

NEGATYWNY OBRAZ ŻYDÓW W STAROŻYTNOŚCI KLASYCZNEJ I JEGO UWARUNKOWANIA

I. STAN BADAŃ

Historia XX w. zaważyła na tym, że niemal wszystkie współczesne rozważania nad postrzeganiem Żydów w świecie starożytnym, a zwłaszcza nad wrogością wobec nich, zostały uwikłane w spór o źródła i skutki nowoczesnego antysemityzmu (różnorako definiowanego).¹ Z jednej strony owocuje to znaczną ilością prac badawczych na ten temat, z drugiej jednak strony grozi nieadekwatnym pojmowaniem charakteru i skali odzwierciedlonych w źródłach postaw i zachowań. Trzeba także stwierdzić, że w ocenie stosunku Greków i Rzymian do Żydów panuje w świecie naukowym dość daleko posunięta różnica zdań, zwłaszcza jeśli idzie o ocenę zasięgu niechętnych i wrogich Żydom postaw, a także ich charakteru i wpływu na epoki późniejsze. Nie sposób w tym miejscu przedstawić w całości stanu badań, poniższe głosy należą jednak do najbardziej reprezentatywnych i najwięcej ważących we współczesnej debacie. Należy zwrócić szczególną uwagę zwłaszcza na różnice w stosowanej przez autorów terminologii.

Zdaniem teoretyka antysemityzmu Gavina Langmuira:

klasyczny pogański antyjudajizm nie był ani powszechny, ani jednolity. W państwie rzymskim występował sprzeciw wobec żydowskiego ekskluzywizmu i specyficznych obyczajów, opacznie zresztą pojmowanych. Dodatkowo, na wschodzie występowała głęboka wrogość pomiędzy różnymi grupami powodowana gwałtownymi konfliktami natury militarnej, politycznej i ekonomicznej. Żadna z tych przesłanek nie skłaniała jednak Rzymian do prześladowań Żydów bądź degradacji ich społecznego statusu. (...) Ponieważ charakter pogańskiego antyjudajizmu leżał w klasycznej

¹ W dostępnych na rynku polskim syntezach dotyczących dziejów antysemityzmu z reguły występują rozdziały poświęcone antysemityzmowi antycznemu, nie są one jednak niczym więcej, jak luźnym wyborem cytatów, bez opracowania teoretycznego i zarysowania kontekstu: E. Zollner, *Historia antysemityzmu*, przeł. B. Bochenek, Kraków 2010, s. 37-63; L. Poliakov, *Historia antysemityzmu*, t. 1: *Epoka wiary*, przeł. A. Rasińska-Bóbr, P. Hedemann, Kraków 2008, s. 5-17; F. de Fontette, *Historia antysemityzmu*, przeł. M. i M. Mendychowscy, Wrocław 1992, s.17-25.

politeistycznej kulturze, nie mógł zostać przeniesiony do chrześcijaństwa w znaczącym stopniu.²

Langmuir w stosunku do pogańskiej postawy wobec Żydów w ogóle nie używa określenia antysemityzm. W jego koncepcji termin ten został zastrzeżony dla przekonań i działań opartych na zupełnie fałszywych, generalizujących przesłankach, w których brak jakiegokolwiek rdzenia prawdy, a takie, jego zdaniem, nie występowały w klasycznej starożytności. Zdaniem Langmuira przejście od antyjudajizmu do antysemityzmu dokonało się dopiero w XII-XIII wieku.³

Również umiarkowany w swych poglądach Louis H. Feldman, bazując na miarodajnym korpusie źródłowym Menahema Sterna,⁴ oblicza, że zdecydowana większość wzmianek na temat Żydów i judaizmu w literaturze klasycznej ma charakter neutralny (390, tj. 61%), podczas gdy wzmianki o zabarwieniu wrogim (140, tj. 22%) bądź przychylnym (111, tj. 17%) stanowią zdecydowaną mniejszość.⁵ Przy innej okazji zaznacza, że choć „antyczny antysemityzm osiągał znaczące rozmiary i był rozpowszechniony, stanowił jednak część zróżnicowanej i złożonej rzeczywistości”.⁶ Rozróżnia on antysemityzm „państwowy”, który niemal nie występował, antysemityzm ludowy, jego zdaniem powszechny wśród mas w imperium rzymskim, oraz poglądy elity intelektualnej, w dużej mierze przychylnie Żydom. Niechęć do Żydów wśród szerokich mas była, jego zdaniem, powodowana znaczącymi sukcesami w zdobywaniu prozelitów i dążeniami do zdobywania i poszerzania praw oraz przywilejów obywatelskich.⁷

Podobnie wyważone stanowisko zajął John Gager, który ponadto wyróżnia w stosunkach świata grecko-rzymskiego do Żydów kilka okresów. Stwierdza, że

² G. I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Los Angeles 1996, s. 57. Specyfikę antyjudajizmu pogańskiego widzi Langmuir, choć szerzej tego zagadnienia nie wyklada, w rezerwie przedstawicieli kultury klasycznej wobec żydowskich zwyczajów, przy czym owe zwyczaje, jako idąca z zewnątrz alternatywa wobec własnej kultury, nie były postrzegane jako poważne zagrożenie własnej tożsamości. Chrześcijaństwo i judaizm natomiast, konkurowały ze sobą jako wzajemnie wykluczające się alternatywy.

³ Tamże, s. 60-61.

⁴ M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1-2, Jerusalem 1974, 1980. Przywołując cytaty z literatury klasycznej dotyczące Żydów i judaizmu, również i my odsyłamy do korpusu Sterna, podając numer fragmentu.

⁵ L.H. Feldman, *Pro-Jewish Intimations in Tacitus' Account of Jewish Origins*, w: tenże, *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 378, przyp. 5. Cyfry te ulegają u Feldmana pewnym wahaniom: *Anti-Semitism in the Ancient World*, w: *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism*, ed. D. Berger, Philadelphia 1997 (pierwsze wydanie 1986), s. 30: 59% neutralne, 23% nieprzychylnie, 18% przychylnie. Wartość poznawcza tego typu obliczeń nie jest wielka, pokazują one jednak dobrze wyważone poglądy tego badacza.

⁶ L.H. Feldman, *Anti-Semitism in the Ancient World...*, s. 15.

⁷ Tamże, s. 26.

dopiero w momencie wybuchu konfliktu Żydów z Seleukidami neutralne stwierdzenia o żydowskim elitaryzmie zostały użyte jako punkt wyjścia dla retoryki antysemitycznej.⁸ Antysemityzm narodził się więc w warunkach oczywistego konfliktu militarnego, a oczernianie wroga było i pozostaje zwykłym i szeroko stosowanym środkiem propagandy wojennej. Przeważającą tendencją było jednak życzliwe lub neutralne zainteresowanie religią i zwyczajami, a pewne ukształtowane wówczas wzorce były żywe przez cały okres pogańskiego antyku.⁹ Obraz Żydów zmienił się na bardziej negatywny w drugiej połowie I wieku n.e., na co nałożyła się wojna 66-70 roku n.e. i żydowski prozelityzm.¹⁰ Gager odrzuca przekonanie, że antysemityzm wniknął do chrześcijaństwa za sprawą konwertytów, którzy jakoby zachowali właściwą światu grecko-rzymskiemu niechęć do Żydów. Istnienie takiej powszechnej niechęci nie da się bowiem, jego zdaniem, wykazać.¹¹

Skrajny w swych poglądach jest z kolei Peter Schäfer, który we wpływowej pracy o znamienym tytule *Judeophobia* uznaje pewne wystąpienia antyżydowskie w antyku za antysemityczne, jako kryterium biorąc świadomą demonizacją grupy zewnętrznej, jaką byli Żydzi. Istotą owej demoniczności miała być rzekoma żydowska nienawiść do ludzkości.¹² Schäfer uznaje, że tego typu postawa pojawiła się już w świecie grecko-rzymskim, a niewykluczone, że jeszcze w przedgreckim Egipcie.¹³ Zdaniem Schäfera niechęć Rzymian do Żydów nie da się także porównać z ich pogardą dla innych ludów, ponieważ o ile inni barbarzyńcy byli po prostu dzikusami, którzy niekiedy postępują haniebnie i są godni pogardy, to tylko Żydzi byli postrzegani jako zagrożenie dla porządku społeczno-politycznego.¹⁴ To radykalne stanowisko, mimo znaczącego autorytetu badacza, wydaje się obecnie mniej wpływowe niż wspomniane wyżej ujęcia, wskazujące na typowość i umiarkowany charakter poglądów i postaw wobec Żydów w starożytności klasycznej.

⁸ J.G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York–Oxford 1985, s. 40.

⁹ Tamże, s. 43.

¹⁰ Tamże, s. 59.

¹¹ Tamże, s. 112.

¹² P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge–London 1998, s. 206: Właśnie tego typu, jak to określa autor: „Conscious perversion of the ‘truth’, the phobic mystification of the outgroup” odróżnia postawę antysemityczną od antyżydowskiej („Anti-Semitic” from the „anti-Jewish”). O ile w wypadku propagandy Seleukidów czy postawy Greków aleksandryjskich możemy mówić o antysemityzmie, to postawę Rzymian określa Schäfer jako judeofobię – mieszaninę strachu i nienawiści (tamże, s. 210).

¹³ Tamże, s. 208.

¹⁴ Tamże, s. 210.

II. UWAGI OGÓLNE I STAN ŹRÓDEŁ

Już na samym wstępie należy powiedzieć, że krytyka judaizmu idąca ze strony przedstawicieli klasycznej kultury pogańskiej nie ma nic wspólnego z antysemityzmem pojmowanym w sposób nowoczesny, z kluczowym dla niego pojęciem rasy, jako stałego i niezależnego od indywidualnych wyborów kryterium przypisania danych cech i zachowań do pewnego zbioru osób.¹⁵ Starożytność nie wypracowała zresztą w ogóle koncepcji niższości opartej na cechach fizycznych o charakterze rasowym.¹⁶ Dla wyróżnienia Żydów, jako że nie stanowili oni wspólnoty politycznej o charakterze *polis*, która regulowałaby prawnie kwestie swego obywatelstwa, w ogóle brakowało jednoznacznych kryteriów. Żydzi nie odznacжали się ani wyglądem, ani ubiorem, ani językiem, imieniem czy zawodem. Nawet obrzezanie nie było wyłącznie żydowskim obyczajem.¹⁷ Trzeba jednak zgodzić się, że istniały pewne, nieprecyzyjne, wyznaczniki określania żydowskości, pojmowanej jako kompleks religijno-obyczajowy.¹⁸ Żydostwo właśnie jako kwestię decyzji pojmuje Epiktet:

Nie widzisz, w jaki sposób ktoś jest nazywany Żydem, ktoś Syryjczykiem, a ktoś Egipcjaninem? (...) Kiedy stanie się tym, który został z własnej woli zanurzony, wówczas jest faktycznie Żydem i nazywa się Żydem.¹⁹

¹⁵ J.N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden 1975, s. 36-39, postuluje zaprzestanie używania w ogóle terminu „rasa” w przekładach z języków antycznych.

¹⁶ Widać to szczególnie w braku uprzedzeń związanych z kolorem skóry: F.M. Snowden, *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Massachussets 1970, s. 169-195. Zwróćmy uwagę jednak na istnienie również przeciwnego stanowiska: B.H. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2006, s. 503-516. W skrócie, Isaac postuluje istnienie u Greków i Rzymian koncepcji niezmiennej dziedzicznej natury uwarunkowanej warunkami klimatycznymi, co nazywa proto-rasizmem i odróżnia od stereotypu. Jednocześnie w obrębie proto-rasizmu (i stereotypu) wydziela ksenofobię, skierowaną przeciwko obcym narodom, wynikłą z postawy imperialistycznej (np. Ateny w IV w. p.n.e.) i nienawiść etniczną, występującą w społeczeństwach narodowo zróżnicowanych, wynikłą z podziałów społecznych (np. Rzym, I w. n.e.). Zwraca także uwagę, że poglądy proto-rasistowskie nie muszą być wcale bardziej radykalne niż stereotypy i w starożytności nie muszą łączyć się z przemocą.

¹⁷ J. Ciecieląg, *Kogo uważano za Żyda w starożytności?*, „Studia Judaica” 8: 1995 nr 1-2, s. 35-52.

¹⁸ J.N. Sevenster, dz. cyt., s. 56: „community of faith and morals”.

¹⁹ Epictetus, apud, Arrianus, *Dissertationes*, II, 9, 20 (Stern 254). Przekład własny na podstawie: *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, Leipzig 1916 (wersja zdigitalizowana w *Thesaurus Linguae Graecae*; dalej TLG). Por.: Cassius Dio, *Historia Romana* XXXVII, 17, 1 (Stern 406), gdzie autor stwierdza, że bycie Żydem to nie kwestia pochodzenia, ale obyczaju.

Bycia Żydem nie wiązano natomiast zupełnie z pochodzeniem etnicznym jako takim. Wspomniany w trzeciej Księdze Machabejskiej żydowski apostata, Dozyteusz, syn Drimylosa,²⁰ jest przez badaczy identyfikowany powszechnie jako kapłan kultu Aleksandra i Ptolemeusza znany z papirusowego *dossier*, w którym jednak nigdy nie jest wspomniana jego żydowska przeszłość.²¹ Tylko dzięki Józefowi Flawiuszowi wiemy, że Żydem był Tyberiusz Aleksander, syn alabarchy Aleksandra, który z kolei był bratem filozofa Filona z Aleksandrii.²² Kiedy Tacyt (ok. 55 - ok. 120 n.e.) – pisząc pochlebnie i używając określenia „znakomity ekwita rzymski (*inlustris eques Romanus*)” – czy Juwenalis (ok. 60 - ok. 130 n.e.) – pisząc szyderczo – wspominają go, żaden z nich nie zaznacza, że był żydowskiego pochodzenia.²³ Ponieważ Drimylos i Tyberiusz Aleksander porzucili religię i zwyczaj żydowski, przestali być identyfikowani przez swe rzymsko-helleńskie otoczenie jako Żydzi.²⁴ Pokazuje to ogólną tendencję do wiązania pełni człowieczeństwa – *humanitas* – z hellenizacją i romanizacją.²⁵

Próbując zrozumieć sposób, w jaki Żydzi zostali sportretowani przez Greków i Rzymian, musimy zdawać sobie sprawę z kilku uwarunkowań związanych z charakterem i kontekstem powstania posiadanych przez nas źródeł²⁶:

- Zachowany korpus tekstów powstałych w kręgu klasycznej kultury pogańskiej i odnoszących się w jakikolwiek sposób do Żydów, nie może być traktowany jako reprezentatywny. Nie zachowała się do naszych czasów żadna z antycznych monografii poświęconych Żydom.²⁷ Najlepsze co mamy, to dość obszernie i dobrze zachowane ekskursy etnograficzne o Żydach, włączone do większych dzieł (Hekatajos z Abdery, Strabon – zaleźny prawdopodobnie od Posejdoniusza

²⁰ 3 Mch 1, 3.

²¹ Na temat tej postaci patrz: *Corpus Papyrorum Judaicarum* (dalej CPJ), t. I, oprac. V. Tchirikover, A. Fuks, Cambridge, Massachusetts 1957, s. 230-236 (tam również dossier Dozyteusza).

²² Josephus, *Antiquitates* XX, 100-103.

²³ Tacitus, *Annales* XV 28 (Stern 292); wspomina go również w *Historiae* I 11; II 74. 79 (Stern 273, 277, 279); Juvenalis, *Saturae* I 129-131 (Stern 295).

²⁴ L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World, Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, New York 1993, s. 81 zauważa, że z tekstu Józefa wynika jedynie to, że Tyberiusz Aleksander nie przestrzegał żydowskiego prawa, nie zaś, że przyjął religię pogańską, stąd nie można go uważać za apostatę. Służba w rzymskim wojsku i administracji wymagała jednak określonych praktyk kulturowych, stąd traktowanie Tyberiusza Aleksandra jako apostaty, którym został może i niejako „przy okazji” swej kariery, wydaje się uzasadnione.

²⁵ J.P.V.D. Balson, *Romans and Aliens*, London 1979, s. 63.

²⁶ Zagadnienie to podejmuje L.H. Feldman, *Reflections on Jews in Graeco-Roman Literature*, „Journal for the Study of Pseudepigraphy” 16 (1997), s. 39-52.

²⁷ P. Piwowarczyk, *Antyczne dzieła Peri Ioudaion*, „Studia Judaica” 12: 2009 nr 1-2, s. 81-99.

z Apamei, Pompejusz Trogus, Tacyt, Kasjusz Dion). Pozwalają nam one ocenić daną wypowiedź w kontekście pewnej całości. Niestety, większość pozostałych źródeł to wyrwane z kontekstu fragmenty, których pierwotną wymowę trudno odtworzyć. Często mamy zresztą kłopot ze stwierdzeniem, czy autorzy, którzy te wyimki dla nas przechowali, nie dokonali na nich zabiegów, umożliwiających lepsze ich wykorzystanie w celach apologetycznych bądź polemicznych. Większość najcenniejszych dla nas fragmentów przekazał Józef Flawiusz (37 - po 100 r. n.e.) w dziele konwencjonalnie nazywanym *Przeciw Apionowi*, którego właściwy tytuł brzmiał zapewne *O starożytności Żydów* (*Peri tēs tōn Ioudaiōn archaiotētos*).²⁸ Józef odpiera w nim zarzuty formułowane przeciw Żydom przez aleksandryczyka Apiona (1. poł. I w. n.e.), przytaczając tak źródła, na których opierał się jego oponent, jak i inne, przemawiające na korzyść Żydów. Kłopot w tym, że wszystkie cytaty pełnią w tekście, który jest apologią dawności judaizmu i słusności jego praw, funkcję instrumentalną i ryzykowne jest wnioskowanie o ich roli w pierwotnym kontekście, z którego zostały wyrwane. Podobne trudności pojawiają się przy cytatach, które przywołują autorzy chrześcijańscy: Klemens z Aleksandrii (ok. 120 - ok. 215 r. n.e.) w *Kobiercach* i Augustyn z Hippony (lata 354-430 n.e.) w *O państwie bożym*. Wiedzę o niektórych autorach zawdzięczamy znowu dopiero średniowiecznym encyklopediom bizantyjskim. Choć dzięki wspomnianym pisarzom mamy znacznie większy i kompletniejszy korpus klasycznych źródeł dotyczących Żydów niż w wypadku innych społeczności zamieszkujących imperium rzymskie, to nie możemy powiedzieć, że jest to korpus kompletny. Mimo drobiazgowych poszukiwań żydowskim i chrześcijańskim apologetom umykały niektóre wypowiedzi, jak np. pochlebna dla Żydów opinia Teofrasta (lata 372-287 p.n.e.), ucznia Arystotelesa, przekazana dopiero przez Porfiriusza z Tyru (ok. 234 - ok. 303 r. n.e.).²⁹ Możemy być pewni, że wiele innych wypowiedzi przypadło dla nas bezpowrotnie.

- Zauważmy, że nie dysponujemy w gruncie rzeczy istotnym głosem konwertytów na judaizm i prozelitów. Tak źródła żydowskie, jak zewnętrzne poświadczają, że była to grupa znacząca.³⁰ W żadnym zatem wypadku nie możemy sądzić, że Grecy i Rzymianie byli jednogłośnie wroddzy judaizmowi. Głos tych, których on pociągał, po prostu się nie zachował. Współcześnie formułowane generalizacje albo wyliczenia należy traktować zatem z dużym dystansem, jako oparte na wątych podstawach.

²⁸ Po raz pierwszy taki tytuł: Origenes, *Contra Celsum* 1,16; 4,11.

²⁹ Theophrastus, *De pietate*, apud: Porphyrius, *De abstinentia* 2, 26 (Stern 4).

³⁰ Seneca Philosophus, *De superstitione*, apud: Augustinus, *De civitate Dei* VI, 11 (Stern 186); Juvenalis, *Saturae* XIV, 96-106 (Stern 301); Josephus, *Contra Apionem* II, 282.

● Wszelkie oceny innych ludów w literaturze greckiej i rzymskiej wydawane były z pozycji etnocentrycznych i służyły bądź wskazaniu wyższości własnej społeczności, bądź jej napiętnowaniu. Etnografia nie miała charakteru znanej nam dzisiaj, obiektywnej nauki deskryptywnej, ale przemawiała przez nią wyraźna chęć dania czytelnikom – z własnego kręgu kulturowego – lekcji moralnej. Doskonałym przykładem etnografii opartej na założeniach moralizatorskich jest monografia Tacyty o Germanach.³¹ Należy także powiedzieć, że opisy etnograficzne rzadko tylko bywały rzetelne i oparte na jakimś faktycznym badaniu, choćby tak niedoskonałym, jak u Herodota (485 - ok. 425 r. p.n.e.), częściej były to kompilacje starszych źródeł, literackich *topoi*, stereotypowych opinii i autorskiej spekulacji. W opisach Żydów uderza brak konfrontacji z własną tradycją żydowską, którą można było łatwo poznać bądź bezpośrednio od grekojęzycznych Żydów, obecnych w większej części świata śródziemnomorskiego, bądź z żydowskich tekstów (z *Septuagintą* na czele), spisanych w języku greckim. Musimy zatem założyć ogromną dozę ignorancji w niemal każdym przekazie klasycznym na temat Żydów. Literatura historyczna (i w jej obrębie etnograficzna) była w antyku przede wszystkim właśnie literaturą mającą dostarczyć czytelnikowi przyjemności z lektury, niekoniecznie informacji. Wschód i jego ludy w obiegowej opinii, powtarzanej w tego typu dziełach, były krainą cudowności, zamieszkałą przez ludy zniewieściałe i podstępne, których wpływ na obyczaje rzymskie mógł być jedynie negatywny.³² Jeśli natomiast przedstawiano jakieś idealne społeczeństwa z wschodnich krańców znanego świata, to tylko po to, aby pokazać zepsucie, któremu uległo własne państwo, oraz by wskazać, ku jakim cnotom powinno dążyć. Nie inaczej było i w wypadku Żydów. Ujemne sądy o nich nie różnią się jednak zbyt od tych, jakie autorzy greccy i rzymscy wyrażali na temat innych ludów wschodu i zachodu.³³

● Bardzo istotny jest dla nas gatunek literacki tekstu, w którym pada dana uwaga na temat Żydów. Duża część stereotypowych, piętnujących wypowiedzi pochodzi z twórczości satyrycznej Horacego (65-8 r. p.n.e.), Juwenalisa i Persjusza (34-62 r. p.n.e.) oraz z epigramatów Marcjalisa (ok. 40-104 r. n.e.). Sam gatunek narzuca tutaj język i sposób obrazowania. W żadnym z tych utworów Żydzi nie są głównym przedmiotem drwin, pojawiają się w tle, a jeśli przyjrzeć się innym bohaterom tych tekstów, to sposób ich potraktowania przez autorów jest

³¹ J.N. Sevenster, dz. cyt. s. 40-42; L.H. Feldman, *Pro-Jewish Intimations...*, s. 378-382, podkreśla różnicę między, w wielu miejscach, przychylnym opisem Germanów (a także Brytów) a nieprzychylnym potraktowaniem Żydów u Tacyty. Jest to zgodne z topicznymi obrazami ludów północy i wschodu w kulturze rzymskiej.

³² Szerzej: J.P.V.D. Balsdon, dz. cyt., s. 60-64.

³³ Tamże, s. 64-70; I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007, s. 284-285.

równie niewybredny. Podobne zastrzeżenia trzeba mieć na uwadze w wypadku mów sądowych. Cynceron (106-43 r. p.n.e.) w mowie „W obronie Flakkusa”, wygłoszonej w 59 roku p.n.e., nazywa judaizm: *superstitio barbara*,³⁴ natomiast w mowie z 56 roku p.n.e. „O prowincjach konsularnych” wspomina o „Żydach i Syryjczykach, ludach zrodzonych do niewoli (*Iudaei et Syrii, nationes nati servituti*)”.³⁵ Nie należy jednak mniemać, że Cynceron żywił do Żydów jakąś szczególną niechęć, którą nie obdarzałby innych barbarzyńców. Dodatkowo w mowach tych na rękę jest Cynceronowi przedstawić Żydów w jak najgorszym świetle, bowiem w ten sposób usprawiedliwia działania osób, których broni, a które oskarżano między innymi o wyrządzenie szkody Żydom.

- Autorzy zachowanych tekstów są z reguły przedstawicielami elit intelektualnych, wyrazicielami poglądów wąskiej grupy osób, bądź tylko swoich własnych. Oczywiście w ich opiniach mogą brzmieć i popularne przekonania, ale zasadniczo pozostajemy w niewiedzy, co do poglądów i nastawienia do Żydów ogromnej większości starożytnych. Józef czy Filon mówią nam niekiedy o zachowaniach mas, przychylnych bądź wrogich, ale jest to jedynie kilka przypadków, w których trudno wnioskować o skali zjawiska. Nie można się zgodzić z Feldmanem iż: „źródła nie pozostawiają miejsca na wątpliwości co do istnienia szeroko rozpowszechnionej nienawiści i strachu przed Żydami wśród mas w Imperium Rzymskim”.³⁶ Mamy, co prawda, kilka papirusów z terenu Egiptu, z których można wnioskować o istnieniu postaw niechętnych Żydom, ale ich kontekst stanowi powstanie żydowskie w diasporze.³⁷ Postawy antyżydowskie przewijają się natomiast w literacko opracowanych protokołach procesowych, zebranych w III wieku n.e., ale powstałych wcześniej, i jak się wydaje, cieszących się pewną popularnością w Egipcie.³⁸

³⁴ Cicero, *Pro Flacco*, 28, 67 (Stern 68).

³⁵ Tenże, *De provinciis consularibus* 5, 10 (Stern 70).

³⁶ L.H. Feldman, *Ancient Anti-Semitism...*, s. 22.

³⁷ CPJ 437-438, 443. Papirusy te zresztą to w większości tzw. archiwum Apolloniosa, czyli teksty powstałe w kregu jednej tylko rodziny.

³⁸ Retoryka antyżydowska i antyrzymska są w tych tekstach silnie ze sobą splecione. Najbardziej znaną grupą w tym zbiorze są tzw. *Akta Izydora*, opracowanie procesu, jaki gimnazjarcha aleksandryjski Izydor wytoczył królowi Agryppie przed cesarzem Klaudiuszem, najpewniej ok. r. 41 n.e. Z ust Izydora i innych mówców aleksandryjskich padają tam obelgi pod adresem Agryppy (*triobōleios/triōbolaios*: CPJ 165b, 18; wart trzy obole, trudna do ustalenia obelga, być może aluzja do opłat branych za prostytutki), jak i samego cezara (*ek Salōmē[s] [t]ēs Iouda[ias u]jios [apo]blētos*: CPJ 156d, 11-12; porzucony potomek Żydówki Salome). Podobnie w innym zbiorze Akt, tzw. *Aktach Hermaiskosa* pod adresem Trajana pada stwierdzenie, że jego rada (może chodzi tu o senat) pełna jest bezbożnych Żydów (*to sunedrion sou eplēsthē tōn anosiōn Ioudaiōn*: CPJ 157, 42-43). Na temat tego zbioru zob. *The Acts of Pagan Martyrs*, ed. H.A. Musurillo, Oxford 1954; CPJ, vol. II, s. 55-107; J. Mélézeu-Modrzejewski,

● Nie jesteśmy często w stanie rozstrzygnąć definitywnie, jakie intencje przyświecały autorowi, który formułuje daną myśl, nie znamy też wszystkich kontekstów, które mogły decydować o takim lub innym odbiorze danego stwierdzenia. Co prawda, kiedy Petroniusz (zm. 66 r. n.e.) mówi o swińskim bóstwie (*porcinum numen*) Żydów,³⁹ możemy się domyślać, że jest to szyderstwo, nie mniej kiedy Plutarch (przed 50 - po 120 r. n.e.) rozważa kwestię „Czy Żydzi powstrzymują się od wieprzowiny z powodu czci czy odrazy do świni (*Poteron oi Ioudaioi sebomenoi tēn un ē duscherainontes apechontai tōn kreōn*)”,⁴⁰ to widzimy tu raczej sofistyczny popis, nieobciążony jakimś ewidentnym wartościowaniem. Feldman pokazuje bardzo trafnie, że czytając relację Tacyty o żydowskich początkach poprzez kod kulturowy mitologii i topiki literackiej tamtego czasu, możemy rozszyfrować pewne przekazy jako przedstawiające Żydów w pozytywnym świetle, mimo iż na pierwszy rzut oka nie jest to wcale oczywiste.⁴¹ Rzecz jasna, przy tego typu lekturze istnieje ryzyko nadinterpretacji i przecenienia roli niuansów i literackich skojarzeń u antycznego czytelnika (dla przykładu, czy można być pewnym, że użycie przez Tacyty na określenie Żydów wygnanych z Egiptu terminu ‘profugi’,⁴² którym to Wergiliusz określa Eneasza, na pewno nastrojało czytelnika pozytywnie do Żydów?⁴³).

III. NEGATYWNE OPINIE GREKÓW I RZYMIAN O POBOŻNOŚCI ŻYDOWSKIEJ

Jak wspomnieliśmy, opinie Greków i Rzymian na temat Żydów ukazują brak rzetelnej, często elementarnej wiedzy i niechęć do jej zdobycia. Ze zwyczajów

Żydzi nad Nilem od Ramzesa do Hadriana, przeł. J. Olkiewicz, Kraków 2000, s. 218-230, 241-246.

³⁹ Petronius, *Fragmenta* 37 (Stern 195).

⁴⁰ Plutarchus, *Questiones convivales* IV 4, 4 = 669e (Stern 258). Przekład własny na podstawie: *Plutarchi Moralia*, vol. 4, ed. C. Hubert, Leipzig 1938, s. 1-335 (TLG).

⁴¹ L.H. Feldman, *Pro-Jewish Intimations...*, s. 385-407. Feldman zauważa, że Tacyt, idąc za swymi – różnicowanymi – źródłami, podkreśla wyjątkową starożytność Żydów, co w świecie klasycznym było nacechowane jednoznacznie pozytywnie. W zależności od tradycji o pochodzeniu Żydów (a przytacza ich Tacyt sześć), raz wiąże ich z Kretą, wyspą narodzin Zeusa, to znowu ze szczęśliwymi czasami panowania Saturna albo z pobożnymi Etiopami, albo też wyprowadza ich od homerowych Solymów itp. Nawet gdy przytacza wersję o wygnaniu chorych Żydów z Egiptu, to nie wspomina wielu nieprzychylnych Żydom motywów, znanych z wersji egipsko-aleksandryjskich (L.H. Feldman, *Pro-Jewish Intimations...*, s. 403-404), o których jest mowa nieco dalej.

⁴² Tacitus, *Historiae* V, 2, 1 (Stern 281).

⁴³ L.H. Feldman, *Pro-Jewish Intimations...*, s. 405-406. Vergilius, *Aeneis* 1, 2.

żydowskich powszechnie znana były jedynie szabat⁴⁴ i obrzezanie⁴⁵. Nieodnotowane gdzie indziej szczegóły na temat żydowskiego kultu wymienia Plutarch: jako jedyny zna lewitów i wspomina o szczegółach związanych z obchodami święta Sukkot.⁴⁶

Żydowski obyczaj i religijność dość często opisywano jako dwa sposoby wypaczenia religii, jako bezbożność lub jako przesąd. Tacyt stwierdza: „Bezbożne tam wszystko co u nas jest święte, a na odwrót, dozwolone jest u nich to, co u nas za zakałą uchodzi (*profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta*)”.⁴⁷ W swej relacji o wypędzeniu Żydów z Egiptu określa ich zresztą jako naród zniechęcony przez bogów.⁴⁸ Nieco dalej uściśla, pisząc o żydowskich prozelitach: „te przede wszystkim zasady w nich się wpaja, aby gardzili bogami, wyparli się ojczyzny, za nic mieli rodziców, dzieci i braci (*nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, paren-*

⁴⁴ Np.: Agatarchides, apud: Josephus, *Contra Apionem* I 210 (Stern 30a. sam termin nie pada); Meleager, *Anthologia Graeca* V, 160 (Stern 43); Tibullus, *Carmina* I 3, 18 (Stern 126); Horatius, *Sermones* I 9, 69. (Stern 129); Pompeius Trogus, apud: Justinus, *Historiae Philippicae*, Libri XXXVI Epitoma 2, 14. (Stern 137), Ovidius, *Ars amatoria* I 75. 416 (Stern 141-142 – sam termin nie pada); Ovidius, *Remedia amoris* 220 (Stern 143); Seneca Philosophus, *De superstitione*, apud: Augustinus, *De civitate Dei* VI 11 (Stern 186); Seneca Philosophus, *Epistulae morales* XCV 47 (Stern 188); Persius, *Saturae* V 179-184 (Stern 190); Petronius, *Fragmenta* 37 (Stern 195); Plinius Maior, *Historia naturalis* XXXI 24 (Stern 222); Frontinus, *Strategemata* II 1, 17 (Stern 229); Martialis, *Epigrammata* IV 4 (Stern 239); Plutarchus, *De superstitione* 3, 8 (Stern 255-256); Tacitus, *Historiae* V 4, 3 (Stern 281 – sam termin nie pada); Vettius Valens, *Anthologiae* I 10 (Stern 338); Juvenalis, *Saturae* VI 159 (Stern 298); Tenże, *Saturae* XIV 96. 105-106 (Stern 301); Suetonius, *Divus Augustus* 75 (Stern 303); Suetonius, *Tiberius* 32 (Stern 305); Cassius Dio, *Historia Romana* XXXVII 15, 4. XLIX 22, 5. LXVI 7, 2. (Stern 406. 414. 430 – użyte określenie to „dzień Saturna”); Porphyrius, *De abstinentia* IV 13 (Stern 455 – sam termin nie pada).

⁴⁵ Np.: Diodorus, *Bibliotheca historica*, I, 28, 2-3. 55, 5 (Stern 55. 57); Strabo, *Geographica* XVI, 2, 37 (Stern 115); Horatius, *Sermones* I 9, 70. (Stern 129); Apion, *Aegyptiaca*, apud: Josephus, *Contra Apionem* II, 137 (Stern 176); Persius, *Saturae* V 184 (Stern 190); Petronius, *Satyricon* 68, 8. 102, 14. (Stern 193-194); Tenże, *Fragmenta* 37 (Stern 195); Martialis, *Epigrammata* VII 30 (Stern 240); *Epigrammata* VII 35 (Stern 241 – wskazanie na obrzezanie nie jest jednoznaczne); Martialis, *Epigrammata* VII 82 (Stern 243 – epigramat nie wskazuje jednoznacznie, iż obrzezany jest Żydem); Tenże, *Epigrammata* XI 94 (Stern 245); Tacitus, *Historiae* V 5, 2 (Stern 281); Juvenalis, *Saturae* XIV 99. 104 (Stern 301); Suetonius, *Domitianus* 12, 2 (Stern 320).

⁴⁶ Plutarchus, *Questiones convivales*, 4, 6, 2 = 671D-672B (Stern 258). Więcej na ten temat: L.H. Feldman, *Jews as viewed by Plutarch*, w: Tenże, *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 530-552; P. Piwowarczyk, *The Jewish Festival of Sukkot in the Eyes of the Pagan Authors*, „Scripta Classica” 7 (2010), s. 63-72.

⁴⁷ Tacitus, *Historiae* V, 4, 1 (Stern 281). Przekład: Tacyt, *Dziela*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2004 (dalej: Hammer).

⁴⁸ Tenże, *Historiae* V, 3, 1 (Stern 281).

tes liberos fratres vilia habere)”⁴⁹ jednym słowem przedstawia ich jako wrogów państwa na każdym poziomie jego organizacji: boskim, politycznym i rodzinnym. Bezbożnymi (*atheoi*) nazywa Żydów Apolloniusz Molon (II/I w. p.n.e.),⁵⁰ mieszkańców Judei (ale także Idumei i Celesyrii) z kolei Klaudiusz Ptolemeusz (ok. 100 - przed 178 r. n.e.)⁵¹. Pliniusz Starszy (ok. 23-79 r. n.e.) określa Żydów jako: „naród wyróżniający się w znieważaniu bogów (*gens contumelia numinum insignis*)”⁵². Florus (II w. n.e.) mówi o Żydach, jako o ludzie pozbawionym pobożności: *inpia gens*.⁵³ Chyba do Żydów odnosi się także wzmianka u Eliusza Arystydesa (II w. n.e.) o „bezbożnikach z Palestyny (*tois en tē Palaistinē dyssebesi*)”⁵⁴. Nieprzyjaciółmi bogów (*oi theomiseis*) nazwał Żydów cesarz Kaligula, jak to opisuje Filon (przed 10 r. p.n.e. - po 40 r. n.e.), który był świadkiem tych słów.⁵⁵ O bezbożnych (*anosioi*) Żydach mówił przed Trajanem, według swych akt, Aleksandryczyk Hermaisikos,⁵⁶ przymiotnika tego używają również papiirusy z czasu powstania żydowskiego 115-117 roku n.e.,⁵⁷ musiał więc być on w Egipcie trwale związany z Żydami.

Żydom przypisywano także drugi typ religijnej aberracji, to jest zabobonność. Cynceron pisze wprost o religii żydów jako barbarzyńskim przesądzie (*superstitio barbara*),⁵⁸ podobnie Apulejusz (ok. 125 - po 170 r. n.e.; *Iudaei superstitiosi*).⁵⁹ Kwintyliian (ok. 35 - po 90 r. n.e.) z kolei wspomina o Mojżeszu jako twórcy przesądu żydowskiego (*auctor Iudaicae superstitionis*).⁶⁰ Tacyt buduje wyraźną antytezę „ten lud, zabobonowi wprawdzie oddany, lecz praktykom religijnym przeciwny (*gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*)”⁶¹. Także *superstitiosi* u Frontona (90-170 r. n.e.) to zapewne Żydzi.⁶² Również Apion i Plutarch odnosili się do religii Żydów bardzo nieprzychylnie.⁶³ Galen (129-199 r.

⁴⁹ Tenże, *Historiae* V, 5, 2 (Stern 281). Przekład: Hammer.

⁵⁰ Apollonius Molon, *De Iudaeis*, apud: Josephus, *Contra Apionem* II 148 (Stern 49).

⁵¹ Claudius Ptolemaeus, *Apotelesmatica* II 3, 31 (Stern 336a). Bezbożność u tych ludów jest spowodowana, zdaniem Ptolemeusza, uwarunkowaniami astrologicznymi.

⁵² Plinius Maior, *Historia naturalis* XIII, 46 (Stern 214).

⁵³ Florus, *Epitoma* I, 40 (Stern 321).

⁵⁴ Aelius Aristides, *Oratio XLVI, De Quattuorviris* (Stern 371)

⁵⁵ Philo, *Legatio ad Gaium*, 353.

⁵⁶ CPJ 157, 43. 49-50. Wypowiedź ta należy do wspomnianych tzw. *Akt Hermaisikosa*.

⁵⁷ CPJ 438, 4; CPJ 443, kol. II, 4-5.

⁵⁸ Cicero, *Pro Flacco* 67.

⁵⁹ Apuleius, *Florida* 6 (Stern 362).

⁶⁰ Quintilianus, *Institutio oratoria* III, 7, 21 (Stern 230).

⁶¹ Tacitus, *Historiae* V 13 (Stern 281).

⁶² Fronto, *Epistulae ad M. Caesarem et Invicem* II 9 (Stern 341).

⁶³ Apion, *Aegyptiaca*, apud: Josephus, *Contra Apionem* II 125 (Stern 174); Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiis* 38 (Stern 257).

n.e.) krytykuje Żydów (i chrześcijan) za pokładanie pełnego zaufania w wierze, tak, że nie można z nimi spierać się na sposób filozoficzny⁶⁴. Strabon (ok. 68 r. p.n.e. - ok. 26 r. n.e.) motywuje zabobonem żydowskie przepisy pokarmowe: „Z powodu bowiem zabobonu (*ek tēs deisidaimonias*) wstrzymywanie się od mięsa, od którego i teraz mają zwyczaj się powstrzymywać, zostało wprowadzone”⁶⁵. Plutarch z kolei w swym traktacie *O zabobonności* traktuje żydowski zwyczaj zaprzestawania pracy w szabat jako wzorcową ilustrację tego typu postawy: „A Żydzi, ponieważ był szabat, siedzieli nieporuszeni i mimo, że nieprzyjaciele przystawiali drabiny i zdobywali obwarowania, nie ruszyli się, pozostali wszyscy jak w jednej sieci spętani zabobonem (*tē deisidaimonia syndedemenoi*)”⁶⁶. Należy jednak zauważyć, że również inne obce, zwłaszcza wschodnie, kultury spotykały się w Grecji i Rzymie z niechęcią. Szczególnie kultury egipskie, mimo podziwu dla starożytności samego kraju, budziły śmiech bądź odrazę.⁶⁷

IV. ANTYEKSODUS

Jedynym szeroko znanym motywem, o którym możemy z całą pewnością powiedzieć, że został opracowany i był wykorzystywany dla dyskredytacji Żydów, ich religii i pochodzenia, jest powstałe w Egipcie opracowanie eksodusu. Było ono reakcją na silnie antyegipską wymowę żydowskiej wersji opowieści o wyjściu z Egiptu, w III wieku p.n.e. dostępnej już w języku greckim, a znanej pewnie i wcześniej. Niektórzy badacze wiążą źródła tej tradycji jeszcze z wrogością Egipcjan do Żydów jako zwolenników i strażników interesów władców w okupowanym przez Persów Egipcie.⁶⁸ Jakkolwiek tradycja ta ma egipskie pochodzenie, to wszystkie znane nam wersje powstały w języku greckim a ich autorami byli zhellenizowani Egipcjanie. Wątek ten ma wymiar w głównej mierze lokalny; do jego rozwoju przyczyniły się konflikty między Żydami a elitą grecko-egipską w Aleksandrii. Szczegółowe opracowania tej historii znamy w wersjach przekazanych przez Manetona (IV/III w. p.n.e.; wersja przekazana przez Józefa Flawiusza jest niemal na pewno późniejszym opracowaniem fragmentów

⁶⁴ Galenus, *De pulsuum differentiis* II 4. III 3 (Stern 377-378).

⁶⁵ Strabo, *Geographica* XVI, 2, 37 (Stern 115). Przekład własny na podstawie: *Strabonis Geographica*, vol. 3., ed. A. Meineke, Leipzig 1887 (TLG).

⁶⁶ Plutarchus, *De superstitione* 8 = 169c (Stern 265). Przekład: Plutarch, *O zabobonności*, przeł. Z. Abramowiczówna, w: Tenże, *Moralia (wybór)*, Warszawa 1977, s. 110-128.

⁶⁷ B.H. Isaac, dz. cyt., s. 352-371.

⁶⁸ E. Gabba, *The Growth of Anti-Judaism or the Greek Attitude towards the Jews*, w: *The Cambridge History of Judaism, vol. II, The Hellenistic Age*, ed. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge 1989, s. 630-634.

dzieła tego autora), Lizymacha (II lub I w. p.n.e.) i Chajremona (I w. n.e.), które przytacza Józef Flawiusz w *Przeciw Apionowi*. Rdzeniem tych przekazów jest przekonanie, że Żydzi pochodzą od osób wygnanych z Egiptu z powodu choroby skórnej.⁶⁹ Wszystkie warianty podkreślają ponadto nienawiść egipskich bogów do Żydów (ewentualnie proto-Żydów) oraz nienawiść Żydów do tychże. U Manetona obecność chorych proto-Żydów uniemożliwia faraonowi oglądanie bogów, Osarsif zaś, tożsamy z Mojżeszem, zakazuje czcić bogów, a nakazuje zabijać święte zwierzęta.⁷⁰ Lizymach wygnanie proto-Żydów motywuje zaleceniem wyroczni Amona, a samym Żydom przypisuje niszczenie świątyń i ołtarzy.⁷¹ Chajremon wreszcie wygnanie uznaje za środek mający uśmierzyć gniew Izydy.⁷² Poza tradycjami zebranymi przez Józefa mamy także świadectwo papiirusowe, zachowany fragmentarycznie tekst, datowany na III wiek n.e., identyfikowany jako rodzaj przepowiedni pokrewnej, znanej szerzej jako antygreckiej (ale nie antyżydowskiej) *Przepowiedni garncarza*. Wydawcy właściwie zgodnie rekonstruuje go jako poświęcony Żydom i odnoszą wzmiankę o wygnaniu Żydów z Egiptu z powodu gniewu Izydy (*ex Egiptou egbeblēmeni kata chōlon Isidos*) do tradycji znanej z Chajremona.⁷³ Możemy więc mówić o antyeksodusie jako o koncepcji swoistego dziedzicznego odium złego pochodzenia, która ma piętnować cały lud żydowski.

Motyw ten był znany również poza Egiptem. Hekatajos (IV/III w. p.n.e.), który wspomina go w swym dziele o Egipcie, wie tylko o jakiejś bliżej nieokreślonej pladze, która wybuchła w Egipcie i za którą obwiniono cudzoziemców zaniedbujących egipskich bogów.⁷⁴ Diodor (I w. p.n.e.) informuje, że motyw ten znany był w antyżydowskiej propagandzie Seleukidów.⁷⁵ Posługuje się nim również Pompejusz Trogus (I w. p.n.e./I w. n.e.)⁷⁶ i Tacyt, który twierdzi, że jest to wersja zdarzeń przyjęta przez większość autorów (*plurimi auctores consentiunt*).⁷⁷

⁶⁹ Choroba ta określana jest różnie: u Manetona – *leproi kai miaroi*; u Diodora: *alphi ē lepras echontes*; u Lizymacha – *leproi ontes kai psōruos kai alla nosēmata tina echontes*; u Trogusa – *scabies et vitiligo*, u Tacyta: *tabes*.

⁷⁰ Manetho, *Aegyptiaca*, apud: Josephus, *Contra Apionem* I 233. 239. 249 (Stern 21).

⁷¹ Lysimachus, *Aegyptiaca* apud: Josephus, *Contra Apionem* I 306. 309 (Stern 158).

⁷² Chaeremon, *Aegyptiaca* apud: Josephus, *Contra Apionem* I 289 (Stern 178).

⁷³ CPJ 520, 8-9 (vol. III, s. 119-121).

⁷⁴ Hecataeus, apud: Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XL, 3, 1 (Stern 11).

⁷⁵ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XXXIV, 1, 2 (Stern 63). Wedle Diodora motyw ten pojawia się w radach dawanych przez doradców Antiochowi VII Euergetesowi podczas oblężenia Jerozolimy.

⁷⁶ Pompeius Trogus, apud: Justinius, *Historiae Phillipicarum*, Libri XXXVI Epitoma 2, 12 (Stern 137).

⁷⁷ Tacitus, *Historiae* V, 3, 1 (Stern 281)

V. ŻYDZI JAKO WROGOWIE RODZAJU LUDZKIEGO

Żydowski ekskluzywizm, osadzony w Prawie, przyczynił się do rozpowszechnienia wśród sąsiadów Żydów opinii o ich wrogości do cudzoziemców. Pogląd ten wyrażano wielokrotnie i różnorako, co przedstawiono poniżej w porządku chronologicznym:

- Hekatajos z Abdery: „[Mojżesz] ustanowił ofiary całkowicie różne od tych, jakie składają inne ludy, a także wprowadził zupełnie odmienny tryb życia. Chcąc z własnej woli pozbyć się obcych, ustalił odrębny sposób życia, polegający na stronienu od cudzoziemców i nienawiści do nich (*apanthrōpon tina kai misoxenon bion eisēgēsato*)”.⁷⁸

- Meneton: „[Osarsif=Mojżesz] Ustanowił prawo nakazujące (...) nie utrzymywać z nikim stosunków, oprócz ludzi związanych tą samą przysięgą”.⁷⁹

- Apolloniusz Molon: „Molon, jak gdyby nigdy nic, zarzucił nam, że nie dopuszczamy do siebie ludzi mających już ustalone inne poglądy na temat Boga i nie chcemy utrzymywać stosunków (*mēde ethelomen koinōnein*) z tymi, którzy obrali sobie odmienny sposób życia”.⁸⁰

- Diodor Sycylijski: „Utworzyli plemię żydowskie, któremu nienawiść do ludzi (*to misos to pros tous anthrōpous*) weszła w zwyczaj. Dlatego też dawali wyraz swym całkiem osobliwym obyczajom; nie zasiadali do stołu (*trapezēs koinōnein*) wspólnie z jakimkolwiek obcoplemieńcem i w ogóle nie okazywali mu najmniejszej życzliwości”.⁸¹

- Lizymach: „Niejaki Mojżesz doradził im, aby zebrawszy się na odwagę, szli jedną drogą aż gdzieś dotrą do okolic zamieszkałych, przykazując im nikomu nie okazywać życzliwości, nie udzielać rad najlepszych, lecz jak najgorszych, burzyć wszystkie napotkane przybytki i ołtarze bogów”.⁸²

- Apion: „Twierdzi on [tj. Apion] także kłamliwie, jakobyśmy składali przysięgę świadcząc się Bogiem, stwórcą nieba, ziemi i morza, że nie okazemy

⁷⁸ Hecataeus, apud: Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XL, 3 (Stern 11). Przekład: Focjusz, *Biblioteka*, t. 4., kodeksy 238-248, przeł. O. Jurewicz, Warszawa 1996, s. 167-202 (dalej: Jurewicz).

⁷⁹ Manetho, *Aegyptiaca*, apud: Josephus, *Contra Apionem* I 239 (Stern 21). Przekład: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, przeł. J. Radożycki, w: tenże, *Przeciw Apionowi, Autobiografia*, Poznań, 1986, s. 25-92 (dalej: Radożycki). Pamiętajmy, że włączenie historii żydowskiej w dzieło Manetona jest zapewne późniejszym dodatkiem do pierwotnego tekstu.

⁸⁰ Apollonius Molon, *De Iudaeis*, apud: Josephus, *Contra Apionem* II, 258 (Stern 50). Przekład: Radożycki.

⁸¹ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XXXIV-XXXV, 1, 2 (Stern 63). Przekład: Jurewicz.

⁸² Lysimachus, *Aegyptiaca* apud: Josephus, *Contra Apionem* I 309 (Stern 158).

zyczliwości żadnemu człowiekowi z obcego narodu, a przede wszystkim Grekom”.⁸³

● Tacyt: „Oddzieleni stołem, odseparowani łożem ci ludzie, aczkolwiek najbardziej w swych chuciach wyuzdani, wstrzymują się od stosunku z cudzoziemkami; między sobą nic nie jest wzbronione. Ustanowili zwyczaj obrzezania, aby się po tej odrębności poznawać. Ci, którzy na ich wiarę przejdą, to samo praktykują, a te przede wszystkim zasady się w nich wpaja, aby gardzili bogami, wyparli się ojczyzny, za nic mieli rodziców, dzieci i braci”.⁸⁴

● Juwenalis: „przywykłszy mieć w pogardzie ustawy rzymskie, poznają, zachowują i poważają prawo żydowskie, które w jakiejś tam księdze tajemnej przekazał Mojżesz: nie wskazywać drogi nikomu, kto nie jest tej samej wiary i spośród pytających tylko obrzezanych prowadzić do źródła (*non monstrare vias eadem nisi sacra colenti/quaesitum ad fontem solos deducere verpos*)”.⁸⁵

● Flawiusz Filostrat (ok. 178 - ok. 248 r. n.e.): „Żydów nic nie łączyło nie tylko z Rzymianami, ale z całym rodzajem ludzkim. Wymyślili sobie życie w całkowitej izolacji (*bion amikton eurontes*). Z innymi ludźmi nie siadają przy jednym stole, nie uczestniczą też we wspólnych libacjach, modlitwach i ofiarach. Są nam bardziej obcy niż mieszkańcy Suzy, Baktirii albo też żyjący jeszcze dalej Hindusi. Nie miało racji karanie ich powstania, gdyż byłoby lepiej, gdybyśmy ich nigdy nie zaanektowali”.⁸⁶

● Kasjusz Dion (ok. 155 – ok. 235 n.e.): „Różnią się od pozostałych ludzi niemal w każdej dziedzinie życia (*peri tēn diaitan panta*)”.⁸⁷

⁸³ Apion, *Aegyptiaca*, apud: Josephus, *Contra Apionem* II, 121 (Stern 173). Przekład: Radożycki.

⁸⁴ Tacitus, *Historiae* V, 5, 2 (Stern 281). Przekład: Hammer.

⁸⁵ Juvenalis, *Saturae* XIV, 100-104 (Stern 301). Przekład własny na podstawie: *A. Persi Flacci et. D. Iuni Juvenalis Saturae*, ed. W.V. Clausen, Oxford 1959 (wersja zdigitalizowana w korpusie: Packard Humanities Institute. Latin Texts).

⁸⁶ Philostratus, *Vita Apollonii* V, 33 (Stern 403). Przekład: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, przeł. M. Szarmach, Toruń 2000. Ta bardzo radykalna wypowiedź przysparza szeregu kłopotów interpretacyjnych. Filostrat wkłada ją w usta stoika Eufratesa, przeciwnika Apolloniosa – trudno więc stwierdzić, czyj tak naprawdę pogląd wyraża i jaki jest stosunek samego Filostrata do takiej opinii o Żydach. Mamy tu do czynienia poza tym z włączoną w tekst mową popisową (skomponowaną chyba przez samego Filostrata, ale być może na podstawie zasłyszanych motywów), gatunkiem, który zakładał przesadę i paradoks. Na pewno Filostrat sięgnął do motywów znanych w swym otoczeniu – żydowski ekskluzywizm, jak widzimy, był pewnym toposem literackim – nie można natomiast uznać opinii wypowiedzianych przez Eufratesa za powszechne przekonania kręgów literackich i dworskich epoki Sewerów, zyczliwie zainteresowanych różnorodnymi kultami wschodnimi, w tym judaizmem.

⁸⁷ Cassius Dio, *Historia Romana*, XXXVII, 17, 2 (Stern 406). Przekład: Kasjusz Dion Kokcejanus, *Historia rzymska*, przeł. W. Madyda, Wrocław 2005.

Niejako rozwinięciem i ukonkretnieniem powyższych opinii jest przekaz o mordzie dokonywanym przez Żydów na cudzoziemcach. Nie znamy jego źródeł, Apion natomiast, cytowany przez Józefa, wspomina tylko, że znalazł ją u innych. Wedle niego Antioch IV miał znaleźć w świątyni jerozolimskiej człowieka, tuczonego przez Żydów celem późniejszego złożenia w ofierze i spożycia. Praktykę taką przedstawia ów człowiek jako zwyczaj żydowski:

U Żydów jest tajemne prawo, które nakazywało w taki sposób go karmić. Czynią to oni co roku w oznaczonym czasie. Porywają cudzoziemca greckiego, tuczają go przez cały rok, po czym wyprowadzają do jakiegoś lasu, zabijają, a ciało składają na ofiarę według swoich obrzędów i spożywają mięso z niego. Przy zabijaniu go na ofiarę przysięgają, że pozostaną wrogami Greków, następnie szczątki zabitego człowieka wrzucają do dołu.⁸⁸

Poza Apionem o tego typu mordzie, podając jednak inne szczegóły, pisał Damokryt (być może I w. n.e.): „Co siedem lat chwyтали cudzoziemca i składali go jako ofiarę, rozdzierali jego ciało na strzępy i w taki sposób zabijali”.⁸⁹ Jeszcze tylko Kasjusz Dion wspomina, że podczas powstania w diasporze w 115 roku Żydzi jedli mięso zabitych wrogów i owijali się ich jelitami.⁹⁰ Do dzisiaj najlepszym chyba opracowaniem tego zagadnienia pozostaje stosowna część klasycznego artykułu Eliasa Bickermanna z 1927 roku.⁹¹ Pokazuje on i podpira przykładami, że motyw tuczonego więźnia to spotykana w wielu kulturach postać tzw. „króla saturnaliów”. Z kolei opis niecnego sprzysiężenia (*coniuratio*) zawartego przy ofierze z człowieka był w literaturze klasycznej popularnym toposem, na czele z przedstawieniem spisku Katyliny przez Salustiusza.⁹² Wykorzystywali go dla zniesławienia politycznych i religijnych wrogów tak Grecy i Rzymianie, jak Żydzi i chrześcijanie. Oba motywy nie były pierwotnie związane ze sobą i w żaden sposób nie łączyły się z tradycją żydowską. Zespołała je i wykorzystwała w politycznej walce przeciwko Żydom dopiero seleukidzka propaganda.

⁸⁸ Apion, *Aegyptiaca*, apud: Josephus, *Contra Apionem*, II, 94-95 (Stern 171). Przekład: Radożycki.

⁸⁹ Damocritus, *De Iudaeis* apud: *Suda*, s.v. Damokritos = Δ49 (Stern 247). Przekład własny na podstawie: *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, vol. I-IV Leipzig 1928-1936 (TLG).

⁹⁰ Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVIII, 32, 1 (Stern 437). Tego typu zachowania przypisuje Kasjusz Dion także walczącym z Rzymianami Brytom (LXII, 7). Opisy tego typu nie muszą zatem opierać się na tradycji o mordzie rytualnym.

⁹¹ E. Bickermann, *Ritualmord und Eselkult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik*, I, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 71: 1927 Heft 4, s. 171-187.

⁹² Sallustius, *Catilina* 22.

VI. KULT OSŁA

Trzecim powtarzającym się w literaturze klasycznej przekazem o możliwym wydzwiku negatywnym jest rzekomy żydowski kult osła. I w tym wypadku poniżej zestawiono świadectwa chronologicznie:

- Mnaseasz z Patary (ok. 200 r. p.n.e.): „Kiedy Żydzi prowadzili wojnę z Idumejczykami, przybył do nich z pewnego miasta idumejskiego o nazwie Dora jeden z mieszkańców, który oddawał cześć Apollinowi i nazywał się – jak mówi – Zabidos. Otóż ten obiecał, że wyda im boga Dorejczyków, Apollona, który odwiedzi naszą świątynię, jeśli wszyscy się oddalą. I całe to mnóstwo Żydów temu uwierzyło. Tymczasem Zabidos sporządził pewne urządzenie z drzewa i umieściwszy w nim trzy rzędy lamp nałożył je na siebie. Przyszykowawszy się w ten sposób, przechadzał się, wywołując u stojących z dala wrażenie, jakby gwiazdy wędrowały po ziemi. Zdumieni tym niezwykłym widokiem Żydzi trzymali się z daleka, zachowując milczenie. Tymczasem Zabidos z całym spokojem wszedł do przybytku, oderwał złotą głowę jucznego osła – tak bowiem żartobliwie napisał – i pośpiesznie powrócił do Dory”⁹³

- Diodor Sycylijski: „Antioch o przydomku Epifanes odniósł zwycięstwo nad Żydami, wszedł do najszybszego przybytku świątyni Bożej (...). Został tam kamienny posąg mężczyzny z długą brodą siedzącego na osle z książką w ręku. Przypuszczał, że jest to posąg Mojżesza, budowniczego Jerozolimy i twórcy narodu”⁹⁴

- Apion: „Otóż Apion miał czelność utrzymywać, że w takim to sanktuarium Żydzi umieścili głowę osła, którego czczą i uważają za godnego największego szacunku. Twierdzi dalej, że rzecz wyszła na jaw, kiedy Antioch Epifanes złupił świątynię, gdyż znaleziono tam ową głowę sporządzoną ze złota i przedstawiającą ogromną wartość pieniężną”⁹⁵

- Damokryt: „Damokryt historyk. *Taktyka* w dwóch księgach, *O Żydach*. Twierdzi tam, że czcili oni złotą głowę osła”⁹⁶

- Plutarch: „[Żydzi] czczą osła, który wskazał im źródło wody”⁹⁷

⁹³ Mnaseas, apud: Josephus, *Contra Apionem*, II, 112-114 (Stern 28). Przekład: Radożycki. Dora to najpewniej nie miasto o tej nazwie u stóp Karmelu, ale idumejska Adora: A. Kasher, *Jews and Hellenistic cities in Eretz-Israel: Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities during the Second Temple Period (332 BCE-70CE)*, Tübingen 1990, s. 51-52, przyp. 134.

⁹⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XXXIV-XXXV, 1, 3. (Stern 63). Przekład: Jurawicz.

⁹⁵ Apion, apud: Josephus, *Contra Apionem*, II, 80 (Stern 170). Przekład: Radożycki.

⁹⁶ Damocritus, *De Iudaeis* apud: Suda, s.v. Damokritos = Δ49 (Stern 247). Przekład własny.

⁹⁷ Plutarchus, *Questiones convivales*, IV, 5, 2 = 670D (Stern 258). Przekład własny.

• Tacyt: „Obraz zwierzęcia, za którego wskazówką [Żydzi] wyzbyli się tułaczki i pragnienia, w przybytku bożym poświęcili”.⁹⁸

Historię i podłoże tradycji o żydowskim kulcie osła opracował szczegółowo B. Bar-Kochva.⁹⁹ Wskazuje on na przedgrecką genezę pierwotnej tradycji o Mojżeszu dosiadającym osła. Powstała ona w Egipcie za czasów perskiej dominacji. Jej genezę wiąże z utożsamianiem przez Egipcjan przybyszów ze wschodu, z reguły wrogich nomadów, z bogiem Tyfonem, który przedstawiany był pod postacią osła lub w osłej skórze. Znana w Egipcie żydowska tradycja eksodusu, w której pewną rolę odgrywają osły (zwłaszcza w jej późniejszych, midraszowych opracowaniach), umożliwiła powiązanie kultu Żydów z tym zwierzęciem. Z kolei sama identyfikacja Boga żydowskiego z osłem może być odbiciem konfliktów między Żydami a Idumejczykami w egipskiej diasporze.¹⁰⁰ Te wczesne tradycje zostały wykorzystane później we wrogiej Żydom propagandzie seleukidzkiej i aleksandryjskiej.

VII. WPŁYW KLASYCZNYCH ANTYŻYDOWSKICH STEREOTYPÓW NA ANTYJUDAIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Chrześcijaństwo, mimo że formowało się już od czasów apostoelskich w oczywistej opozycji do judaizmu i w konflikcie z nim, właściwie nie podejmuje żadnego z antyżydowskich wątków obecnych w literaturze klasycznej. Zagadnienie to szczegółowo opracował L.H. Feldman,¹⁰¹ tutaj zreferujemy tylko główne rezultaty jego badań. Wykazuje on, że poglądy starszych badaczy (Jean

⁹⁸ Tacitus, *Historiae*, V, 4, 2 (Stern 281). Przekład: Hammer.

⁹⁹ B. Bar-Kochva, *An Ass in the Jerusalem Temple – the Origins and Development of the Slander*, w: *Josephus' Contra Apionem. Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, ed. L.H. Feldman, J.R. Levison, Leiden–New York–Köln 1996, s. 310-326. Poprzednie opracowanie: E. Bickermann, *Ritualmord und Eselkult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik*, II, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 71: 1927 Heft 5, s. 255-264 straciło tym samym wiele na aktualności.

¹⁰⁰ E. Bickermann, *Ritualmord und Eselkult*, II, s. 263-264 proponuje wyłącznie idumejską genezę tego motywu (ze względu na brak, jego zdaniem, dowodów na związki Boga żydowskiego z egipskim Tyfonem: tamże, s. 256), rozwiniętego później przez propagandę seleukidzką; A. Kasher, dz. cyt., s. 52-53 podkreśla również możliwe antecedencje palestyńskie.

¹⁰¹ L.H. Feldman, *The Relations between Pagan and Early Christian Anti-Semitism*, w: tenże, *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 290-316. Generalne przekonanie o zasadniczej odmienności pogańskiej i wczesnochrześcijańskiej wrogości wobec Żydów obecne jest we współczesnej nauce szerzej: G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999, s. 134-137; M.S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: a Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden 1995, s. 119-120.

Juster, Salo Baron, Marcel Simon), którzy podkreślali zależność chrześcijańskich uprzedzeń antyżydowskich od klasycznych pierwowzorów, nie znajdują potwierdzenia w materiale źródłowym.¹⁰² Tradycja antyeksodusu, mimo że na pewno znana, nie została podjęta przez chrześcijan, ponieważ dzielili oni z Żydami tę samą tradycję *Księgi Wyjścia*, nie mogli jej zatem dyskredytować. Żaden z wczesnych pisarzy chrześcijańskich nie powtarza opinii, iż Żydzi czcili osła. Oczywiście wiąże się to z tym, że sami chrześcijanie uznawali świętość świątyni, bardziej może jednak z faktem, że i chrześcijanom zarzucano kult osła, dlatego że pochodzili od Żydów.¹⁰³ Podobnie oskarżano ich o kaniibalizm.¹⁰⁴ Chrześcijanie, powołując się na prawo do dziedziczenia żydowskiej historii, nie mogli stosować wobec Żydów argumentacji skierowanej przeciwko niej, bowiem podważaliby własny mandat do starożytności, w antyku podstawy wyznacznika legitymizacji każdej tradycji. Autorzy chrześcijańscy znali dzieło Apiona, prawdopodobnie głównie przez Józefa Flawiusza, korzystali jednak z niego dla zebrania argumentów za starożytnością Żydów, nie sięgając po zebrane tam antyżydowskie radyce. Pewne pomniejsze wątki obecne u autorów klasycznych, jak przyrównanie Żydów do plagi czy oskarżenie o buntowniczą naturę pojawiły się w IV wieku n.e. u Jana Chryzostoma (ok. 350-407 r. n.e.),¹⁰⁵ nie ma jednak żadnych powodów, by widzieć tu inspiracje wcześniejszymi tradycjami. Tego typu retoryka antyżydowska pojawiła się zresztą dość późno, kiedy chrześcijaństwo stało się już religią uprzywilejowaną w państwie rzymskim, a i sam judaizm był traktowany już tylko jako lokalne zagrożenie. Zasadnicza część chrześcijańskiej retoryki antyżydowskiej (skupionej wokół problematyki interpretacji proroctw mesjańskich, odpowiedzialności za śmierć Jezusa, ważności przymierza Boga z Izraelem, prześladowań chrześcijan przez Żydów), nie ma nic wspólnego z tradycją klasyczną, opiera się bowiem na egzegezie Nowego Testamentu i doświadczeniu historycznym pierwszych gmin.

¹⁰² Współcześnie taki pogląd prezentuje H. Maccoby, *Antisemitism and Modernity. Innovation and Continuation*, London–New York 2006, s. 11-17, który kilkakrotnie stawia jednoznaczne twierdzenia o bezpośredniej zależności chrześcijańskiej wrogości wobec Żydów od wzorców klasycznych. Por. także autorów (T. Idinopulos, R. Ward, J. Meagher, także M. Simon), których poglądy przedstawia M.S. Tylor, dz. cyt., s. 116-119.

¹⁰³ Tertullianus, *Apologeticum* 16, 1-3; por. Minucius Felix, *Octavius* 28, 7

¹⁰⁴ Minucius Felix, *Octavius* 28, 2. Autor wspomina, iż zarzuca się chrześcijanom pożeranie dzieci, a także wyuzdane uczyty; podobne zarzuty wspomina Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 10.

¹⁰⁵ Joannes Chrysostomus, *Oratio adversus Judaeos* 1, 6; *In Matthaicum homilia* 43, 3.

VIII. UWAGI KOŃCOWE

Żydzi w antyku nigdy nie stanowili celu zorganizowanych prześladowań podjętych ze względu na ich odmienność kulturowo-religijną. Wprost przeciwnie, stale zabiegali o protekcję aktualnej władzy – Feldman mówi tutaj wręcz o stałym „pionowym sojuszu”¹⁰⁶ – władza ta zaś z reguły gwarantowała im swobody religijne, organizacyjne, a niekiedy i finansowe. Zdarzające się odgórne prześladowania i będąca ich wynikiem literatura antyżydowska były motywowane antypaństwową działalnością samych Żydów. Prześladowania za Antiocha IV Epifanesa (167-164 r. p.n.e.) ograniczyły się na dobrą sprawę jedynie do Palestyny, nie wiemy natomiast (przynajmniej jak dotąd) nic o represjach wobec Żydów w innych częściach państwa Seleukidów. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z wykorzystaniem środków kulturowo-religijnych dla osiągnięcia doraźnych i lokalnych celów politycznych.¹⁰⁷ Wypracowane wówczas antyżydowskie wątki propagandowe przeżyły jednak sam konflikt i były używane przez późniejszych autorów. Nie możemy jednak przeceniać roli zarzutów formułowanych przeciw Żydom przez literatów; zauważmy, że poza obszarami i okresami niepokoju, Żydzi cieszyli się swobodą w praktykowaniu swoich obyczajów nawet po powstaniach przeciwko Rzymowi, a także pozyskiwali prozelitów aż do III wieku n.e.

Jedynie w wypadku Egiptu mamy podstawy sądzić, iż niechęć do Żydów, różnie motywowana u rdzennych Egipcjan i egipskich Greków, miała charakter długotrwały i być może powszechny (na bardziej stanowczy sąd nie pozwala nam materiał źródłowy). Choć wybuchy fizycznej przemocy, jak w Aleksandrii w roku 38 n.e., miały charakter endemiczny i wynikały ze specyfiki społeczno-politycznej, nie zaś z jakiejś przemyślanej antyżydowskiej strategii, a Żydzi, przez Rzymian uprzywilejowani i roszczący sobie prawa idące jeszcze dalej niż te przywileje, byli tutaj tylko niejako zastępczym celem dla wyładowania antyrzymskich nastrojów miejscowej greckojęzycznej elity,¹⁰⁸ to obecność wątków antyżydowskich w niezależnych od siebie tekstach literackich i w prywatnej korespondencji pozwala wnioskować o czymś więcej niż tylko personalnej niechęci pojedynczych osób.

Trudno ocenić siłę oddziaływania i powszechność prezentowanych antyżydowskich toposów. Większość dostępnych nam klasycznych świadectw przedstawia Żydów w neutralnym świetle, a pewne ewidentnie wrogie motywy mają

¹⁰⁶ L.H. Feldman, *Ancient Anti-Semitism...*, s. 16: „vertical alliance”.

¹⁰⁷ E. Wipszycka, *Żydzi wobec pokusy hellenizacji*, w: taż, *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994, s. 115-121.

¹⁰⁸ J.G. Gager, dz. cyt., s. 49.

ograniczony charakter. Niechęć Greków i Rzymian do Żydów nie była silniejsza niż uprzedzenia wobec innych grup etnicznych i religijnych. Jej źródłem była odmienność obyczajów, ujemnie wartościowana przez kulturę grecką i rzymską. Powtórzmy także, że nie sposób wykazać, aby chrześcijańska retoryka antyżydowska w jakimś znaczącym stopniu opierała się na wcześniejszych wzorach klasycznych.

NEGATIVE IMAGE OF THE JEWS IN GRECO-ROMAN ANTIQUITY AND ITS BACKGROUND

Summary

Although Greek and Latin classical texts deliver many examples of anti-Jewish slanders, it cannot be confirmed that the prejudices against the Jews hold in Greco-Roman antiquity were reasonably different from those against other people. Blood libel or accusation of ass worship were invented and developed in the context of wars and social conflicts and were used first of all as a vehicle of military and political propaganda. Only in Egypt we are able to trace the long-lasting and widespread anti-Jewish attitude, which was expressed particularly in many versions of anti-Exodus tale. Christianity, despite of its conflict with Judaism, made almost no use of classical anti-Jewish patterns, recognizing itself as an heir of Jewish traditions.