

Krystyna Stebnicka
Zakład Historii Starożytnej Instytutu Historycznego UW

Recenzja z pracy doktorskiej „Społeczność żydowska w prawodawstwie kościelnym późnego antyku”.

Przedstawiona rozprawa doktorska mgr Karoliny Karcz-Nawrockiej pt. „Społeczność żydowska w prawodawstwie kościelnym późnego antyku” zgodnie z zamierzeniem Autorki ma pokazać Żydów w okresie późnego antyku – czyli w państwie chrześcijańskim - aż do VI w. (na s. 6 mowa jest bowiem o czasach redakcji Kodeksu Justyniana). Na tej samej stronie Autorka wyznacza *terminus post quem* pracy jako „powstanie chrześcijaństwa” (co od razu budzi zdziwienie czytelnika: to znaczy od śmierci Jezusa? działalności Pawła z Tarsu?), ale zaraz wyjaśnia, że chodzi jej o zachowane akta synodów i soborów. To znaczy, że autorka kieruje nas do IV w. i czasów późniejszych. We wstępie również znajdujemy wyjaśnienie, że owa społeczność żydowska to po prostu Żydzi zamieszkujący w Imperium. Zaraz potem (s. 8) czytamy, że obok tych źródeł wykorzystywać będzie Kodeks Teodozjusza (dalej CTh), czyli zbiór ustaw cesarskich. Na s. 9 czytamy, że „Praca ma na celu przedstawienie wszystkich zagadnień podejmowanych w ramach konstytucji w CTh i w CIC oraz dokumentów soborowych i synodalnych”. Te uwagi są konieczne, żeby czytelnik dobrze mógł zrozumieć wyznaczony cel pracy. Autorka ma więc zamiar pisać o sytuacji/spojrzeniu na/stosunku do Żydów w dokumentach kościelnych i ustawach cesarskich. To ogromny, szeroki temat, a zagadnienia z nim związane były wielokrotnie opracowane w literaturze przedmiotu.

Autorka rozwija ten temat w czterech głównych rozdziałach, zawierających kolejne podrozdziały. Rozdział I podzielony jest na części poświęcone: małżeństwom z Żydami (s. 15-43), świętom i obrzędom żydowskim wymienionym we wskazanych źródłach (s. 43-70), swobodom religijnym (s. 70-87) i konfliktom żydowsko-chrześcijańskim (s. 87-105). Rozdział II przedstawia ustawy z CTh chroniące synagogi (s. 106-133), rozdział III traktuje o konwersjach (s. 134-175), ostatni zaś przedstawia system prawny, który dotyczy Żydów (s. 176-199).

Już na samym początku pragnę zaznaczyć, że dobór i analiza wykorzystanych w pracy źródeł pozostawiają wiele do życzenia, komentarz wielokroć jest pobieżny bądź błędny, wykorzystana literatura przedmiotu niewystarczająca (czasami jakby przypadkowa, patrz niżej), w pracy znajdują się liczne błędy rzeczowe świadczące o ograniczonej wiedzy Autorki na temat

świata starożytnego, w tym świata żydowskiego. Sama dysertacja doktorska w zasadzie nic nowego nie wnosi do podjętego tematu. Niżej przedstawię główne zastrzeżenia.

1. Zacznę od stosunku Autorki do źródeł. Mam wątpliwości co do kompletności zebranego materiału, brakuje synodu w Kartaginie (419 r.) czy Hipponie (427 r.), ale także wzmianki o *noveli* 146 w Kodeksie Justyniana. Z kolei w pracy są uwzględnione jedynie kanony 37 i 38 synodu w Laodicei (miał miejsce w latach sześćdziesiątych IV w.), ale Autorka jest nieświadoma, że także inne kanony dotyczą problemów, z jakimi borykali się miejscowi biskupi (kanon 16 oprócz Pisma [gr. dosł. „innych pism”, chodzi o Stary Testament] nakazywał czytanie Ewangelii także w soboty, a więc w czasie, kiedy gromadzili się chrześcijańscy wierni, czcząc szabat oprócz niedzieli; kanon 36 zabraniał klerowi parania się magią i wykonywania filakterii; kanon 35 zabraniał ulegania kultowi aniołów, przejętemu od pogan i Żydów). Dopiero *curjuałość* materiału pozwala spojrzeć na styk żydowsko-chrześcijański w specyficznym frygijskim kontekście i wtedy zastanowić się nad jego lokalnym charakterem. Brakuje mi również szerszej refleksji, w jakim stopniu kanony synodów zachodnich odzwierciedlają problemy lokalne. Czy są one odpowiedzią na istniejący stan rzeczy, czy mają charakter postulatyczny?

Autorka w swojej dysertacji całkowicie opiera się na tłumaczeniach polskich, prawie w ogóle nie cytuje tekstów w językach oryginalnych, w związku z tym nie analizuje terminologii łacińskiej (rzadziej odnosi się do źródeł greckich). Jednym z obszarów jej pracy powinna być na przykład analiza języka inwektyw użytych w stosunku do Żydów w CTh i refleksja nad tym, w jakim stopniu język ten odzwierciedla obraz i słownictwo literatury chrześcijańskiej epoki w stosunku do Żydów.

W czasie lektury pracy odniosłam też nieodparte wrażenie, że niektórych omawianych tekstów Autorka nie czytała, zna je tylko poprzez opracowania (co widać zarówno w prezentowanym komentarzu, jak i przypisach). I tak na stronie 192 pisze o liście Synesiosa bez odwołania się do konkretnego tekstu. Z kolei słynny list biskupa Severusa o wydarzeniach na Minorce (s. 110-111), który w tej pracy powinien być przeanalizowany bardzo uważnie, znany jest Autorce najwyraźniej jedynie z drugiej ręki. Podobnie Doktorantka nie czytała odpowiednich ustępów *Panarionu* Epifaniosa, bowiem opowieść o komesie Józefie przytacza na podstawie literatury przedmiotu.

Kolejnym problemem jest przedstawiona interpretacja tekstów starożytnych. Autorka nie zastanawia się, do jakiego gatunku należy dany tekst, w jakim celu powstał, jakich ma odbiorców

itd., co rodzi różne błędy interpretacyjne. Na s. 18 czytamy, że wrogi ton wobec Żydów przejawia Tacyt i Ciceron - mowa była o I w. n.e., skąd więc Ciceron? Pomijając chaotyczność tego odwołania trzeba pamiętać, że w mowie obrończej Cicerona wątek żydowski jest wykorzystany retorycznie dla obrony namiestnika, który nie pozwolił wysłać z prowincji pieniędzy zebranych przez Żydów na rzecz Świątyni w Jerozolimie, mowa ta nie świadczy o niechęci Cicerona wobec Żydów, ale można na niej podstawie zobaczyć, do jakich stereotypów Ciceron się odwołuje. Natomiast czy słynna relacja Tacyty o Żydach świadczy o wrogości historyka wobec tej grupy mieszkańców Imperium?

Z kolei opowieść o chrześcijańskiej działalności żydowskiego konwertyty komesa Józefa (s. 131 i 138) nie może być traktowana jako rzeczywistość historyczna (kościół w Galilei są znacznie późniejsze niż czasy Konstantyna!). Czasami Autorka czyta źródła wręcz na opak, vide ustawa Dioklecjana z 293 r. (CJ III 13,3) adresowana do Judy, który wedle tej regulacji NIE ma praw sędziowskich (w pracy na s. 176-177 – Dioklecjan nadaje patriarchom prawa sędziowskie!!!). Ustawa CTh XVI 8,13 z 397 (s. 179 i dalsza interpretacja) podtrzymuje zwolnienie od liturgii (obciążeń finansowych), nadane przez Konstantyna „klerowi” żydowskiego (podobnie jak i chrześcijańskiemu), dlaczego tutaj czytamy wywód o wolności wyznania i jurysdykcji patriarchy? W wątplym rozdziale omawiającym ataki Żydów na chrześcijan cytowany jest ustęp synodu w Jerozolimie (s. 89), gdzie mowa o powtarzającej się w literaturze chrześcijańskiej „złośliwości” Żydów. Po co włączony został ten ustęp? O czym ma świadczyć? To stereotypowy zarzut i widać, że brakuje części wstępnej, pokazującej szersze tło stosunków żydowsko-chrześcijańskich i wzajemne spory teologiczne, Żydów jako starszych – ale błędzących w wierze braci.

2. Autorka dysertacji na wielu stronach pracy odwołuje się do okresu wczesnego cesarstwa. W moim przekonaniu powinna mieć wyraźną świadomość, jak wielką cezurą w historii Żydów jest chrystianizacja Imperium i uważnie przyglądać się światu żydowskiemu właśnie w świecie chrześcijańskim. Ponieważ zadeklarowała, że interesuje ją okres do VI w., to powinna wykazać, jak bardzo zmienia się sytuacja Żydów w VI w. To Justynian, mówiąc kolokwialnie, „dokręcił śrubę”: po raz pierwszy cesarz interweniował w liturgię synagogałną, poważnie ograniczył prawa Żydów. W ogóle nic nie ma na ten temat w pracy. Zamiast tego dowiadujemy się, że w cesarstwie (przedchrześcijańskim) nastąpiło pogorszenie sytuacji Żydów.

Na s. 18 czytamy, że triumwirat (cokolwiek to znaczy dla autorki, mowa o cesarzu Wespazjanie i jego dwóch synach-następcach) szerzyli antyżydowską propagandę, a władze cesarstwa „dążyły do poszerzania wpływów”. To wielkie uproszczenie. Po wielkiej wojnie z Żydami rozpoczętej w 66 r. powszechnie wzrosły nastroje antyżydowskie wobec buntującego się ludu, podobnie jak Żydzi nie byli popularni wśród mieszkańców Imperium po powstaniu Bar Kochby (patrz inskrypcję epikurejską z Oinoandy powstałą ok. 140 r., gdzie razem z Egipcjanami określani są jako obrzydliwi i najbardziej zabobonni). Trzeba rozumieć konkretne uwarunkowania historyczne.

3. Doktorantka w wielu miejscach, gdzie spodziewalibyśmy się samodzielnej i wnikliwej analizy materiału źródłowego, buduje swoje wywody na opiniach uczonych. Podam przykład: na s. 125-127 Autorka zastanawia się nad zakazem budowy nowych synagog w 415 r. Przytacza zupełnie nieuzasadnione źródłowo opinie, że takie zakazy istniały wcześniej w IV w. i sensowną opinię Amnona Lindera, że to nowy zakaz – Autorka nie stara się pokazać swojego zdania i podać jego argumentacji. Na s. 132 pisze w końcu, że nieznane są powody wydania (nieprzestrzeganego zresztą, jak wiemy) zakazu budowy synagog, ale możliwe, że ustawy „zostały ustanowione pod wpływem działań Kościoła, który nie chciał powtarzać już ustanowionych norm”. Wniosek kompletnie niezrozumiały.

Bardzo często Doktorantka nieuważnie korzysta z opracowań i odsyła do opinii, których nie znajduję w literaturze przedmiotu. I tak np. przyp. 378 odsyła czytelnika do strony 207 znanej książki Setha Schwartz, który miał uważać, że nie było nigdy tak rozwiniętego osadnictwa poza *poleis* jak w 2. poł. IV i w V w. Ale na tej stronie czytamy o tendencjach separatystycznych przedstawicieli różnych religii w 2 poł. IV w., które doprowadzą do tego, że małe miasta/osady są podzielone według kryteriów religijnych na chrześcijańskie, żydowskie, pogańskie, a nie takie, w których mieszka ludność mieszana. Na s. 57 w przyp. 165 Autorka odsyła do strony 138 książki Louisa Feldmana *Jew&Gentile*, gdzie ma być napisane, iż Żydzi celowo zwiększali atrakcyjność świąt, aby przyciągnąć do siebie sympatyków. Nie znajduję tam żadnej takiej informacji. Podobnie na s. 64 Autorka pisze, że „w praktyce czas Wielkanocy często spędzali (quartodecymanie) na przyglądaniu się obchodom Paschy” i podpira się w tym miejscu miejscem na s. 13 w klasycznej książce Baniela Boyarina *Dying for God*. Nie tylko nie ma tam tego zdania, ale łatwo pojąć, że autorka nie zrozumiała tekstu angielskiego: Boyarin pisze

bowiem, że „For these Christians, Easter or Pascha was simply the correct way to **observe** the Pesah”. Na s. 197 w swoim komentarzu do CTh XVI 8,29 Autorka przepisuje zdanie Lindera, dlaczego w tekście ustawy mowa jest o *utriusque Palaestinae* (czyli Palestyny I i II) *synedriis* z pominięciem Palestyny Trzeciej. Linder zauważa po prostu (s. 323), że nie mieszkała tam ludność żydowska. Autorka zmienia znaczenie: „ze względu na jej (Palestyny Trzeciej) niewielkie znaczenie”. Nieprawda! Palaestina Tertia stworzona z dawnej Salutaris to ważna część Palestyny dla świata chrześcijańskiego, istotny limes Imperium, ale – jak zauważył Linder – niezasiedlony przez Żydów. Mój rękopis pracy upstrzony jest uwagami, w których wskazuję, jak niedokładnie Autorka obchodzi się z literaturą przedmiotu i przenaicza/splaszcza myśli cytowanych/przytaczanych książek.

Czasami dziwi dobór literatury przedmiotu. I tak Autorka nie zna podstawowej książki Lee I. Levine’a *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years* (2005²). Znajomość tej pracy pozwoliłaby jej zdobyć systematyczną wiedzę na temat archeologicznie poświadczonych synagogach i ich planach architektonicznych, funkcji synagogałnych w gminach, a także dostrzec zróżnicowanie zarówno budynków synagogałnych, jak i życia skupionych wokół tej podstawowej instytucji wspólnot żydowskich. Doktoranka opiera swoją znajomość świata synagogałnego na artykule Anne Fitzpatrick McKinley. Porównuje synagogi (w znaczeniu wspólnoty, nie budynku, w różnych miastach nosiły inne nazwy) do greckich *poleis* (s. 15). To jednak nieporozumienie - *polis* bowiem to WSPÓLNOTA OBYWATELSKA, a synagoga jest zaś instytucją religijną/stowarzyszeniem - jakich wiele - w danej *polis*. Wedle autorki to byłby skomplikowany – na czym ta komplikacja polega? Mamy wspólnotę żydowską, która wybiera swoich funkcjonariuszy, często są to ciała kolegialne. Gmina skupiona jest wokół budynku zwanego *proseuche* lub *synagoge*. Obrys zachowanych stanowisk archeologicznych pokazuje, że oprócz głównego pomieszczenia liturgicznego w synagogach znajdowały się często (choć nie zawsze) pomieszczenia dodatkowe (np. w Dura Europos czy Ostii, gdzie znaleziono dodatkowo piec świadczący o wspólnotowych posiłkach). To już nasza interpretacja, do czego owe pomieszczenia służyły. Na pewno były to hoteliki (vide słynna inskrypcja Theodotosa z Jerozolimy powstała ok. poł. I w. n.e., gdzie mowa jest o remoncie synagogi wybudowanej przez przodków, budowie instalacji wodnych i pokoi gościnnych), pomieszczenia dodatkowe wykorzystywano zapewne do studiowania Prawa (patrz słynna inskrypcja z Aphrodisias, gdzie w

gminie działała dekania ludzi zwanych *philomathai* – uczniów Prawa?). Autorka pisze, że w synagogach spotykali się kupcy i w nich handlowano – skąd to wie?

4. Kulminacją niezrozumienia świata synagogałnego i rabinicznego, widocznego na stronach całej pracy, jest w moim mniemaniu zdanie na s. 176: „Wraz ze słabnięciem roli kapłanów umacniała się rola rabinów, którzy (...) odgrywali istotne funkcje w synagogach i wchodzili w skład sądów znajdujących się w diasporze i na terenie Palestyny”. Kiedy, wedle Autorki, pojawiają się rabini w diasporze? Mam uzasadnioną wątpliwość, czy Autorka zdaje sobie sprawę, jakie zmiany zachodzą w ruchu rabinicznym między II a IV wiekiem i później. Czy Autorka jest świadoma, że w okresie późnego antyku synagogi galilejskie są bardzo zróżnicowane, a znaleziska archeologiczne pokazują, że środowiska religijne zwane przez nas rabinicznymi nie sprawowały bezpośredniej kontroli nad światem synagog? (vide Helios na kilku mozaikach synagogałnych).

Na tej samej stronie czytamy, że „razem z rabinatem wzmacniał się patriarchat”. To znaczy kiedy? Wiadomo, że oficjalne uznanie władz rzymskich patriarcha uzyskał dopiero w wieku IV, najpewniej w okresie rządów Konstantyna. O pewnej i poważnej konsolidacji środowiska rabinicznego możemy mówić od czasów redakcji Miszny w kręgach Judy haNasiego ok. 200 r.

5. Ważną część pracy stanowi zebrany materiał z CTh zakazujący niszczenia synagog żydowskich. Dzięki zachowanym ustawom oraz przekazom literackim możemy prześledzić napięcia prowadzące do fizycznej przemocy między światem chrześcijańskim a żydowskim w końcu IV i na początku V w. Po zniszczeniu synagogi w Callinicum nad Eufratem miały miejsca podobne wypadki. Seria ustaw przeciwko niszczeniu synagog będących odpowiedzią na konkretne akcje chrześcijan i następujące w ich wyniku skargi Żydów, wygnanie Żydów z Aleksandrii, zakaz palenia wizerunków Hamana w czasie święta Purim świadczący o chrześcijańskiej nadwrażliwości na religijne zachowania Żydów (CTh XVI 8,18), oskarżenie Żydów w Syrii o zamordowanie chrześcijańskiego chłopca (wydarzenia znane z *Historii kościelnej* Sokratesa Scholastyka), wypadki w Magonie w 418 r. – wszystko to oddaje klimat wzajemnych stosunków żydowsko-chrześcijańskich. Autorka zamiast niefortunnego dzielenia napadów na synagogi na małe części: podpalenia, napady i plądrowania, odbierania i

zajmowanie (jakby te akcje nie mogły występować równolegle), powinna przedstawić szersze tło i perspektywę dla tych wydarzeń. Skupia się natomiast na połączeniu dobrze znanych historycznych faktów z wydawaniem kolejnych ustaw. Bardzo dobrze pokazał je Linder i późniejsza literatura przedmiotu, nie znajduję tu niczego nowego. Przy okazji zauważę natomiast, że Autorka nie zna literatury pokazującej na podstawie danych archeologicznych adaptowania synagog na kościoły.

6. W pracy można spotkać ogólniki, nieprecyzyjne sformułowania, wiele błędów. Podam następujące przykłady.

Na s. 124 czytamy: "Częsty przykład (...) stanowi wybudowana na początku IV w. synagoga w Sardes. Budynek stanowił potężny kompleks z łaźniami i gimnazjonem. W VII w. kompleks został zniszczony przez perską dynastę Sassanidów" i dalej „nie była to wówczas tak ważna synagoga, ale jedna z wielu powstałych w tamtym czasie świątyń”. Najstarsza warstwa synagogi Sardes pochodzi z II w. n.e., budynek został poddany przebudowie w poł. IV w. n.e., z tego okresu pochodzi świetnie zachowane atrium z kraterem-fontanną oraz *aediculae* do trzymania zwojów Tory, mozaiki z inskrypcjami oraz apsyda, a także prawie 80 inskrypcji. Synagoga była położona przy głównej ulicy (z VI w. mamy świetne poświadczenie sklepów przy tej ulicy), a wymienione instytucje miejskie leżały w pobliżu synagogi, ale nie były jej częścią!!! Dopiero taki opis pokazuje nie tylko budynek, ale symbiozę gminy z życiem miejskim (czego dowodzą także inskrypcje i znaleziska w samej synagodze, symbol miast – lwy). Sardes została zniszczona w czasie wielkiej inwazji Persów w 616 r.

Na s. 130 Autorka pisze, że w późnym antyku powstawało mniej synagog niż kościołów w związku z pewnymi wydarzeniami historycznymi, miało znaczenie też „wypędzenie Żydów z Judei w 135 r., będące konsekwencją powstań żydowskich. Wpłynęło to bezpośrednio na spadek budowania nowych synagog na tym obszarze”. Po pierwsze, Żydzi zostali wyrznięci w pień na pustyni Judzkiej przez 5 legionów pacyfikujących powstanie (stąd życie żydowskie przeniosło się do Galilei, gdzie rozwijał się potem ruch rabiniczny), po drugie – zakaz osadnictwa obowiązywał jedynie w nowo utworzonej kolonii Aelia Capitolina/Jerozolimie i jej najbliższym sąsiedztwie, po trzecie – czy Autorka nie zauważyła po drodze wielkiej akcji chrystianizacyjnej w Palestynie, osadnictwa chrześcijan i postępującej zmiany stosunków ludnościowych? O postępującej poganizacji Palestyny od II w. można przeczytać w klasycznej już pracy Nicole Belayche *Iudaea*

Palaestina (2001), Claude Dauphin oblicza, że w IV w. w Palestynie mieszkało jedynie ok. 15 % Żydów. Niezależnie od dyskusji naukowej kwestionującej wiarygodność tych wyliczeń, proporcje są zbliżone do tych danych. Fakt, że było więcej kościołów niż synagog jest więc zupełnie oczywisty (polecam obejrzenie map z zaznaczeniem znanych budowli religijnych – chrześcijańskich i żydowskich – we wspólniejszej *Tabula Imperii Romani: Iudaea Palaestina*).

Na s. 21 czytamy, że *matrimonium sine manu* (nie *manum!*) traktowany był przez prawo rzymskie jako konkubinat. Nieprawda! Autorka ma bardzo małe obeznanie w prawie rzymskim, za co trudno ją winić, ale trzeba było przeprowadzić gruntowniejsze studia i poprosić znawców prawa rzymskiego o konsultacje. Pisząca te słowa to zrobiła i z pełnym przekonaniem mogę napisać, że Doktorantka bardzo słabo rozumie prawo rzymskie.

Na s. 157 – czytamy, że Hadrian miał „w odwecie” zakazać obrzezania, a potem miał je przywrócić Antoninus Pius. *Historia Augusta*, czyli biografie cesarskie napisane ok. 400 r. jako jedyne źródło podaje, że powodem wybuchu powstania Bar Kochby był wydany przez Hadriana zakaz obrzezania (*vit. Hadr.* 14,2: „mutilare genitalia”) Rzeczywiście, z tekstów prawnych wiadomo, że Hadrian podtrzymał wydany przez Domicjana zakaz kastracji (*Digesta* XLVIII 8,4,2) i nakazał surowszą karę za ten czyn (poddający się kastracji karani byli śmiercią). Zakaz ten wyraźnie odnoszono także do obrzezania Żydów, a ci ostatni zostali z niego wyłączeni przez Antoninusa Piusa (*Digesta* XLVIII 8,11,1: „Na mocy reskryptu boskiego Antoninusa pozwolono Żydom obrzezywać synów; jeżeli ktoś z innego ludu [*natio*] dokonałby tego czynu, nałożono by na niego karę jak w przypadku kastratów”, tłum. moje). Tak więc podane przez Autorkę informacje są wielce mylące.

Na s. 152 idąc za literaturą przedmiotu Doktorantka podaje, że liczba Żydów od pierwszego zburzenia w 586 r. p.n.e. przedmiotu do I w. wzrosła od 150 tysięcy do 8 milionów. Wszelkie wyliczenia liczby mieszkańców dla starożytności są niezmiernie skomplikowane i niemiarodajne, trzeba do nich podchodzić bardzo ostrożnie, natomiast widzimy skok demograficzny ludności żydowskiej. Czy Autorka wie, kiedy i dlaczego? Cenne dla tematu pracy byłoby pokazanie rozrostu i swoistej prosperity Żydów zamieszkujących Galileę i Golan w wieku V, a więc w okresie, którego dotyczy praca doktorska.

Autorka pisze, że “obok synagog działały beit midrasze”. Ale kiedy? Gdzie mamy zaświadczone tego typu szkoły, w jakich źródłach, na jakich terenach? Bo przecież nie w

diasporze. Miały mieć “trochę mniejsze znaczenie”, ale to przecież główne instytucje nauczania rabinicznego!!!

7. Uwagi o Żydach w rzymskim systemie prawnym są nietrafione. Zdanie, że Żydzi i w Palestynie, i diasporze mieli własny system prawny, ale korzystali też z nieżydowskich sądów (s. 176-177) jest mylące. Najwyższym sędzią dla *peregrini* w okresie wczesnego cesarstwa był namiestnik prowincji (żaden „Wielki Sanhedryn”, jak pisze Autorka dysertacji). Słynne archiwum Babaty (dokumenty z początku II w.) pokazuje, że Żydzi nie odwoływali się do instytucji żydowskich, tylko rzymskich (w archiwum Babaty brak jest wzmianki o jakiegokolwiek instytucji żydowskiej). Babatha prowadziła procesy o wypłacanie majątku dla jej syna przez jego prawnego opiekuna po śmierci ojca, sądziła się z Miriam, żoną swojego drugiego męża itd. Wszystkie sprawy załatwiała przed administracją rzymską. Doktorantka nie rozumie, że system rzymski uznawał równoległe inne systemy prawne (patrz znany nam w dokumentach egipskich równoległe funkcjonowanie różnych systemów) oraz arbitraż (wspomniany na s. 183). Pisanie o odrębnych systemach sądowniczych (s. 195) jest jednak nieporozumieniem.

Autorka nie wyjaśniła dobrze, jakie sprawy mógł rozstrzygać patriarcha, który – jak zaznaczyłam wyżej - z nadania władz rzymskich odgrywa dużą rolę dopiero w wieku IV.

8. Rozdział o konwersjach nie pokazuje powodów, dlaczego religia żydowska była atrakcyjna dla dużej grupy ludzi wywodzących się z religii tradycyjnych (zwanymi *phoboumenoi ton theon/sebastomenoi ton theon* w Dziejach Apostolskich, *theosebeis* w greckich inskrypcjach, *metuentes* w tekstach łacińskich). To byli sympatycy judaizmu, a nie konwertycy, co to za grupa religijna?

Cesarz Septimius Severus (*HA, vit. Sev. 17,1*), w czasie pobytu w Palestynie miał zabronić pod groźbą surowych kar konwersji na judaizm („aby stawali się Żydami” – *Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit*). Rozumiem, że Autorka akceptuje historyczność przekazu *Historia Augusta* (s. 157), ale ta informacja jest izolowana i pojawia się tylko w tym trudnym źródle, dlatego wymaga szerszego komentarza. Sewer kontynuował politykę Antoninusa Piusa sprzeciwiając się przyjmowaniu religii żydowskiej przez pogan, chociaż oczywiście Żydzi mogli swobodnie oddawać uprawiać swój kult. Kiedy Doktorantka podaje ustawy cesarskie znane z CTh zakazujące konwersji, nie zastanawia się, w jakiej mierze powielają one stare ustawodawstwo, a w jakim stopniu ustawy państwa chrześcijańskiego dodają elementy nowe.

Także i w tym rozdziale Autorka nie ustrzegła się przed wielce niefortunnymi stwierdzeniami. Nieprawda, że Żydzi i chrześcijanie byli postrzegani „w pierwszych trzech wiekach jako jedna grupa” (s. 135) – może to twierdzenie jest prawdziwe dla I w., ale na pewno w wiekach następnych zarówno władze, jak i świat pogański rozróżniały obie te grupy religijne.

Czy Autorka naprawdę sądzi, „że obrzezanie stanowiło podstawę do płacenia podatku” żydowskiego (tak na s. 174)? Władze badały wszystkich, czy są obrzezani, jak w anegdocie Swetoniusza? Przecież podatki płacili ci, którzy byli wpisani na listy gmin żydowskich.

Iulius Alexander, bratanek wielkiego żydowskiego filozofa Filona, nie był chrześcijaninem, ale poganinem!

Wreszcie uwagi o przymusowej konwersji na Minorce są naiwne. Autorka musi zrozumieć, że w literaturze chrześcijańskiej konsekwentnie podkreślana jest upartość Żydów, którzy mimo wszelkich znaków nie przyjmują wiary w Jezusa. Severus jest dumny, że jemu się udało, dlatego rozsyła list do gmin chrześcijańskich.

Konkludując stwierdzam, że przedstawiona praca nie spełnia wymogów ustawowych stawianych dysertacjom doktorskim i wnoszę o niedopuszczenie Pani mgr Karoliny Karcz-Nawrockiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.


Krystyna Stebnicka