

DAWID KÜNSTLINGER.

Wpływ samarytański na Mohammeda i na Islam.

Wydawnictwo „*Enzyklopaedie aes Islām*” w zeszycie C, Lejda i Lipsk 1925, poświęca artykułowi o Samarytanach prawie całych 12 szpalt wielkiego formatu leksykonowego. Prócz tego wydało ono oddzielny zeszyt z osobną paginacją o literaturze samarytańskiej, zawierający 16 stron druku tego samego formatu, czyli 32 szpalty. Oba te artykuły wyszły z pod pióra znanego uczonego w dziedzinie tej literatury M. Gastera.

Ponieważ *Encyklopedia Islamu* w pierwszym rzędzie zajmuje się sprawami, dotyczącymi Islamu, przeto autor uwzględnił przede wszystkim stosunek Samarytan do Islamu. Stara się więc wykazać, że Samarytanie właśnie przyczynili się — i to w wielkiej mierze — do rozwoju pojęć religijnych u Mohammeda jakoteż wogóle w Islamie.

Zaznaczam zaraz na tem miejscu, że nie udało się autorowi, według mego zdania, ani jednym dowodem uzasadnić tej tezy przekonywująco. Uprzedzenie ideowe snadź odebrało autorowi możność przedmiotowego roztrząsania kwestji i sumiennego wywiązania się z postawionego sobie zadania.

W niniejszym referacie zamierzam omówić ten ciekawy dla arabistów problemat kolejno według przytoczonych przez autora rzekomych dowodów swych zapatrywań. Dla skrócenia niniejszego artykułu przy zwalczaniu autora wskazuję czasem tylko na dzieła, omawiające poruszony temat w sposób ściśle naukowy, by uniknąć rozwlekłej polemiki.

Po wstępie historycznym zapytuje autor: W jakim stopniu przyczynili się Samarytanie do powstania Islamu?

Autor wychodzi ze znanego artykułu wiary u Mohammeda *Lā llāha illā l-Lāh*, t. j. „nie istnieje Bóg prócz (znanego) Allah, Boga”. Zdanie to znajduje się dwa razy w Koranie: 37, 34 i 47, 21. Nie przytacza autor, że w Koranie 20 razy spotyka się, oprócz innych tego rodzaju zastrzeżeń w sprawie wiary w Boga jedyne, zdanie: *Lā llāha illā huwa* „niema Boga prócz niego”, t. zn., że tylko on jest Bogiem rzeczywistym. Gaster przytacza ze starszej literatury samarytańskiej zdanie: *Let Elāh illā eḥād* „istnieje tylko Bóg jedyny”. Nikt jednak nie jest w stanie zrozumieć, dlaczego monoteizm Mohammeda, który powołuje się w Koranie niejednokrotnie na *ahlu l-kitāb* „na ludzi, posiadających objawione pismo”, t. j. na żydów i chrześcijan, miałby pochodzić tylko od Samarytan, o których Koran wcale nie wspomina. *Samarij* bowiem w surze 20, 87, 90 i 96 — słowo zresztą zupełnie niejasne — nie ma ze „Samarytaninem” nic wspólnego.¹⁾ Celem wykazania priorytetu biblii musi się w odniesieniu do powyżej przytoczonych zdań Koranu wskazać na V ks. Mojż. 4, 35, Jez. 45, 6. 22. 44. 6. 8 i inne. Dla naszego tematu ważnem jest tłumaczenie aramejskie Onkelosa (według wydania: Sabbioneta 1557 r.²⁾ wiersza V ks. Mojż. 32, 26: *Lejt Elāh illā Elāhā de Isrāel* „niema Boga, prócz Boga Izraela”. Sam targum samarytański tłumaczy ten wiersz zupełnie inaczej. Jeżeli Gaster zaznacza, że tekst samarytański w V ks. Mojż. 4, 39 dodaje słowa „żaden prócz niego” (Boga) [w tłum. samar. pominięto], to podobny dodatek znajduje się i w targumie jerozol. I. do tego wiersza, a mianowicie: *lejt ḥōrin bar minneh*³⁾ „niema innego prócz niego”.

Co się tyczy wyrażenia w „imieniu Boga miłosiernego miłościwego“ w Koranie 11,43, względnie w „imieniu Miłosiernego, Miłościwego“ 27,30, sądzi Gaster, że ta frazeologia powstała z tekstu Samarytan w V ks. Mojż. 32,3 *ki bešem* „albowiem w imieniu” — zamiast tekstu hebrajskiego *ki šem* „kiedy w imieniu”. Ale również *bešem* tłumaczą wszystkie aramejskie targumy:

1) Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Drugie wydanie. Leipzig 1902, 163—4. Grimme, *Mohammed*, II. Münster i. W. Pag. 89.

2) Luzzatto, *Philixenus*. Drugie wydanie. Kraków 1895, 85 nr. 432.

3) Cytuję według krytycznego wydania Ginzburgera, Berlin 1903.

Onkelos, Jeroz. I. i II. i Pešittā (tłum. syryjskie Pisma świętego). Dosłownie tłumaczy tylko Septuaginta i Hieronimus. Że ten frazes w Koranie jest pochodzenia żydowskiego i chrześcijańskiego, przyjmuje Nöldeke - Schwally, *Geschichte des Qorans* I, 116—117. Samarytańskie *Rahūm hā rehūmīm* znaczy, co prawda, „najmiłościwszy“ jako rodzaj superlatywu, ale nic wspólnego nie ma z mohammedańskim *alrahmāni alrahīmi*; tu są dwa przydomki Boga: miłosierny, miłociwy, w obu wyrazach jest *al* okreśne, na które należy zwrócić uwagę. Pierwsze słowo jest nomen substantivum, drugie zaś adjectivum.⁴⁾

Pierwszy rozdział Koranu (*fātiḥa*), stanowiący wyznanie wiary mohammedańskiej, porównuje Gaster ze wstępem modlitw samarytańskich, który tylko przed temi modlitwami się znajduje, a którego niema w modlitwach żydów lub chrześcijan. Gaster zapomniał atoli o tem, że ta sūra, choć obecnie pierwsza z rzędu w Koranie, nie jest zarazem historycznie pierwszą wśród sūr Koranu. Nie jest dokładnie wiadomo, kiedy sūra ta stała się *fātiḥą*, bramą, wstępem do Koranu. W każdym razie jeszcze przed powstaniem tej sūry istniały już inne sūry, a więc bez tego wstępu.⁵⁾ Zresztą napisy jako nagłówki sūr Koranu są późniejszego pochodzenia, a pierwsza sūra nosi nie tylko nazwę *fātiḥy*, ale i wiele innych nazw, nic z nią wspólnego nie mających.⁶⁾

Twierdzenie, że Samarytanie mają *kibłę*, tj. orjentowanie się podczas modlitwy ku górze Garizim, i że to miało wpłynąć na ustanowienie *kibli* przez Mohammeda najpierw ku Jerozolimie a po powstałych niesnaskach z Żydami — ku Mekce, sam Gaster ogranicza w tym kierunku, że i żydzi mieli swoją *kibłę* ku Jerozolimie. Skoro Mohammed *kibłę* tę zmienił, zaprowadzając orjentację zamiast ku Jerozolimie ku Mekce, to fakt ten może tylko świadczyć o tem, że *kibla* powstała na podstawie zwyczaju żydowskiego.⁷⁾

⁴⁾ Nöldeke-Schwally, *Geschichte d. Qorans*. Leipzig 1909, I, 112—3, III.

⁵⁾ Nöldeke-Schwally l. c. 110 i nast.

⁶⁾ *As-Sūjūtī, Itkān*. Calcutta 1857, 122 i nast.

⁷⁾ Nöldeke-Schwally l. c. 179. Juynboll, *Handbuch des Islamischen Gesetzes* 75.

Gaster sądzi, że słowa *sağada* i *masğid* „ukorzyć się”, „przednią część ciała pochylić ku ziemi”, „ukłonić się”, względnie „miejsce ukorzenia się”, „dom modlitwy” są wyłącznie od Samarytan zapożyczone, gdyż Żydzi tych wyrażen w swoim słownictwie nie posiadają. Targumy do I ks. Mojż. 24,26. 48 używają atoli tego czasownika przy opisie modlącego się sługi Abrahama do biblijnego Boga. Por. targumy do II ks. Mojż. 20,5 i do psalmu 99,9. *Bejt segudu* „(pogański) dom modlitwy”: targum Jeroz. II. do I ks. Mojż. 11,4. Umajja ibn abi s-Şalt również przytacza czasownik tego tematu.⁸⁾

Nazwę *rasūlu l-Lāh* „posłańca Boga”, tj. Mohammeda w Koranie uważa Gaster za pochodzącą od Samarytan, którzy Mojżesza nazywają prorokiem lub posłańcem (Boga). Słowo *rasūl*, używane w powyższem znaczeniu, ale także odnoszące się i do innych proroków biblijnych i niebiblijnych, w Koranie jest, jak wykazał Wensinck,⁹⁾ pochodzenia chrześcijańskiego. Wprawdzie w babilońskim talmudzie w traktacie *Ḳiddūšin* 23 b nazywają się kapłani *şelūḥej de Raḥmānā* „posłańcami miłosiernego (Boga)”, ale tam nie chodzi o proroków i ten wyraz jest tam używany w znaczeniu upoważnienia kapłanów do składania ofiar w świątyni.

Gaster stanowczo twierdzi, że Samarytanie czytają w V ks. Mojż. 32,35 zamiast *li* „u mnie”: *lejōm* „na dzień” (sądu bożego), który to dzień ważną odgrywa rolę w eschatologii samarytańskiej, której jednak Żydzi w tej mierze nie znają, a od Samarytan otrzymał ten dzień wielkie znaczenie w eschatologii mohammedańskiej. Twierdzenie to nie odpowiada faktom, a mianowicie już dlatego, że 1) i Septuaginta, co zresztą już i Gaster przytacza, czytała w zdaniu powyższem *lejōm*, 2) że i Żydzi (a tak samo i chrześcijanie) przywiązują wielką wagę do dnia Sądu bożego, co znajdujemy w modlitwach, np. na Nowy Rok i na dzień Sądu.¹⁰⁾

⁸⁾ Ob. Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen über d. Verhältnis d. dem Umajja b. Abi s Şalt zugeschriebenen Gedichte zum Qoran*. Kirchhain N-L 1911, 32.

⁹⁾ Wensinck w *Acta Orientalia* vol. II, pars III, 1923, 173 i następne. Rudolph, *Die Abhängigkeit d. Qorans von Judentum u. Christentum*. Stuttgart 1922, 51—2.

¹⁰⁾ Bousset, *Die Religion d. Judentums*, 1903, 230—290. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*. Freiburg in Br. 1890, 204 i nast. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*. Leipzig 1913, 140—154.

Na czem Gaster opiera swe twierdzenie, że u Mohammeda istniały tylko cztery anioły, jak u Samarytan, nie jest zupełnie wyjaśnione.¹¹⁾

Porównanie Gastera pierwszej sūry z częścią modlitwy samarytańskiej, w której widzi zależność tej sūry od przytoczonej modlitwy, jest tak słabe, że każdy, kto dokładnie przeczyta te różne zdania, nie dopatry się w nich nawet czegoś podobnego, a już zgoła czegoś identycznego. Dlatego też zbędnem jest przeciwstawiać tu te krótkie modlitwy, by wykazać brak wszelkiej tożsamości.

Przytoczony u Gastera pogląd uczonego mohammedańskiego z w. XV Ibn Haldūn'a o *Mahdi*'m czyli mesjaszu i utożsamienie przez Gastera Mahdiego z samarytańskim *Taheb* jakoteż usiłowania wykazania, że tenże nie ma nic wspólnego z żydowskim lub chrześcijańskim mesjaszem, — wszystko to chyba zupełnie celu. Rzecz ma się bowiem zupełnie inaczej. *Taheb* nie jest niczem innym, jeno mesjaszem żydowskim, i pojęcia o Tahebie nie różnią się wcale od pojęć, związanych z mesjaszem żydowskim. Koran sam nie zna ani słowa ani istoty Mahdiego. O Mahdim zaś w Islamie poucza nas Goldziher, który wywodzi, że prawdopodobnie wiara w ukazanie się Mahdiego przesiąknęła do Islamu przez koryto wierzeń żydowsko-chrześcijańskich. Również z zapatrywań Juynbolla wynika, że oczekiwanie Mahdiego nie różni się od oczekiwania mesjasza przez żydów lub od wyczekiwania przez chrześcijan mającego nastąpić w przyszłości świata doskonałego.¹²⁾

Autor sądzi, że Mohammed, znając tylko pentateuch i psalmy, a nie inne pisma biblijne, niezawodnie pozostawał pod wpływem Samarytan, którzy przyjęli tylko pięcioksiąg, a od żydów lub chrześcijan poznał też i księgę psalmów. Stąd też pochodzi, że Mohammed uznał Adama, Noego i Abrahama za proroków, których — a zwłaszcza dwóch pierwszych — żydzi jako takich nigdy nie uznawali. U Samarytan dwaj pierwsi, tj. Adam i Noe, znani są jako arcykapłani, Adam zaś jako prorok.

¹¹⁾ Grimme l. c. II, 48 i nast. Eickmann, *Die Angelologie u. Dämonologie d. Korans*. N. York u. Leipzig 1908, 11 i nast.

¹²⁾ Bousset l. c. 209 i nast. Atzberger l. c. 121 i nast., 300 i nast. Goldziher, *Vorlesungen über d. Islam*. Heidelberg 1910, 228 i następn. Juynboll l. c. 325—6.

Że Abraham był prorokiem, opowiada nam I ks. Mojż. 20, 7; zresztą i 15, 1 wskazuje na to, że był prorokiem, gdyż objawił mu się Bóg. Adam był znany jako prorok u chrześcijan.¹³⁾ U żydów i chrześcijan niezawodnie każdy, z którym Bóg rozmawiał, a więc Adam i Noe, już z tego tytułu uchodzili za proroków. Midraš rabbā do Genesis: 21 (1) opisuje pierwszego człowieka, jako przebywającego jeszcze bliżej Boga niż aniołowie służby. Eber np. uchodzi za wielkiego proroka według Seder Olām rabbā, pag. 2, ed. Rattner, chociaż nie ma o tem wzmianki w Piśmie świętem. Pominięcie niektórych proroków w zestawieniach rabbinicznych powstało stąd, że umieszczono tylko tych, którzy żyli w Palestynie, a nie poza Palestyną.¹⁴⁾ O Adamie wreszcie opowiada babiloński talmud Śanhedrin 38b, że Bóg wskazał pierwszemu człowiekowi naprzód wszystkie nastąpić mające pokolenia, wszystkich uczonych i t. d. Co do proroka Noego ob. Wensinck l. c. 170, 171, 175. Ale Koran, należy dodatkowo zaznaczyć, nie tylko wiedział o osobach, przytoczonych w pięcioksięgu, lecz znał również postacie i historje, podane w innych księgach pism świętych, jak np. Dawida, Salomona, Eljasza, Eliszę, Jonasza, Hioba, Marję, Jezusa, Zacharjasza, Jana i innych, a to nietylko według osnowy biblijnej, lecz według agadycznych tradycyj żydowskich lub pism apokryficznych Nowego Testamentu.¹⁵⁾ To chyba najwyraźniej świadczy o wpływie na mohammedanizm ze strony żydów i chrześcijan. Samarytanie bowiem wszystkich tych osób nie znali, skoro poza pięcioksięgiem żadnej księgi biblijnej nie uznawali jako świętej.

Co się tyczy rytuału oblucji względnie prosternacji podczas odmawiania modłów, który to rytuał, wedle twierdzenia Gastera, mohammedanie przyjął mieli od Samarytan, to autor niezawodnie zapomniał, że rytuał ten nie tylko istniał u żydów, ale także i u chrześcijan.¹⁶⁾

¹³⁾ *Acta Orientalia* l. c. 170.

¹⁴⁾ Seder Olam rabba. Wilno 1897, 2, 79 uwaga 1.

¹⁵⁾ Ob. zestawienia u Sycza, *Ursprung u. Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran*. Fr. a. M. 1903. Por. Hirschfeld, *New Researches into the composition and exegesis of the Qoran*. London 1902, 60 i nast.

¹⁶⁾ Brandt, *Die jüdischen Baptisten*. Giessen 1910. Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets u. Kultus* w *Abhandl. d. kgl. preuss. Akademie d. Wissensch.* Philos.-hist. Cl. 19.3, Nr. 2.

Twierdzenia Gastera, że używanie liter lub grup liter arabskich przed niektórymi sŭrami jest naśladownictwem skrótów, znajdujących się w starszej literaturze samarytańskiej i od niej zostało w Koranie przyjęte, żaden poważny uczony podzielić nie może. I w babilońskim talmudzie są tego rodzaju skróty.¹⁷⁾ Używanie więc takich skrótów nie jest wyłączną właściwością Samarytan. Gaster sam zresztą przyznaje, że skróty takie napotykały i w tekstach greckich i łacińskich zaklinań.

„Niezawodnie — zaznacza autor — za wiele miejsca poświęciłem omówieniu zależności religij, powstałej w VII w., od literatury samarytańskiej. Ale nikt nie jest w stanie odmówić znaczenia porównawczym studjom nad tradycją samarytańską a zasadami wiary mohammedańskiej. Dotychczas nikt kwestji tej nie poruszył; sądzę, że tu jest nowe ważne pole dla badań. Nowe badania bezsprzecznie potwierdzą podane tu w krótkości rezultaty. W każdym razie nie Mohammed wywarł wpływ na Samarytan, lecz wręcz przeciwnie: Samarytanie wycisnęli swe piętno na mohammedanizmie”. — Czy prorocstwo to kiedyś się spełni, jest więcej niż wątpliwe.

¹⁷⁾ Brüll, *Die Mnemotechnik d. Talmuds.* Wien 1864.