich. Jest to — pisze Sluscz — najdokładniejszy i najbardziej odczuty opis realistyczny tego dziwnego, nieprawdopodobnego środowiska, które jednak istnieje i urąga wszystkiemu. Gordon zstąpił aż do wnętrza

tych sumień, poznał ich tajniki najskrytsze i od-
tworzył żywcem obyczaję szczególne tego społeczeń-
stwa kopalnego, wykazując hańbę przewodników lu-
du bezbożnych a przewrotnych. Położenie kobiety
żydowskiej, tak smutne w ghetto, przedstawił Gor-
don w poemacie „Kropka nad i” (*Koco szel jod*):

„O ty, niewiasto żydowska, któż zna tve życie? Nie-
znana przychodzisz na świat i nieznana oddalasz się z nie-
go. Tve troski, radości, nadzieje i pragnienia rodzą się
w tobie i zamierają wraz z tobą... Wszystkie dobra ziem-
skie, rozkosze i uciechy były skierowane dla córek innych
narodów. Życie żydówki jest tylko niewolą i udręcze-
niem wiekuistym. Ty poczynasz, rodzisz, karmisz, odsta-
wiasz dziecko od piersi, gotujesz i wędzisz przed czasem.
A jednak masz serce wrażliwe, jesteś piękną, łagodną i ro-
zumną. Lecz prawo nieubłagane poniża ciebie wobec tve-
go małżonka! Wdzięki tve—wadą, dary—potępieniem; czy-
niąc wszystko najlepiej, jesteś tylko kurą do wychowywania
piskląt... — Roślina boska ginie w pustyni, nie ujrzawszy
światła! Zanim otrzymała wykształcenie i uprawę ducha,
już jest żoną i nawet matką. Zanim nauczyła się być córką
swoich rodziców—jest małżonką i matką swych dzieci.
Naręczona! Czyż przynajmniej znasz tego, którego tobie
przeznaczono? Czy go kochasz? Czyś go tylko widziała? Ko-
chać? — nieszczęśliwa! Czy nie wiesz, że miłość jest zabro-
niona sercu Żydówki? Na 40 dni przed twem urodzeniem
twój los był zdecydowany. Nakryj swą głowę, obetnij splo-
ty. I pocóż patrzeć na tego, który stoi przy twoim boku?
Czy kulawy, czy ślepy, młody, czy stary?... Mniejsza o to!
Wszak nie ty wybierasz, lecz rodzice tvoi; przechodzisz
z ręki do ręki, jak towar. Takie są dzieje każdej kobiety
żydowskiej, więc taka jest i historia pięknej Bath Szuy”.

Jakoż Gordon opowiada smutne dzieje tej bo-
haterki, obdarzonej wszystkimi przymiotami, a nie-
szczęśliwej, bo sprzedanej mężowi głupiemu i obrzy-
dliwemu, jako towar. Taką samą dolę niewiasty
żydowskiej opisuje poeta w innym utworze *Asaka*
Derispak („O drobnostkę”), piorunując na rabinów
za ich wykład tekstów „ciasny i bezmyśny”.

„Czyż nie jesteśmy niewolnikami, jak w Egipcie?
Skrępowano nas łańcuchami niedorzeczności, linami głupstw

i wszelakich przesądów. Zaiste, obcy już nas nie gnębią; gnębiciele nasi wychodzą z pośród nas samych. Nasze ręce już nie związane; ale nasze duchy—w kajdanach“.

W ostatnim z poematów satyrycznych p. t. „Dwaj Józefowie b. Simon” autor maluje z realizmem potężnym łotrowstwa kahałów, które nie cofają się nawet przed zbrodnią, byle zgnębić przeci-



Leon Gordon.

wnika oświeconego. Autor opisuje z całą dokładnością brudy i zgniliznę żydowskiego miasteczka i leżącą wśród niego synagogę, a następnie przedstawia ten brud moralny i tę zarazę, która się gnieździ w izbie kahału, będącej kuźnią „niesprawiedliwości, zbrodni i przedajności bezwstydney”. Kahał prowadzi rejestr służby wojskowej i wydaje paszporty,

więc miasteczko jest na jego łasce. „Tu świętoszkowie ghetta, wykonywając swą władzę złowrogą, odzierają wdowy, niszczą sieroty, a nieszczęślików, dążących do światła, oddają do wojska w zastępstwie synów bogaczy”. W poezji p. t.: „Trzoda Boga“ Gordon tak pisze:

„Pytacie, czem my jesteśmy? Odpowiem: ani narodem, ani gminą religijną. Jesteśmy trzodą świętą Jehowy, dla której cała ziemia—ołtarzem. Wstępujemy na niego jako ofiary całopalne, wysyłane przez innych, lub jako ofiary, *skrępowane przepisami naszych własnych rabinów*. Trzoda na pełnej pustyni, gdzie owce są pożerane nieustannie przez wilków. Krzyczymy napróżno, płacemy daremnie. Jesteśmy zamknięci pustynią ze wszystkich stron. Ziemia miedziana, niebo—ze sżiżu. Zaiste, my nie stanowimy trzody zwyczajnej. My przeżywamy wszystkie hekatomby. Lecz czy tak będzie zawsze?”

Ideja syonizmu nie była obojętna Gordonowi, ale ten poeta głęboki twierdził słusznie, że przede wszystkim powinno nastąpić wyzwolenie religijne, zanim będzie można pomyśleć o wskrzeszeniu państwa żydowskiego. Pod koniec życia Gordon, trawiony coraz bardziej sceptycyzmem, napisał taki testament dla ghetta: „Czem jest—wistocie—cały nasz naród i jego literatura? Obalonym olbrzymem, który się tarza po ziemi. Cała ziemia jest jego grobem, a księgi—jego—to epitaphium na pogrzebowym pomniku Izraela”. Stronę satyryczną ujawnił Gordon i w swoich „Bajeczkach dla dużych dzieci”, i w powieściach obyczajowych, które jednak nie stoją na wyżynie jego poezyj.

Najniezależniejszym ogniskiem propagandy humanizmu, który domagał się z Gordonem zniesienia wszelkich religijnych obostrzeń, ciążących na ludzie, i reformy radykalnej nauczania wyznaniowego, nauki rzemiosł, techniki i rolnictwa—były Brody w Galicyi, zkąd promienie tej propagandy sięgały do Rosyi. *Abraham Krochmal*, syn filozofa, w swych ar-

tykułach, drukowanych w *Hachaluc'u* lwowskim, domagając się reform radykalnych w judaizmie, odmawiał nawet Biblii charakteru boskiego. Ale reakcja przeciw „próżnej ideologii prasy i literatury hebrajskiej” już się budzić zaczęła. W roku 1867 *Abraham Kowner*, cięty polemista, w swem piśmie *Cheker Dabar* („Słowo krytyki”) uderza gwałtownie na prasę i na pisarzy hebrajskich, że zamiast zajmować się potrzebami życia rzeczywistego, bawią się kwiatami retorycznymi. Ostatni z humaistów literackich, *Mojżesz Leib Lilienblum* z Kowna, już w swym pierwszym artykule *Orhoth Hatabmud* („Drogi Talmudu”) domaga się reform religijnych i zniesienia formalistyki, przygniatającej życie codzienne. Ogłoszony za heretyka (*Apikoros*) i sromotnie prześladowany przez fanatyków, musiał wyjechać do Odesy, a cierpienia swoje opisał później obszernie w autobiografii *Hatoth Neurim* (Grzechy młodości“). Oto wyjątek:

„Pytacie mnie, kim jestem i jakie me imię? A więc jestem istotą żyjącą, wcale nie Jobem, który nigdy nie istniał. Nie jestem również jednym z liczby umarłych, wskrzeszonych przez proroka Ezechiela, bo i to także bajka; lecz jam jeden z tych *trupów żyjących* Talmudu babilońskiego, zbudzonych do życia przez nową literaturę hebrajską, także umarłą i bezsilną wobec śmierci, z której nie wskrzesza”.

Autor pod wpływem ciężkich kolei życia zaczął wątpić o wszystkim: i o możliwości przystosowania kiedykolwiek religii żydowskiej do życia i o dobrych skutkach *Haskali*, której przedstawiciele w Odessie wydali mu się nadto egoistyczni i oddani utylitaryzmowi najgrubszemu i o potrzebie i celowości wskrzeszenia literatury hebrajskiej. Ta ostatnia wątpliwość *Lilienbauma* znalazła swój wyraz i w jego pamflecie wierszem *Kehal Refaim* („Związek umarłych”), pod którymi przedstawia dzienniki i przeglądy hebrajskie.

Konserwatystów litewskich bronił *Michał Pines*,

który w swej książce, wydanej w Moguncyi r 1872 p. t. *Jalde Ruhi* („Porody mego ducha”) orzeka się przy judaizmie tradycyjnym, broni przepisów talmudycznych i wierzy w odrodzenie Izraela na podstawie przepowiedni proroków. — Syntezę tych dwu kierunków skrajnych przedstawia głośny pisarz *Perez Smoleński*, urodzony w r. 1842 pod Mohilowem.

Syn biednych rodziców, Perez, nie poprzestając na zdobytej w gnieździe rodzinnem wiedzy biblijno-talmudycznej, udał się pieszo w 12 r. życia do Szklowa, żeby w „jeszywie” tamtejszej uzupełnić swe wykształcenie. Gdy jednakże wskutek zasmakowania w *haskali*, był odepchnięty i przez *Misnagdim* t. j. przez purytanów i przez chasydów, powędrował aż do Odessy, gdzie przebył długie lata pracy i wysiłków. — Wyuczwszy się języków nowożytnych i zerwawszy stanowczo z praktykami religijnymi, bez zrywania jednak z judaizmem, Smoleński, niezadowolony z odeskich *maskilim*, wyjechał najprzód do Pragi, potem do Wiednia, a wreszcie do Paryża i do Londynu. Chcąc zgłębić i cywilizację europejską i judaizm zachodni, Perez wszedł w stosunki z rabinami, z uczonymi i znakomitściami żydowskiemi, a dostrzegłszy odwrotną stronę i swobody i reform religijnych — uległ rozczarowaniu. Oburzony obojętnością Żydów nowożytnych na wszystko, co było drogie jego sercu, Perez postanowił uderzyć w tych nowych „pogan”, przyrzekając w pierwszym zeszycie swej „Jutrzenki”, wydanej w Wiedniu, „demaskować zarówno bigotów i świętoszków, którzy się kryją pod płaszczem prawdy, jak i hipokrytów oświeconych, którzy siłują słowami miódopłynem odwrócić synów Izraela od dziedzictwa przodków”. — Walka z obskurantyzmem średniowiecznym i walka z indyferentyzmem nowożytnym — oto cel Smoleńskiego, któremu służyć miała odtąd „Jutrzenka”, przeznaczona wyłącznie dla pisarzy oryginalnych.

„Zapewne — pisał Smoleński w jednym z artykułów swoich — trzeba, żeby naród żydowski był podobny do innych narodów, żeby dążył do światła nauki i żeby był wierny krajowi, w którym mieszka. Ale, jak wszystkie inne narody, nie powinien wstydzić się swego pochodzenia i przeczyć nadziei, że kiedyś skończy się jego wygnanie. Umiejmy, jak inni, cenić swój język, chwałę naszego ludu. Nie potrzebujemy się wstydzić języka, którym mówili nasi prorocy, a przodkowie nasi modlili się i płakali, gdy krew ich płynęła... Kto się wyrzeka hebrajszczyzny — jest wrogiem swojego ludu.”

W *Am Olam* („Lud wieczny”), która to praca, wydana w Wiedniu, a uchodząca za arcydzieło, stała się „podstawą ruchu emancypacyjno-narodowego,” występuje autor jako myśliciel oryginalny i jako poeta natchniony; jest humanistą i patriotą zarazem. Smoleński usiłuje wykazać, że nacjonalizm prawdziwy nie sprzeciwia się wcale urzeczywistnieniu ostatecznemu powszechnego braterstwa. Uznając, że przeszłość historyczna stanowi istotną część bytu narodowego, autor uważa jednak za konieczność, jeszcze bardziej naglącą dla każdego narodu, posiadanie ideału teraźniejszego i narodowych nadziei na przyszłość lepszą. Podtrzymywany przez judaizm ideał mesyjaniczny jest wistocie rzeczy *tylko nadzieją odrodzenia narodowego*. Na nieszczęście — podług autora — niedowiarkowie nowożytni przeczą temu ideałowi, a ortodoksi otaczają go zawsze ciemnościami. Opierając się na historyi i na znajomości judaizmu, Smoleński dowodzi, że religia żydowska nie jest skałą nieruchomą, ale raczej doktryną etyczną i filozoficzną, która podlega rozwojowi nieustannemu, zmieniając swą postać zgodnie z epoką i środowiskiem. Będąc kwintesencją żydowskiego gieniaszu narodowego, jest ona przystępna dla wszystkich, a nie stanowi bynajmniej dziedzictwa dogmatycznego kasty kapłańskiej. Z tego też względu Smoleński odrzuca dogmatyzm religijny Meldelsohna, który, odmawiając charakteru ewolucyjnego judaizmowi, chciał go ograniczyć do praw

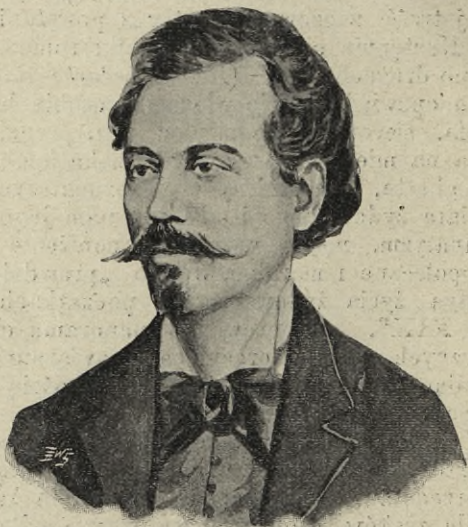
rabinicznych. Nie zgadza się też autor z reformatorami najnowszymi, dowodząc, że lubo reformy religijne są konieczne, ale muszą one wypłynąć, w sposób naturalny, z serca ludu, mającego wiarę, i odpowiadać modyfikacyom społecznym.

Romanse realistyczne Smoleńskiego zajmują pierwsze miejsce w nowożytnej literaturze hebrajskiej. Działalność w tym kierunku rozpoczął Smoleński w r. 1868 od noweli *Haumge* („Nagroda”), do której treść zaczerpnął autor z powstania polskiego. Następnie ogłosił swój wielki romans p. t. „Tułacz po drogach życia” (*Hatoch bedarke Hahajim*), w którym opowiada koleje własne w osobie bohatera Jozefa, sieroty. Młodzieniec ten, przechodząc z miejsca na miejsce po wszystkich zakątkach i kryjówkach ghetta, uczestniczy w najrozmaitszych scenach świata żydowskiego i odsłania nam jego zabo-bony, fanatyzm, nędze wszelakie, poniżenie materialne, społeczne i moralne. Jestto „prawdziwa encyklopedia życia żydowskiego w początkach 2 połowy w. XIX”, „nieporównana panorama obrazów realistycznych, niezbyt organicznie powiązanych, ale odtwarzających rzeczywistość z dokładnością najzupełniejszą”.

W romansie „Pogrzeb Osła” (*Keburath Hamor*), „który należy do najlepiej opracowanych”, autor przedstawia obraz epoki panowania kahałów, które dla zysków osobistych wcale w środkach nieprzebierały. W *Gemul Jeszarim* („Nagroda Sprawiedliwych”) autor przedstawia udział młodzieży żydowskiej w powstaniu polskiem i niewdzięczność (tak!) Polaków, która dowodzi, że Żydzi, nie mogą spodziewać się czegokolwiek od obcych, powinni liczyć tylko na własne siły. W książce pod tyt. „Wielkość i ruina” zebrał Smoleński drobne nowele, a w *Hajerusza* („Dziedzictwo”), 3 — tomowym, ale najsłabszym romansie swoim, przedstawia życie Żydów odeskich i rumuńskich. Osta-

tnia nowelka tego autora, *Nakam Brith* („Zemsta święta”), jest już całkiem syonistyczna.

Wogóle romanse Smoleńskiego stanowią raczej szereg malowideł obyczajowych, dokumentów społecznych i pism poświęconych propagandzie, niż dzieła sztuki. „Akcya chaotyczna, rozwlekłość, sztuczne rozwiązania wypadków, naiwność we wszystkim, co się odnosi do życia nowożytnego, dydak-



Perez Smoleński.

tyzm przesadny i styl ciężki — oto wady główne” romansów tego autora, które jednakże wywierały przez lat 18 wpływ „nieporównany” (*sans pareille*) na czytelników. „Jutrzenka” Smoleńskiego, zamknięta wkrótce po śmierci autora w r. 1885, była za jego życia ogniskiem żarliwej propagandy odrodzenia narodowego, w której brali udział najznakomitsi pisarze żydowscy owej doby. Do najlepszych

współpracowników „Jutrzenki” należał nowelista galicyjski *M. D. Brandstaetter*, malarz obyczajów hasydów galicyjskich, satyryk i jedyny humorysta epoki. Jego lepsze nowele: „Doktór Alpasi”, „Morduchai Kisowicz” i inne były tłómaczone na język rosyjski i niemiecki. Nie brakło też oryginalnych prac hebrajskich w dziedzinie historii, filozofii, matematyki, astronomii, chemii, fizyki i t. d. Mnożyły się też hebrajskie pisma peryodyczne różnych kierunków.

Lata 1881 i 1882 stanowią zwrot stanowczy w historii Żydów, którzy wobec wzrastania antysemityzmu, podnieśli nakoniec otwarcie ukochany od wieków sztandar syonizmu, dążącego do założenia państwa żydowskiego w Palestynie. Ten ideał, równie piękny, jak trudny do urzeczywistnienia, stawał się coraz popularniejszym, a hasło: *Beth Jakob Lechu wenechu* („Domu Jakóba, wstań, idźmy tam”) rozbrzmiewa odtąd coraz częściej. Dr. Pinsker, uczonego lekarz z Odessy, w swej broszurze pod tyt. „Autoemancypacya” przekonywa, że zaraza antysemiticka będzie tak długo chorobą chroniczną, nieuleczalną, dopóki Żydzi będą na wygnaniu i wskutek tego jedynym rozwiązaniem kwestyi jest narodowe odrodzenie Żydów w Palestynie. Wpływ prasy hebrajskiej stawał się coraz silniejszy. Gdy w r. 1885 *M. N. Sokotów*, wykształcony po europejsku redaktor „Hacefiry”, podjął w Warszawie wydawnictwo wielkiego zbioru literackiego p. t. *Haassif* („Zbieracz”) powodzenie tego przedsięwzięcia było ogromne. Powstała też i prasa polityczna, która przyczyniła się bardzo do szerzenia cywilizacji i syonizmu. Nie mając miejsca na wyliczenie wszystkich organów prasy i wszystkich pisarzy hebrajskich najnowszej doby, powiemy tylko, że, podług *Slouschz'a*, literatura hebrajska w państwie rosyjskiem zajmuje trzecie z kolei miejsce po rosyjskiej i polskiej, a dodać trzeba, że setki wydawnictw hebrajskich puszczają

w świat corocznie: Palestyna, Austria i Ameryka. A nie mniej bujnie rozwija się i literatura *żargonowa*. Pierwotnie mieliśmy zamiar przedstawić czytelnikom i obraz piśmiennictwa żargonowego, które jest bardzo ciekawe, jak o tem publiczność nasza przekonać się mogła z przekładów Klemensa Junoszy i pseudonima w „Bibliotece dzieł wyborowych”. Po dojrzałym jednak namyśle postanowiliśmy odłożyć tę pracę na później, t. j. do czasu, gdy będzie i więcej przekładów i więcej opracowań krytycznych, dotychczas bowiem jedno tylko dzieło angielskie Wienera ogarnia dosyć pobieżnie całokształt literatury żargonowej. Zresztą literatura żargonowa, jako powstała w narzeczu niemieckim, nie należy do piśmiennictwa hebrajskiego i z tej głównie przyczyny trzeba ją traktować oddzielnie.

Z tegoż samego powodu musieliśmy pominąć takie znakomitości żydowskie, jak: *L. Zunz* (1794 — 1886), *J. M. Jost* (1793 — 1860), *S. Munk* (1802 — 1867), *A. Geiger* (1810 — 1874), *M. Steinschneider* (ur. 1816), *Z. Frankel* (1801—1875), *H. Grätz* i wielu innych uczonych, którzy stworzyli historię judaizmu, albowiem ci autorowie pisali swe dzieła w języku niemieckim.

K O N I E C.

Ź r ó d ł a.

Przy pisaniu tej „Historji Literatury Żydowskiej“ autor korzystał z dzieł następujących:

F. Buhl Geographie des alten Palästina. Freiburg 1896 300 str. z planem Jerozolimy i kartą Palestyny. Autor przedstawił Palestynę dzisiejszą i historyczną. Książka gruntowna, ale dość chaotyczna.

G. A. Smith The historical Geography of the holy Land London 1901, str. 713 z 6 mapami 8-e wydanie. Dzieło źródłowe, wyczerpujące i gruntowne.

W. Gesenius Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautsch Leipzig 1889. Jestto jedna z najgruntowniejszych i najpopularniejszych gramatyk (str. 548), jak świadczy 25-e wydanie z roku powyższego.

B. Manassewitsch Die Kunst die hebräische Sprache durch Selbstunterricht schnell und leicht zu lernen. Wien-Leipzig. Jestto rzecz napisana metodą Ahna, ale bez transkrypcji wyrazów hebrajskich, co utrudnia naukę początkującym.

F. Buhl. Wyborny artykuł o języku hebrajskim w Real Encyclopädie für protest. Theol. Leipzig 1899 t. VII.

S. Szenhak Gramatyka języka hebrajskiego Część I Warszawa 1901. Praca jasna i opatrzona ćwiczeniami.

Th Nöldecke Die semitischen Sprachen Lipsk 1899. Wyborna charakterystyka języków semickich (str. 76).

H. L. Strack Häbreische Grammatik Karlsruhe 1885. Książka niewielka (151 str.), ale dość jasna, a zaopatrzona w bogatą bibliografię i chrestomatję.

M. Ph Berger Histoire de l'écriture dans l'antiquité Paryż 1891. Mówiliśmy już o tem cennem dziele w tomach poprzednich.

Ed. König *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur* Lipsk 1900. Dzieło (str. 420) bardzo specjalne i trudne do strawienia, ale nadzwyczaj gruntowne i wyczerpujące.

W. S. C. Boscaven. „La Bible et les monuments, trad: par C. de Faye” z 24 fotografiami. Paryż 1900. Książka to gruntowna i bardzo pouczająca (str. 180).

F. Delitzsch. „Babel und Bibel.” Lipsk 1902. Broszura ta (str. 52 z 50 ilustracjami), napisana na podstawie źródeł asyryjskich, ma ciągle rozgłos olbrzymi i wywołała całą literaturę broszurową, nie pozbawianą silnych ataków na autora

E. Schrader. „Die Keilinschriften und das alte Testament,” 3 wydanie. Berlin 1903. Wydanie to, bardzo rozszerzone przez asyriologów Dr H. Zimmerna i D. H. Winklera (str. 680 z mapą), jest dziełem bardzo uczonem i ciekawem, ale ciężko napisanem i nie wolnem od hipotez zbyt ryzykownych.

J. Halevy. „La correspondance d’Amenophis III et d’Amenophis IV” Paryż 1899. Jestto przekład słynnych listów klinowych z Amarna (str. 680), opatrzone wstępem (str. 52), streszczającym te listy.

C. Niebuhr. „Die Amarna-Zeit.” Lipsk 1899. Jestto rozbiór listów poprzednich. Broszura.

Dr H. Zimmern „Biblische und babylonische Urgeschichte.” Lipsk 1901. Jestto rozbiór porównawczy podań babilońskich i biblijnych.

A. H. Sayce. The „higher criticism” und the verdict of the monuments.” London 1901 (str 575) Mówiliśmy w tekście o tem dziele.

L. Bayles Paton. „The early history of Syria and Palestine.” New York 1901. Wyborną tę książkę (str. 302 z mapami) omawialiśmy w tekście.

„*Pismo Święte*, Starego i N. Testamentu,” przekład X. J. Wujka. Warszawa 1893.

H. Brugsch-Bey „L’exode et les monuments égyptiennes.” Lipsk 1875. Mówiliśmy w tekście o tej broszurze.

G. H. Bateson Wright. „Was Israel ever in Egypt?” Londyn 1895. Mówiliśmy w tekście o tej ciekawej książce, złożonej z 409 paragrafów (str. 376), z których każdy wyjaśnia inną kwestję

A. H. Sayce. „Patriarchal Palestine.” Londyn 1895. Autor wielce uczony, ale za często przeżuwa sam siebie.

Dr. I Goldzieher. Der Mythos bei den Hebräern Lipsk 1876.” Dzieło ciężkie i już przestarzałe.

S. Munk. „Palestine.” Paryż 1881. Jestto bardzo gruntowna, choć już przestarzała, jeografia, historia i archeologia hebrajska (str. 704) zakończona zniszczeniem Jerozolimy

przez Tytusa i krótkim zarysem dalszych losów Palestyny. Obfitość wielka ilustracyj, z których część przejeśliśmy do naszego dzieła

Dr. G. Weber. „Das Volk Israel in der alttestamentlicher Zeit.“ Lipsk 1867. Autor kończy powrotem Żydów z wygnania i rzutem oka na literaturę biblijną. Książka sucha i już przestarzała (str. 460).

Dr. G. Holtzmann. „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokr. und neutest. Literatur Leipzig 1867 Książka obszerna (810 str.) i poważna.

R. Kittel. „Geschichte der Hebräer Gotta 1888 — 92 w 2 częściach, z których 1-sza (str. 281) podaje źródła, i historię Izraela do śmierci Jozuego, 2-a zaś (str. 344) źródła i dzieje do niewoli babilońskiej. Autor, stojąc na gruncie nauki poważnej i licząc się z badaniami najnowszymi, daleki jest od krytycyzmu szkół radykalnych. Rzecz źródłowa, wykład gruntowny, metoda ściśle naukowa.

Dr. S. Bäck. „Die Geschichte des jüdischen Volkes und seine Litteratur vom babilonischen Exile bis auf die Gegenwart.“ Frankfurt 1894. Do dzieła (str. 546)₄ dołączył autor „dodatek wyjątków z literatury żydowskiej“ (str. 104) Książkę tę przerobił i rozszerzył w dziele słowiańskim:

S. M. Dubnow. Jewrejskaja istoria w 2 t. Odessa 1897—7. Wykład bardzo jasny, systematyczny i przedmiowy.

A. Klostermann. „Geschichte des Volkes Israel.“ Monachium 1896. Książka (str. 268) źródłowa i samodzielna, ale wyjątkowo niedołączna pod względem formy.

H. Guthe. „Geschichte des Volkes Israel.“ Lipsk 1899. Jest to „Zarys,“ ale bardzo gruntowny i źródłowy (str. 326). Autor kończy na powstaniu Bar Kocheby.

H. Winkler. „Geschichte Israels in Einzeldarstellungen w 2 cz. Lipsk 1895—1900. Praca ta, którą autor kończy na Salomonie (str. 126 i 300), jest dość chaotyczna a bardzo radykalna.

C. H. Cornill. „Geschichte des Volkes Israel.“ Chicago 1898. Jest to pięknie napisana, bez żadnych cytów, książka popularna (str. 326). Zakończona zniszczeniem 1 świątyni.

B. Piepenbring. „Histoire du peuple d'Israël.“ Paryż 1898. Rzecz tę (str. 730) bardzo gruntowną, opartą wyłącznie na źródłach, a doprowadzoną do Antyocho Epifanesa, napisał autor jasno i z talentem, uwzględniając szeroko i pomniki literackie.

J. Sime. „The kingdom of all-Israel“. Londyn, 1883. Książka obszerna (str. 621), poważna, a poświęcona tylko Dawidowi i Salomonowi, z uwzględnieniem literatury i kultu.

F. Archinard „Israel et ses voisins asiatiques“. Gene-

va, 1890. Książkę tę, napisaną ze smakiem francuskim, cytowaliśmy w tekście.

Dr A. Berliner. „Geschichte der Juden in Rom”. Frankfurt, 1893, w 2 t., 2-gi w 2 częściach, razem str. 482—kilka ilustracyj, z których 2 przejęliśmy. Autor opiera się przeważnie na źródłach żydowskich.

T. Reinach. „Histoire des Israelites”. Paryż, 1901. Autor przedstawia krótko i popularnie dzieje Żydów od upadku ich państwa, aż do czasów dzisiejszych. Cytowaliśmy często tę książkę, (str. -15).

D. B. Stade. „Die Entstehung des Volkes Israels”. Giessen, 1899. Broszurę tę omawialiśmy w tekście.

C. F. Kent. „A History of the Jewish people”. Londyn 1901. Wyborną tę książkę, (str. 330), która ogarnia okres babiloński, perski i grecki, cytowaliśmy często. Dalszy ciąg, również poważny i soczysty, napisał:

J. S. Riggs. „A. history of the Jewish people”. Londyn, 1901, o Makabeuszach i okresie rzymskim.

K. H. Palmer. „A history of the Jewish nation”. Londyn, 1900. Książka popularna z lichemi ilustracjami (str. 312) doprowadza historię Żydów do chwili obecnej.

H. Graetz. „Volksthümliche Geschichte der Juden”. Lipsk, w 3 t. Dzieło to, cieszące się sławą europejską, cytowaliśmy niejednokrotnie.

E. Stapffer. „La Palestine au temps de Jesus Christ”. Paryż, 1892. Rzecz źródłowa i bardzo poważna (str 531).

D. E. Schürer. „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi”. 3 tomy. Lipsk (1898—1091). Autor, oprócz historyi, uwzględnia szeroko życie wewnętrzne i literaturę, a podaje przy każdym rozdziale bibliografię wyczerpującą. Z tej pracy znakomitej, klasycznej, korzystaliśmy bardzo dużo.

J. Derenbourg. „Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine”. Paryż, 1867. Pod tym tytułem ogólnym wydał autor tylko część 1-ą o dziejach Palestyny od Cyrusa do Adryana (str. 484). Tę książkę źródłową cytowaliśmy.

Amador de los Rios. „Etudes historiques, politiques et litteraires sur les Juifs d'Espagne trad. par Magnabal”. Paryż, 1861. Cytowaliśmy kilkakrotnie to dzieło (str. 608).

F. D. Sauley. „Histoire d'Herode”. Paris, 1867. Obszerną tę monografię (387) cytowaliśmy w tekście

T. Czacki. „Historia o Żydach i Karaitach”. Kraków, 1860 r.

A. Kraushar. „Historia Żydów w Polsce”. Warszawa, 1865—6,—2 t.

W. A. Maciejowski. „Żydzi w Polsce, na Rusi i Litwie”. Warszawa, 1878.

H. Sternberg. „Geschichte der Juden in Polen”. Lipsk, 1878 r.

H. Nusbaum. „Historia Żydów, której t. V-ty Żydzi w Polsce.” Warszawa, 1890.

W. Smoleński. „Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII w.” Warszawa 1876.

S. Spinner. „Etwas über den Stand der Cultur bei den Juden in Polen im XVI J. Mamy tylko zeszyt pierwszy, cytowany w tekście.

Dr. J. Perles. „Geschichte der Juden in Posen“ (Monatschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judenthums von Z. Frankel, roczniki 1864 i 5).

Dr. J. Caro. „Geschichte der Juden in Lemberg” 1894.

Dr. M. Gumpłowicz. „Prawodawstwo polskie względem Żydów, Kraków 1867.

Dr. W. M. Lebercht de Wette. „Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die Bibel alten und neuen Testaments” Berlin 1829—30 w 2 częściach, z których 1-a (str. 463) stanowi wstęp do St. Test, 2-a (375) do nowego. Znaczenie tej książki i następnych omówiliśmy w tekście.

Dr. F. Tuch. „Comentar über die Genesis Halle 1875.”

A. Kucnen. „Histoire critique des livres de l'ancien Testament” trad. par Pierson Paryż t. I, 1868, a 2-i 1879.

F. Bleek. „Einleitung in das Alte Testament Berlin 1886.

E. Reuss. „Die Geschichte der heiligen Schriften” A. Testaments. Brunzswig 1890. Duża (str. 780) i b. gruntowna księga, którą cytowaliśmy w tekście.

W. R. Smith. „Das alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung, uebertr von Dr. J. W. Rothstein. Gruntownę tę pracę, złożoną z XII odczytów (str. 447) cytowaliśmy nie jednokrotnie

S. K. Driver. „Einleitung in die Litteratur des alten Testaments, uebers. von Rothstein” Berlin, 1896 Książka to źródłowa, wyczerpująca i znakomicie napisana (str. 618).

J. Wellhausen. „Prolegomena zur Geschichte Israels” Berlin 1899. Streściliśmy szeroko tę słynną książkę.

C. H. Cornill. „Einleitung in das alte Testament” Lipsk, 1896. Rzecz jasna, gruntowna i bardzo treściwa (str. 359). Autor uwzględnia także Apobryfy i pseudoepigrafy.

Dr. H. Holzinger. „Einleitung in den Hexateuch” Lipsk 1883. Dzieło to bardzo specjalne (str. 511). Korzystaliśmy głównie z historyi krytyki biblijnej, którą autor przedstawia wyczerpująco.

A. Westphal. „Les sources du pentateuque” w 2 tom. Paryż (1888—92) Był to nasz główny przewodnik w historyi krytyki biblijnej.

Dr. G. Wildeboer. „Die Entstehung des alttest. Kanons” Gotha 1891. Cytowaliśmy tę rozprawę uczoną (str. 154).

E. Hitzig „Vorlesungen ueber biblische Theologie und messianische Weissagnngen des A. Test. Karlsruhe 1880”
Książka tak najeżona cytatami, że czytanie jej męka.

Ch. Piepenbring „Theologie de l'ancien Testament”,
Paryż 1886. Książka źródłowa, wykład jasny (str. 315).

A. Dillmann „Handbuch der alttest. Theologie” Lipsk
1895. Dzieło bardzo poważne i umiarkowane w krytycyzmie

R. Smend „Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte
Lipsk 1893”. Dzieło gruntowne, ale pisane bez talentu.

A. Duff „The theology and ethics of the Hebrews
Londyn 1902”. Książka mało oryginalna.

E. Kautzsch. „Abriss der Geschichte des alttestamen-
tlichen Schriftthums”. Leipzig, 1897. Cytowaliśmy tę książkę
niejednokrotnie (str. 220).

B. Duhm. „Die Theologie der Propheten”. Bonn,
1875. Cytowaliśmy w tekście (str. 324).

M. Lazarus. „Der prophet Jeremias”. Wrocław, 1894.
Rzecz chaotyczna i mało oryginalna (str. 104).

A. H. Sayce. „The life and times of Isaiah”. Lon-
dyn, 1896. Jestto właściwie tło historyczne dla Izajasza.

J. Meinhold. „Jesaja und seine Zeit”. Freiburg,
1898. Także głównie tło historyczne (str. 46).

Dr. D. H. Müller. „Die propheten in ihrer ursprüng-
lichen Form, Wien 1896. Autor włącza pisma proroków
w zwrotki.

C. H. Cornill „Der israelitische Prophetismus“, Stras-
burg 1900. 5 odczytów, ślicznie napisanych (str. 184).

Dr. F. Walter. „Die Propheten in ihren socialen
Beruf“. Freiburg 1900. Cytowaliśmy często.

Dr. Benzinger. „Hebräische Archäologie”, Lipsk 1894.
Cytowaliśmy często tę książkę wyborną.

J. Koeberle. „Natur und Geist nach der Auffassung
des Alten Testament“, Monachium 1901. Jestto bardzo ciekawa
psychologia historii (str. 297).

Dr. W. Ebstein „Die Medicin in alten Testament”,
Stuttgart 1901. Cytowaliśmy tę książkę (str. 184).

D. F. Buhl. „Die socialen Verhältnisse der Israeli-
ten”, Berlin 1899. Rzecz popularna i gruntowna (str. 130).

E. Day. „The social life of the Hebrews”, Londyn
1901. Przeważnie kompilacja, ale poważna (str. 255).

A. Bertholet „Die Stellung der Israeliten und der
Juden zu den Fremden”. Lipsk 1896 Książka b. grunto-
wna i źródłowa.

C. Bader „La femme biblique“, Paryż 1873. Książ-
ka już przestarzała (str. 471)

A. Revel. „Letteratura ebraica“, Medyolan 1888 w 2
tomikach. Podręcznik mały, ale dobry—kończy na kodek-
sie kapłańskim

H. Ewald. „Allgemeines über die hebräische Dichtung“, Göttinga 1866. Swego czasu dzieło głośne, a i dzisiaj ma wartość (528).

Dr. C. Ehrt. „Versuch einer Darstellung der hebr. Poesie nach Beschaffenheit ihrer Stoffe, Drezno 1865. Rozprawa poważna.

E. Meier. „Die form der hebr. Poesie“, Tübingen 1853. Autor uwzględnia głównie metrykę.

T. Nöldecke. „Die alttestamentliche Literatur“, Lipsk 1868. Rzecz wartościowa.

Dr. M. Schultze. „Geschichte der alt-ebräischen Literatur“, Toruń 1870. Książka miernej wartości (str. 204).

A. Werfer. „Die Poesie der Bibel“, Tybinga 1875. Autor grupuje utwory treściowo. Książka warta przeczytania (str. 337).

Dr. J. Cyłkow. „Psalmy Dawida“, Warszawa 1883.

H. Merkel. „Ueber das alt-testamentliche Buch der Klagelieder“, Halle 1889. Cytowaliśmy tę rozprawę.

E. Kautzsch. „Die Poesie und die poetischen Bücher des A. Testaments“, Lipsk 1902. Cytowaliśmy tę wyborną rozprawę.

E. Meyer. „Die Entstehung des Judenthums“, Halle 1896. Wyborną tę książkę cytowaliśmy w tekście.

T. K. Cheyne. „Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, übers. von H. Stocks“, Giessen 1899. Cytowaliśmy tę pracę niepospolitą (str. 262).

E. Kautzsch. „Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments“, Freiburg 1898-9. Jestto cytowany przez nas zbiór wybornych przekładów z gruntownymi przedmowami. 2 duże tomy.

Jesus fils de Sira. „Ecclesiastique... trad par J. Levi“. Paryż 2 części.—Cytowaliśmy ten przykład.

T. Philippi. „Das Buch Henoch“ Sztutgard 1868. Mówiliśmy o tej książce.

Dr. J. Freudenthal. „Aleksander Polihistor“. Wrocław 1875. Cytowaliśmy to dzieło gruntowne (str. 238).

P. Chasles. „L. Antiquité“. Paryż 1876. Jest tu cytowana przez nas rozprawa o Józefie Flawiuszu (od str. 275 do 344).

H. Kottel. „Das sechste Buch des bellum judaicum“ Berlin 1886. Cytowaliśmy wyjątek z tego przekładu.

P. Grünbaum. „Die Priestergesetze bei Flavius Josephus“. Halle 1887. Rozprawa doktorska.

B. Ritter. „Philo und die Halacha“. Lipsk 1879. Cytowaliśmy tę rozprawę.

E. Herriot. „Philon le juif“. Paryż 1898. Było to nasze główne źródło do charakterystyki Filona (str. 366).

C. G. Montefiore. „Florilegium Philonis, rozprawa

w *The Quarterly Review*". (Vol. VII Londyn 1894) Cytowaliśmy tę ciekawą pracę.

M. Nicolas. „Des doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne". Paryż 1860. Książka poważna.

D. W. Bousset. „Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter". Berlin 1903. Wyborną tę książkę cytowaliśmy często (str. 512). Krytykę tej pracy, napisaną z talentem i znajomością przedmiotu, ale zbyt namiętną, wydał.

F. Perles. „Boussets Religion i t. d. kritisch untersucht". Berlin 1893 str. 133.

Talmud jerozolimski w przekładzie francuskim Schwaba. (Paryż 1888) w 11 tomach, babiloński w przekładzie Goldschmidta (Berlin 1897) dotychczas 3 tomy i Talmud bez Gemary a z Toseftą w przekładzie rosyjskim N. Perefkawicza, który to przekład wychodzi w Petersburgu od r. 1894 (dotychczas 4 tomy) przytaczaliśmy w tekście.

Dr. W. Bacher. „Die Agada der babylonischen Amoräer". Strasburg 1878. Cytowana w tekście (str. 151).

Dr. W. Bacher. „Die Agada der palestinensischen Amoräer 3 tomy". Strasburg 1892 — 1899. Cytowaliśmy to dzieło niezmiernie pracowite i gruntowne.

Dr. Bacher. „Die Agada der Tannaiten". Strasburg 2 tomy. Dzieło cytowane.

Dr. A. Wünsche. „Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen ins deutsche übertragen Zürich 1880. Cytowaliśmy z tego przekładu.

J. A. Eisenmenger. „Untdecktes Judenthum". Königsberg 1711. 2 wielkie tomy (str. 1016 i 1111). Mówiliśmy w tekście o tem słynnem dziele. Ten sam charakter antytalmudyczny mają następne książki.

A. Rölling. „Der Talmudjude Münster 1877; Talmudische Weissheit (Dr. Justus). Paderborn 1884 i Judenspiegel Paderborn 1892.

Dr. J. M. Rabinowicz. „Législation criminelle du Talmud. Paryż 1876 i Legislation civile du Talmud. Paryż 1880". Cytowaliśmy te prace.

Dr. E. Schreiber. „Der Talmud vom Standpunkte des modernen Judenthums". Berlin 1881. Mówiliśmy o niej w tekście.

Dr. F. Weber. „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften" Lipsk 1897. Korzystaliśmy dużo z tej pracy źródłowej (str. 427).

S. R. Hirsch. „Ueber die Beziehung des Talmud zum Judenthum". Frankfurt 1884. Cytowaliśmy tego fanatyka i talmudystę

Dr. S. Bernfeld. „Sein Wesen, seine Bedeutung und

- seine Geschichte". Berlin 1900. Mówiliśmy w tekście (str.120).
- E. Dejcz.* „Talmud” przekład Landaua. Petersburg 1891. Cytowaliśmy tę rozprawę, (str. 133).
- B. Fischer.* „Bibel und Talmud”. Lipsk 1881. Jestto przekład wyjątków z obu tych ksiąg, (str. 300).
- H. L. Strack.* „Einleitung in der Talmud“. Lipsk 1900 Cytowaliśmy tę książkę klasyczną (str. 136).
- S. Kristeller.* „Pirke Aboth”. Berlin 1890. Jestto wyborny przekład tej księgi.
- M. Ehrentheil.* „Der Geist des Talmud“ Peszt.1887. Książka mało krytyczna.
- A. Wünsche.* „Der Talmud“. Zurych 1879. Krótka rozpoawa z przekładem wyjątków.
- T. Kramstück.* „Talmud”. Warszawa 1869. Rozprawka popularna.
- Dr. E. Bischoff.* „Kritische Geschichte der Talmud Übersetzungen”. Frankfurt 1899. Praca gruntowna, (str.109).
- Dr. E. Schreiber.* „Die Selbstkritik der Juden” Lipsk. Korzystaliśmy dużo z tej ciekawej książki (str. 167).
- Pereferk-wicz.* „Talmud”. Petersburg 1897. Wyborna praca, którą cytowaliśmy w tekście.
- Dr. L. B. S.* „Talmud i jewo kritiki”. Astrachan 1898. Omawialiśmy tę książkę, (str. 138).
- Mirowozrenie talmulistor.* Petersburg 1876, 3 tomy. Jestto przekład mnóstwa sentencyj talmudycznych.
- Dr. J. Bergel.* „Die Medicin der Talmudisten”. Lipsk 1885. Cytowaliśmy tę rozprawę (str. 88).
- Dr. L. Lewysohn.* „Die Zoologie des Talmuds”. Frankfurt 1858. Mówiliśmy w tekście o tej książce (str. 400).
- Dr. B. Zuckermann.* „Das mathematische im Talmud”. Breslau 1878. Cytowaliśmy tę rozprawę.
- J. Stern.* „Die Frau im Talmud”. Berlin 1879.
- Nahida Remy.* „Das jüdische Weib”. Lipsk (str. 328). Mówiliśmy o tej książce.
- J. Simon.* „L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens juifs”. Lipsk 1879. Cytowana w tekście.
- B. Strassburger.* „Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten Sztutgard. Cytowaliśmy tę książkę, (str. 310).
- Dr. M. Güdemann.* „Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch—arabischen Periode”. Wien 1873. Praca gruntowna.
- L. M. Lewisohn.* „Geschichte und System des jüdischen Kalenderwesens”. Lipsk 1856. Omawialiśmy tą pracę.
- T. W. Davies.* „Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their neighbours”. Londyn. Mówiliśmy o tej gruntownej rozprawie (str. 130).
- Dr. P. Scholtz.* „Götzendienst und Zauberwesen bei

den alten Hebräern". Regensburg 1877. Praca obszerna (str. 482) i źródłowa.

Dr. L. Blau. „Das altjüdische Zauberwesen". Strassburg 1898. Rzecz źródłowa str. 167.

A. Schwarz. „Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur". Karlsruhe 1901. Praca b. specyjalna.

A. Nager. „Die religions-Philosophie des Talmud", Lipsk 1864. Licha praca.

Dr. A. Wünsche. „Der Midrasch Kohelet", Lipsk 1880. Przekład z przedmową.

Dr. J. Winter i A. Wünsche. „Geschichte des jüdisch hellenitischen und talmudischen Litteratur", Berlin 1894-96. Jestto wielkie dzieło zbiorowe w 3 dużych tomach (str. 696, 796 i 922), ogarniające całokształt powyższej literatury w rozprawach różnych uczonych i z bardzo szeroką antologią. Dzieło to, nie wolne od braków i błędów, oddało nam wielkie usługi.

G. Karpeles. „Geschichte der jüdischen Litteratur", Berlin 1886, 2 tomy. Autor przedstawił popularnie całą literaturę w 6 okresach (str. 1 72). To samo dzieło w skróceniu wydali J. Bloch i E. Levy, Paryż 1901.

Dr. M. Brunschweiger. „Geschichte der Juden und ihrer Literatur in den romanischen Staaten", Würzburg 1865. Słaba ta praca ogarnia okres od 700 do 1200 r.

Dr. A. Geiger. „Das Judentum und seine Geschichte", Wrocław 1865. Historya wewnętrzna do wieku 12. Dalszy ciąg pod tymże tytułem wyszedł w r. 1871 w 10 odczytach do XVI. Rzecz popularna.

Dr. Zunz. „Die gottesdienstliche Vorträge der Juden", Frankfurt 1892. Szereg b. g. untownych rozpraw z dziedziny starożytności, krytyki bibl., historyi, literatury i religii (str. 516).

Dr. Zunz. „Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie", Berlin 1865. Dzieło źródłowe, przeładowane głoskami hebrajskimi i bardzo suche str. 666).

D. W. Bacher. „Leben und Werke des Abulwalid Merwan ibn Ganach", Peszt 1865. Dzieło gruntowne.

M. Steinschneider. „Die arabische Literatur der Juden", Frankfurt 1902. Jestto właściwie bibliografia. Tego samego autora „Literatura hebrajska" w Encykl. Erscha i Grubera, ma jeszcze dziś swoją wartość.

Fh. Luzzato. „Notice sur Abou Jousouf Hasdai Ibn Schaprouit", Paryż 1850. Cytowaliśmy tę rozprawę

K. J. Fürstenthal. „Räbbinische Antologie", Wrocław 1834. Jestto zbiór opowiadań, przysłów, sentencyj w oryginalne z przekładem (str. 384).

L. Duker. „Räbbinische Blumenlese", Lipsk 1844. Dzieło podobne treścią do poprzedniego (str. 333).

Moise Schuhl. „Sentences et Proverbes du Talmud et du Mrdrasch, suivis du traité d'Aboth“, Paryż 1878.

Dr. J. Guttmann. „Die Religionsphilosophie des Saadia“, Getynga 1882. Praca gruntowna, ale ściśle analityczna.

W. Bacher. „Abraham Ibn Esra Gramatiker“, Strassburg 1882. Monografia gruntowna (str. 192),

F. Friedländer, „Essays on the writings of A. ibn Esra“, London 1877, Autor rozbiera kosmogonię, antropologię, teologię i komentarze tego pisarza (str. 252).

S. Munk. „Mélanges de Philosophie juive et arabe“, Paryż 1859. O filozofii Żydów w ogólności, a o Gabirolu w szczególności (str. 532).

Dr. J. Guttmann. „Die Pphilosophie des S. ibn Gabirol“, Gethynga 1889. Cytowaliśmy tę gruntowną pracę.
A. Geiger. „Salomo Gabirol und seine Dichtungen“, Lipsk 1867. Sporo tu wyjątków w przekładzie wierszem.

Dr. R. Seyerlen. „Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft“, Lipsk. Jestto właściwie rozprawka o Gabirolu.

Ibn Gabirol. „La fuente de la vida, trad: por. „F. de Castro y Fernandez“, Madryt. Przekład „Źródła życia“.

D. Kaufmann. „Studien über Salomon ibn Gabirol“, Peszt 1899. Praca sumienna, ale ciężko pisana.

J. Guttmann. „Die religionsphilosophie des A. ibn Dau aus Toledo“, Getynga 1879. Cytowaliśmy tę książkę.

D. Kaufman „Die Theologie des Bachija ibn Pachuda“. Rozprawa gruntowna.

Dr. S. Poznański „Mose B. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla Lisk 1895“. Praca gruntowna i źródłowa (str. 199).

Dr. S. Poznański „Tannum Yeruschalmi et son commentaire sur le livre de Jonas“ Paryż 1900. Cytowaliśmy tę pracę uczoną.

Dr. J. Fürst „Geschichte des Karäerthums“ Lipsk 1862—(5), w dwu częściach. Dzisiejsza krytyka obniża wartość tego dzieła.

Ahron ben Elia's aus Nikomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie, erläutert von F. Delitzsch“ Lipsk 1841. Jest to oryginał z przedmową Afendopola, którą cytowaliśmy.

Dr. S. Poznański „Anan et ses écrits“ gruntowna rozprawa w Revue des études juives z r. 1902.

B. Ryssel „Karäer“ w Realencycl. für prot. Theologie X, 1901.

A. J. Harkawi „Istoryczeskie Oczerki Karaimstwa“, dwie broszury, Petersburg 1907 i 1902. Praca oparta na źródłach odkrytych przez autora.

Dr. D. Kaufmann „Jehuda Halevi. Versuch einer charakteristik” Wroclaw 1877. Jest to odczyt o tym pisarzu.

A. Kraushar „A. J. Hellewi jego życie i pisma.”

A. J. Hallewi „Das Buch Al-Chazari, uebers. von H. Hirschfeld. Przekład z przedmową.

Majmonides „Le guide des égarés, trad. par S. Munk” Paryż 1856—1866 3 tomy z oryginałem.

A. Geiger „Moses ben Majmon” Rosenberg przeważnie życiorys.

I. Münz „Die Religionsphilosophie des Maimonides I Th.” Berlin 188. Cytowaliśmy tę rozprawę.

M. Wolff „Mose ben Maimuns. 8 Capitel.” Lipsk 1863. Jest to przekład t. ż. „8-u rozdziałów”.

Dawid Yellin and Izrael Abraham „Maimonides” Londyn 1903. Cytowaliśmy tę rozprawę i wzięliśmy z niej 2 ilustracye.

Dr. W. Bacher „Die Bibilexegese M. Maimunis” Strassburg, 1897. Rozprawa gruntowna, ale sucha.

J. Weil „Philosophie religieuse de Levi ben Gerson” Paryż, 1668. Wykład gruntowny i jasny (str. 273).

A. Jellinek „Auswahl kabalistischer Mystik” 1-y Heft” Leipzig, 1853, 4 krótkie rozprawki o kabalistach przed Zoharem.

A. Frank „La Kabbale” Paryż 1892. Mówiliśmy w tekście o tem dziele.

Papus „La Kabale” Paryż 1892. Mówiliśmy o niej.

S. L. Mac Gregor Mathers „Kabala denudata, the kabalah Unveild”. Londyn Przekład 3 traktatów Zohara z przedmową cytowaną w tekście.

S. Carppe „Etude sur les origines et la nature du Zohar” 1901. Był to nasz główny przewodnik przy rozbiórce kabały (str. 664).

I Abrahams „Jewish life in the middle Ages” London, 1896. Ciekawe dzieło o życiu wewnętrznem Żydów.

Dr. M. Joel „Beiträge zur Geschichte der Philosophie” Wroclaw 1876, 2 tomy rozpraw o Majmonidesie, Gersonidesie, Gabirolu, Crescasie, Spinozie i Mendelsohnie.

A. Aall „Geschichte der Logosidée in der griechischen Philosophie” Lipsk 1896. Cytowaliśmy to dzieło (str. 250).

Dr. J. T. Spiegler „Geschichte der Pphilosophie des Judenthums” Lipsk. Praca zbyt powierzchowna.

S. Heller „Die echten hebr. Melodien” ubbers., Trier 1893. Antologia poezyj przeważnie Gabirola i Hallewiego z przedmową D. Kaufmanna.

A. Sutzbach „Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen” Frankfurt, 1903. Jest to mała antologia wierszeń i prozą.

S. Aben Verga „Das Buch Schevet Jehuda uebers. von

Dr. M. Wiener" Hannover, 1856. Cytowaliśmy wyjątek z tego przekładu.

A. Geiger „Leon da Modena" Wrocław 1856. Krótka rozprawa o tym wyjątkowym rabinie, którego opracował szerzej:

Dr. S. Stern „Der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud im XVII J." Wrocław, 1902. Książka to bardzo ciekawa. Autor wypowiada naprzód własne poglądy na Talmud a następnie tłumaczy „Głos głupca“.

Dr. S. Stern. „Geschichte des Judenthums von Mendelsohn bis auf die neuere Zeit“, Wrocław 1870. Autor w 16 rozdziałach ogarnia emancypacyjną epokę Żydów w Niemczech“. Książka to bez pretensyi do uczoności.

H. Ritter. „Geschichte der jüdischen Reformation w 3 częściach“ (1858 - 1865). Autor mówi o Mendelsohnie i Lessyngu, o Friedlenderze i o Holdheimie. Wykład nie dość jasny.

J. Abrahams. „Chapters on jewish literature“, Philadelphia 1899. W tym tomie o 275 str. dał autor 25 szkiców o różnych pisarzach do Mendelsohna włącznie.

Max Weissberg. „Die neuhebräische Aufklärungs-literatur in Galizien“, Lipsk 1898. Książka ciekawa.

Nahoum Slouschz. „La renaissance de la littérature hébraïque“, Paryż 1903. Streściliśmy tę wyborną książkę w tekście.

G. Perrot i (h. Chipiez „History of Art in Sardinia, Judaea, Syria and Asia Minor, transl. by J. Gonino“, Londyn 1890. Znane dzieło klasyczne.

Spis rozdziałów.

	Str.
I. Saboreim. Literatura midraszowa: Mechilta, Sifra, Sifre, Midrasz Tanhuma, Midrasz Szemuel, Midrasz Tehillim. Małe Midraszim. Traktaty moralne. Jalkut Szimeoni	5— 27
II. Położenie Żydów pod panowaniem bizantyjskim i arabskim. Gaonat. Rady pedagogiczne i Synhedryony. Literatura gaoniczna i Karaizm. Anan ben Dawid i najwybitniejsi uczeni karaiccy. Religia karaicka	27— 63
III. Rzut oka na dzieje Żydów średniowiecznych w Polsce.	64— 82
IV. Stanowisko i działalność Żydów w krajach mahometzańskich. Massora i najznakomitsi pisarze żydowscy na polu językoznawstwa hebrajskiego	82—101
V. Saadia, jako twórca egzegezy biblijnej, zwanej „peszat i filozofii religijnej. Najwybitniejsi przedstawiciele Peszatu . . .	102—121
VI. Filozofia: Bachia b. Józef ibn Pakuda; Salomon ibn Gabirol; Józef ibn Zadik; Jehuda ben S. Hallewi; Abraham ibn Dawid	121—160
VII. Literatura rabiniczna w Hiszpanii	161—203
VIII. Erzegeci, Halachiści, Tosafiści i filozofowie religijni do początków w. XVI	203—229
IX. Literatura mistyczna. Kabała, „Zohar”. . . .	229—270
X. Stan Żydów europejskich w czasach nowożytnych	270—289
XI. Poezya. Kodeksy halachiczne, Moralistyka. Diejopisarstwo. Podróże	289—316
XII. Reformacya judaizmu. Mendelsohn. Odrodzenie literatury nowo-hebrajskiej. . .	316—352

Ważniejsze omyłki druku

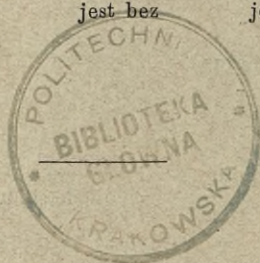
w części II t. I.

<i>Str.</i>	<i>wiersz:</i>	<i>jest:</i>	<i>powinno być:</i>
180	13 od dołu	87	8
186	9 " "	były	bywają
187	6 " góry	Vette	Wette
199	15 " dołu	21	2
200	5 " góry	11, XX	1—XXII
204	11 " "	błogosławił	złorzeczył
204	10 " dołu	Zohar	Sofar
206	2 " "	Zoharowi	Sofarowi
207	8 " góry	Zohara	Sofara
220	12 " dołu	z którym	w którym
220	13 " "	wamiast	zamiast
256	14 " góry	Sakkaia	Jochanana
"	24 " "	"	"
"	29 " "	"	"
269	8 " dołu	kenicheta	keniszta
273	13 " góry	chaliach tsibur	szaliach-sibbur

w części I t. II.

15	Ilustracya	wywrócona		
155	5 " dołu	nad	przed	
168	4 " "	b. Akibie	R. Akibie	
"	23 " "	Ikara	Jekara	
170	2 " góry	tendencye	sentencye	
177	10 " "	Uszaja	Oszaja	
180	14 " "	Napcha	Napcha	
181	12 od dołu	i Lakisz	i Resz Lakisz	
184	13 " "	Guna	Huna	
194	18 " góry	oker chorim	oker-harim	
196	19 " "	Chuni-Mari	Huna Mar	
215	2 " "	Chittin	Gittin	
219	7 " "	Judajim	Jadajim	
"	16 " dołu	Zuchermandel	Zuckermandel	

Str.	wiersz:	jest:	powinno być:
228	6 od dołu	Wolff	Weber
229	3 " góry	Citsith	cicith
"	4 " "	Mesusa	Mezusa
250	2 " "	Chanina	Meira
255	7 " dołu	Rafa	Rabha
260	12 " "	newela	nebela
261	2 " "	żyjący	gnijący
"	21 " "	tewel	tebel
273	1+ " "	Bornfeld	Bernfeld
280	11 " góry	karą	korą
282	10 " dołu	żydowskiego	nie żydowskiego
284	12 i 13 " góry	nie tylko opo- wiadać tembar- dziej nie nale- żało lecz i za- pisywać	ani opowiadać ani tembardziej nie należało za- pisywać
290	3 " dołu	wydobyć	wydobywa
292	12 " "	stanowisku	stosunku
295	3 " góry	Noah	Noah Manheimer
"	4 " "	w Mannheimie	w Wiedniu
"	10 " "	Klei	Kley
298	14 " "	jest bez	jest



8-86

S. 61





POLITECHNIKA KRAKOWSKA

Biblioteka Politechniki Krakowskiej



I-301706

Biblioteka Politechniki Krakowskiej



I-301701

Kdn. 524. 13. IX 54

Biblioteka Politechniki Krakowskiej



100000308171

Biblioteka Politechniki Krakowskiej



100000296986