

JERZY KOSIEWICZ

FILOZOFIA YDOWSKA W UJ CIU HISTORYCZNYM

Jerzy Ochman: *Historia filozofii ydowskiej. Cz I; Staro ytna filozofia ydowska.* Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiello skiego, 1992, 155 s.

Jerzy Ochman: *Historia filozofii ydowskiej. Tom drugi: redniowieczna filozofia ydowska.* Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „UNIwersitas”, 1995, 512 s.

Jerzy Ochman: *Historia filozofii ydowskiej. Tom szósty: Peryferie filozofii ydowskiej.* Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „UNIversitas”, 1997, 561 s.

Ka dy z trzech opublikowanych przez Jerzego Ochmana do tej pory tomów *Historii filozofii ydowskiej* potwierdza, e mamy do czynienia z przedsi wzi ciem w polskiej literaturze filozoficznej unikatowym, niezmiernie cennym pod wzgl dem merytorycznym, przygotowanym z wyj tkow staranno ci , zachowuj cym w sposób konsekwentny od samego pocz tku te same zało enia metodologiczne i strukturalne. Dzi ki temu wszystkie tomy s klarowne, czytelne i przyst pne, napisane j zykiem ci le filozoficznym i zarazem zrozumiałym dla ka dego odbiorcy o zainteresowaniach humanistycznych.

Zarówno całe zamierzenie, jak i opublikowane dotychczas tomy wiadczy o tym, e obcujemy z wydarzeniem najwy szej rangi w historii polskiej my li filozoficznej. Wszystkie polskie publikacje po wi cone filozofii ydowskiej prezentuj si przy dziele J. Ochmana skromnie i przyczynkarsko. Zasadnicz ró nic jego *Historii...* w stosunku do wcze niejszych opracowa jest prezentacja filozofii ydowskiej jako jednej z postaci my li ydowskiej. To znaczy, e autor prezentuje t filozofi w kontek cie całej „my li ydowskiej”, uwzgl dniaj c jej ogromny ładunek intelektualny, a zwłaszcza w tki filozoficzne zawarte w pismach rabinicznych, nurtach pietystycznych, mistycznych i etycznych oraz w doktrynach politycznych (syjonizmie). Z tego wzgl du przedsi wzi cie J. Ochmana jest nowatorskie, wyró nia si równie na tle literatury wiatowej. Dostrzec to mo na porównuj c je z podo-

bnymi zagranicznymi opracowaniami historycznymi, a zwłaszcza z najlepszym w tym zakresie prac J. Guttmanna *The History of Philosophies of Judaism* (New York 1969). Ochman ukazał bowiem w oddzielnym omawianym tu tak e obszernym tomie *Historii* w tki filozoficzne zawarte na peryferiach filozofii ydowskiej (m. in. w kabale, magii, alchemii): zaprojektował te autonomiczne (w osobnym tomie) omówienie dziejów filozofii ydowskiej w Polsce.

Jerzy Ochman zaprojektował histori filozofii ydowskiej na siedem obszernych tomów. Dotychczas ukazały si : *Stary ytna filozofia ydowska* (t. 1, Kraków 1992, *redniowieczna filozofia ydowska* (L 2, Kraków 1995) oraz opublikowane ostatnio *Peryferie filozofii ydowskiej jako tom szósty*. W przygotowaniu s *Filozofia ydowskiego o wiecenia* (t. 3), *Filozofia ydowska pierwszej połowy XX wieku* (t. 4), *Współczesna filozofia ydowska* (t. 5) oraz *Filozofia ydowska w Polsce* (t. 7).

Przyzna trzeba, e całe przedsi wzie jest niezmiernie ambitne, wymagaj ce ogromnego wysiłku, i cie benedykty skiej pracy, cierpliwej wieloletniej kwerendy badawczej w bibliotekach europejskich, amerykańskich, arabskich i Bliskiego Wschodu.

Pierwszy ze wskazanych tomów jest nie tylko cenny ze wzgl du na prezentacj staro ytnej filozofii ydowskiej, ale tak e ze wzgl du na bardzo wa ne w sensie teoretycznym i metodologicznym kluczowe ustalenia dotycz ce tego, czym jest filozofia ydowska i w jakim znaczeniu mo na o niej mówić .

Autor nie rozstrzyga ostatecznie jej rozumienia, ale w sposób obszerny, kompetentny i wnikliwy omawia zło one aspekty jej pojmowania, ró norodne uj cia. Wskazuje, e mo na j potraktowa jako fragment filozofii o charakterze uniwersalistycznym, zmierzaj cej do ogarni cia całej dost pnej wiedzy w znaczeniu staro ytnej m dro ci i współczesnej nauki. Z tego punktu widzenia filozofia ydowska stanowiłaby pewn cz drogi, roz wietlenie i poszerzenie jej obszaru usytuowanego na głównym trakcie lub poboczu peregrynacji w drodze do pełnego poznania.

Wskazuje tak e, za S. Rosenbergiem, E. Schweidem i R. Goetschelem, ale wbrew zamysłowi Z. Levy'ego, e filozofia ydowska jest syntez powstał z idei zaczerpni tych z dwóch ró nych elementów, a mianowicie ze wiadomo ci ideowej, judaizmu i filozofii obcej.

Traktuje si te j jako twór narodowo-kulturowy rozpatrywany m. in. w wietle etnosocjologii, etnopsychologii, psychologii mi dzykulturowej oraz entnohistorii. W tym sensie jest ona my 1 , a nie filozofi .

W centrum współczesnej dyskusji na temat tego, czym jest filozofia ydowska, znalazł si - zdaniem J. Ochmana - spór mi dzy zwolennikami kryteriów esencjalnych i egzystencjalnych. Pierwszy nurt podkre la, e o jej

charakterze decyduje treść wywodząca się z ról judaizmu, myśli religijnej i myśli narodowej, z tradycji oraz z prób godzenia prawdy religii z prawdami racjonalnymi wywodzonymi z aktualnie istniejących systemów religijnych. Przedstawiciele drugiego punktu widzenia są zdania, że kryterium decydującym o zakwalifikowaniu jakiego systemu do filozofii ydowskiej jest osoba twórcy oraz język hebrajski jako forma przekazu. W trzecim nurcie natomiast zwraca się uwagę na to, że idee ydowskie przejawiają właśnie taki charakter wówczas, gdy funkcjonują w kontekście poglądów, które w dawnym czasie i miejscu uważane były za ydowskie.

Ponieważ nie powzieto do tej pory żadnej decyzji zobowiązującej do używania tej czy innej koncepcji bądź nazwy w odniesieniu do filozofii ydowskiej, przeto Ochman przyjmuje to określenie jako najbardziej adekwatne i wypełnia je treści (w zgodzie z najnowszymi postulatami), wsłuchując się w głosy autorów dzieł filozoficznych, quasi-filozoficznych i niefilozoficznych, zwracając uwagę na ich intencje, źródła i zawartość merytoryczną.

J. Ochman wyposażył w taki instrument teoretyczno-metodologiczny rozpoczął w drówek poprzez dzieje filozofii ydowskiej. Przyjął periodyzację najczęściej stosowaną w opracowaniach i najbardziej zbliżoną do ujęcia europejskiego, choć znacznie różni się od jej układu historycznego. Starożytność obejmuje lata od początku państwa ydowskiego do 72 roku naszej ery; okres średniowiecza od 72 do 1750 r.; okres Oświecenia od 1750 r. do końca XIX w.; okres filozofii ydowskiej pierwszej połowy XX w. do 1948; współcześnie zaś dotyczy okresu powyżej 1948 r.

W *Historii filozofii starożytnej* J. Ochman przedstawił *ydowską myśl religijną* (r. I), *Filozofię ydowsko-aleksandryjską* (r. II) i *Myśl ydowskiej heterodoksji* (r. III). W pierwszym rozdziale zwrócił uwagę na tematy „rdzenie ydowskie”, rozwój myśli ydowskiej, spotkania myśli ydowskiej z myślą obcą, ydowską filozofię religijną, filozofię *Biblii* oraz na wtki filozoficzne zawarte w apokryfach i pseudoepigrafach. W drugim natomiast scharakteryzował relacje zachodzące między Palestyną a diasporą oraz centralne kategorie filozofii ydowsko-aleksandryjskiej; omówił także *Septuagintę* (tłumaczenie *Biblii* ydowskiej na język grecki), *List Arystobulusa z Peneasu* oraz poglądy Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza. W rozdziale trzecim przedstawił przyczyny heterodoksji wewnątrz ydowskiej i poza ydowskiej, traktowanej jako odejście od obowiązujących ówczesnie form lub treści doktryny, kultu i organizacji. Autor wskazał te, że myśl ydowska wyraziła się w starożytności w trzech postaciach: w religii, w filozofii i w misticzności. Filozofia ydowska wykształciła się dopiero pod koniec starożytności, poza ojczyznę i w formie synkretyzmu. Pojawiła się jako jedna z postaci myśli mającej już swój dług historii, której postać religijna wyraziła się w formie dojrzałej już co najmniej tysiąc lat wcześniej jej postać filozoficzna. Autor

uwa a, e ograniczenie staro ytnej „my li ydowskiej” (i całego dorobku intelektualnego ydów) w staro ytno ci do filozoficznej postaci my li byłoby krzywdz cym uproszczeniem i zaprzeczeniem tego, czym faktycznie była.

W drugim wolumencie zamierzonego przez J. Ochmana siedmiotomowego dzieła, tj. w *redniowiecznej filozofii ydowskiej* zaprezentowany został przegląd najważniejszych koncepcji tej filozofii od II do połowy XVIII wieku. Przyjął on własną koncepcję periodyzacji dziejów, znacznie przekraczając powszechnie przyjęte ramy czasowe. Ale jest ona efektem wiadomej decyzji autora, wskazując, że mentalność w obrębie judaizmu stanowi pewną ciągłość od roku 72 n. e. (upadek państwa i zburzenie Drugiej świątyni), aż do powstania Haskali (Owiecienia) w połowie XVIII w. Takie postawienie problemu wynika stąd, że filozofia tego okresu charakteryzuje swoje właściwości religijne, ideowe i filozoficzne, które w znacznym stopniu różni się od filozofii późniejszej, nowożytnej, współczesnej, niezależnie od podobnych w toku i cech myślowych, które są wspólne dla poglądów wszystkich tych epok.

Ochman wyróżnił w redniowieczu judaistycznym trzy podstawowe orientacje filozoficzne: racjonalizm, neoplatonizm i arystotelizm. Omówił je w trzech kolejnych rozdziałach. W *Filozofii racjonalizmu ydowskiego* (r. I) zwrócił uwagę na filozoficzne wtki literatury rabinicznej, racjonalizm arabski, racjonalizm ydowski, ydowski racjonalizm ateistyczny, racjonalizm karaimów oraz racjonalizm teologiczny Gaonu wraz z jego głównymi przedstawicielami. W rozdziale poświęconym *ydowskiemu neoplatonizmowi redniowiecznemu* autor gruntownie scharakteryzował jego historię i centralne kategorie oraz poglądy wybitnych przedstawicieli tego kierunku. W r. III Ochman omówił rozwój i cechy właściwe *ydowskiemu arystotelizmowi redniowiecznemu*, a także twórczo jego najważniejszych przedstawicieli. Następnie zaprezentował w podobny sposób późną filozofię ydowską (r. IV, *Filozofia ydowska od XIV do XVIII wieku*); zogniskował te uwagi na *Zwizku redniowiecznej filozofii ydowskiej z ówczesną nauką* (r. V), tj. przede wszystkim z medycyną, matematyką i astronomią. Istotną wartością tej erudycyjnej pozycji jest fakt, że omawia ona w sposób przystępny i kompetentny główne założenia każdego kierunku i każdej szkoły, poglądy wybitnych i mało znanych twórców, pomaga zrozumieć specyfikę filozofii ydowskiej, jej znaczenie w refleksji humanistycznej Zachodu.

W opublikowanym ostatnio tomie: *Peryferie filozofii ydowskiej* (t. 6) Ochman zajął się ukazaniem w toku filozoficznych w literaturze niefilozoficznej. Ukazanie drugiego obszaru „myślenia ydowskiego” jest warte co najmniej z dwóch powodów. O pierwszym z nich pisał G. Scholem, że był najbardziej autentycznym wyrazem „myślenia ydowskiego”; natomiast drugi jest dla nas wart, ponieważ filozofia ydowskiej, w znaczeniu ścisłym, było

w Polsce niewiele. Przeważała sfera mistyczno-chasydzka, a pod koniec XIX wieku powstał tu syjonizm. Dopiero zatem wówczas, gdy ukazane zostały owe „peryferie” filozofii, b. dzieł mo. na - zdaniem Ochmana - rzetelnie określi, jaki rodzaj filozofii ydowskiej pojawił się w Polsce (planowany tom VII). Oczywiście, ani treści mistycznych, ani chasydzkich nie można było przedstawić w dziełach traktujących o filozofii takiej, jak ją dziś rozumiemy (a więc w tomach I-V).

Pisząc o „peryferiach filozofii”, autor nie podaje pełnej historii mistyki, pietyzmu, paranauk czy syjonizmu. Opiera się wprawdzie na nich, ale stosuje wobec nich „hermeneutyk filozoficzny” i (np. wówczas gdy pisze o *Biblii*) ogranicza się do filozofii, mistyki, w. tków etyki wyszej w *Biblii*. Wykorzystując podstawowe różnice (nie sposób bowiem nie sięgać do różnic podstawowych, wspólnych różnym dziedzinom), stara się uzasadnić, że ich interpretacja b. dzieł różna od teologicznej, a jej konsekwencje znacznie odbiegają od tego, co podaje stereotyp ortodoksji. Tak np. mistyka ukazuje w innym świetle nowe pisma wi. te (*Księga Jecira* i *Zohar*), odmienny sposób przeżywania, narzuca inną periodyzację dziejów, przeciąga okres redniowiecza do połowy XVIII wieku.

Autor zdaje sobie sprawę z odmienności i kontrowersyjności przedstawionej interpretacji zagadnień, problemów, w. tków i tropów tematycznych właściwych filozofii ydowskiej i nie tylko filozofii, ale kieruje się chęcią ukazania skomplikowanego (wielowarstwowego), a nie jednolitego (stereotypowego) obrazu kultury i religii ydów w ogóle i w Polsce.

Jedno kulturowa judaizmu powodowała, że peryferie religii zaznaczały się z peryferiami filozofii. Inaczej przedstawiała się sprawa z istotnymi wersjami religii i filozofii. Różnice między oficjalną i nieoficjalną wersją religii i oficjalną wersją filozofii a jej peryferiami dawały o sobie znać dosyć często.

Ochman pisze, że pojęcie filozofii ydowskiej ulegało zmianom, że poszerzało lub zacieśniało swój zakres, że wi. zało się w ciągu dziejów z różnymi dziedzinami, które równie rozwijały się i zmieniały swój zakres. Historia tych dziedzin, czyli „peryferii”, nie zawsze łatwa jest do prześledzenia z powodów geograficznych, kulturowych i chronologicznych i nie ich postać (forma) jest dziś najważniejsza, ale zawarte w nich treści narodowe. Przyjmuje się, że istniały bardzo poważne powody anektowania pewnych poglądów i że powody te wynikały z „motywacji ydowskiej”.

Peryferie filozofii obejmują te dziedziny, które zwi. zały się z filozofią ydowską na danym obszarze geograficznym lub w danym o. rodku kulturowym judaizmu. Peryferie filozofii ydowskiej były równocześnie nie peryferiami religii ydowskiej, a wi. c dziedzinami, które zwi. zały się z religią ydowską w sposób egzystencjalny. Nieodłącznymi peryferiami filozofii i peryferiami religii były paranauki, które zwi. zały filozofii i teologii z pewnymi ideałami

naukowymi lub paranaukowymi. Wiele idei religijnych i filozoficznych korzystało z paranauk po to, by uzupełnić swą stronę empiryczną, jakiej potrzebowały dla uwiarygodnienia swych prawd. Nauki i paranauki pełniły bowiem bardzo ważną rolę dostarczyciela materiału spełniającego ówczesne empiryczne kryteria prawdy. Mówiąc o starożytności i średniowieczu należy dodać, że ówczesnie nie panował integralizm ujmował i cenił całość mentalną i opierał się na całej duchowości. W tym układzie związek filozofii z wieloma ówczesnymi peryferiami był silnie osadzony w psychice czy mentalności i miał w nich swe głębokie uzasadnienie.

U podstaw rozwijania mistyki i jej pochodnych leżały wielkie potrzeby natury psychologicznej, socjologicznej i intelektualnej. Mistyka, pietyzm i paranauki nie były w tym czasie niepotrzebne. Istniały również bardzo ważne powody położenia akcentu na preferowanie mistyki z uszczerbkiem dla rozwoju filozofii. Powody te, niekiedy trudne z perspektywy czasu do odgadnięcia w szczegółach, wynikały z doświadczeń i pragnień narodu, stanowiły najbardziej istotny motyw rozwoju myśli żydowskiej. Część z nich stanowiła materiał badawczy dla teologów i filozofów, pozostałe dla mistyków i pietystów. Inne bowiem perspektywy oferowała teologia, inne zaś filozofia, mistyka, pietyzm i paranauki. Współczesne badania mistyki ukazują, że zarówno w niej, jak i w jej pochodnych zawartych jest o wiele więcej wypowiedzi na tematy narodowe aniżeli w filozofii. Stąd też myśl żydowska rewaloryzuje w pewien sposób peryferia uważane przez kilka ostatnich wieków za ciemne strony średniowiecza. Myśl narodowa włączyła w zakres swej analizy również wypowiedzi zawarte w historii paranauk, uważając, że byli to „przyjaciele” (raz przynosiły chlubę, innym razem ujmy), których obecność wynikała również z potrzeb uzasadnionych motywacji narodów.

Mistyka, pietyzm i paranauki są dziedzicami odrębnymi. Specyfik ich historii w judaizmie jest fakt ich wzajemnego zazieleniania się. Należy na to zwrócić uwagę, gdy znawca mistyki, pietyzmu lub paranauk może razić nie tylko ich odmienne rozumienie semantyczne, ale również fakt wzajemnego przenikania się. Czym innym jest „mistyka w sobie” i „pietyzm w sobie”, a czym innym ich zazielenianie się i wspólny rozwój w judaizmie.

Mistyka czerpała z religii, głównie w mistycznych komentarzach do *Księgi Rodzaju*, dotyczącej stworzenia oraz do ksiąg prorockich (Ezechiela), następnie również w postaci mistycznych komentarzy do *Talmudu*. Mistyka czerpała też z filozofii i rozwinęła poglądy mistyczne w postaci komentarzy do niektórych dzieł filozoficznych. Synteza mistyki i filozofii był np. nurt kabały neoplatonickiej i kabały perypatetyckiej. Mistyka sięgała również do apokryfów, formując wiele komentarzy mistycznych, a jej związek z gnozą zaowocował ogromną ilością wteków gnostycznych w wielu dziedzinach,

a następnie w postaci nurtu kabały gnostycznej. Zawiązki te wpływały na odmiennie nurtów mistyki.

Pietyzm (zwany w judaizmie chasydyzmem) opierał się głównie na *Biblii* oraz na *Talmudzie*, mimo że zazwyczaj stał do niego w opozycji. Chasydyzm był antytezą filozofii, ale niekiedy do niej się gał. Jednak najczęściej zwracał się ku misticzności, co ilustrują liczne komentarze chasydzkie do poszczególnych dzieł mistyki.

Na skutek zawiązania się religii i parananuk powstawały nowe dziedziny wiedzy, jak np. astrologia filozoficzna. Astrologia połączona z kabałą przekształcała się w astrologię kabalistyczną. Alchemia, wykorzystując filozofię, stała się alchemią filozoficzną, a z jej połączenia z kabałą powstała alchemia kabalistyczna. Magia z kolei korzystała z kabały, z czego zrodziła się magia kabalistyczna, a jej połączenie z chasydyzmem stworzyło magię chasydzką.

Mistyka, pietyzm i paranauki ydowskie nie tylko różniły się od analogicznych dziedzin w innych tradycjach religijnych, ale cechował je swoisty system połączeń. Mistyka służyła magii, a potęgował je pietyzm zwany przez Ochmana chasydyzmem. Innymi słowami, zawsze towarzyszył im „ruch ku innym dziedzinom”, a ich pojęcia wibrowały po wielu zakresach. Każda dziedzina podejmowała tematykę drugiej i korzystała z jej pojęć i koncepcji. Niemal każdy mistyk uprawiał magię i każdy z nich był swego rodzaju pietystą. Fakt, że wiele dziedzin łączono, miał kilka powodów, a jako główny wymieniał się problematykę narodów, u podłożu której była wspólna motywacja i wspólny układ odniesienia: każda dziedzina dodawała coś ze swej strony, uzupełniała, podbudowywała, tworząc wspólnie filozofię przetrwania. W tym kontekście musiały pojawiać się pewne powtórzenia wynikające ze sztucznego rozdzielenia tego, co rozwijało się razem i stanowiło jedno. Wyodrębnione dziedziny wymagają oddzielenia religii, historii filozofii, historii mistyki, pietyzmu, nauki, paranauk (nawet oddzielenia astronomii od astrologii), mimo że zabieg ten jest (zwłaszcza w judaizmie) całkowicie sztuczny.

Zamierzeniem *Peryferii filozofii ydowskiej* było przedstawienie mistyki nie „w sobie”, lecz mistyki jako rdzenia ideologii, teorii pobożności i teorii czynów. Stąd jako „wzrostki filozoficzne” zostały podane: a) zagadnienia związane z rozumem (intelektem) i wyobraźnią, prowadzące do stworzenia nowej wizji rzeczywistości - Boga, człowieka, społeczeństwa, świata - alternatywnej wobec religii i filozofii (w rozdziale o misticzności); b) zagadnienia związane z wolą, prowadzące do etyki wyśzej, osadzonej na odmiennie rozumianej antropologii i socjologii. Dominuje tu przekonanie, że do etyki wyśzej jest i była potrzebna mistyka (w rozdziale o chasydyzmie); c) zagadnienia teorii czynów i zagadnienia sukcesów, efektów oraz użyteczności teorii misticznych i pietystycznych. Dominuje tu teza, że teorie misticzne i pietystyczne

znajdowały w nich uwiarygodnienie i swoi cie rozumian płaszczyzn empiryczn (w rozdziale o paranaukach).

W *Zako czeniu* Jerzy Ochman dokonał zabiegu o charakterze nomotetycznym, dotycz cym wyja nienia istoty i ródła, okre lenia sensu mistyki i pietyzmu. Próbował odpowiedzie na podstawowe pytanie filozofa: „dlaczego?”. Dlaczego (w jakim celu?) tworzone idee mistyczne i pietystyczne? Odpowied , której udzielił autor, brzmi w ogólnym zarysie nast puj co: mistyka była dla ydów filozofii wy sz , tak jak chasydyzm etyk wy sz . Gł boki filozoficzny sens mistyki (były nim zało enia filozofii religii i filozofii narodowej) waloryzował teorie, które „w sobie” s filozoficznie oboj tne i podnosił je do rangi wysokich (a nawet najwy szych) wzlotów filozofii i wysokich (a nawet najwy szych) wzlotów etyki. Innymi słowy, u podstaw wypowiedzi mistycznych i pietystycznych le ało zamierzenie tworzenia „filozofii wy szej” i „etyki wy szej”.

Zagadnienia etyczne zostały wyeksponowane we wszystkich problemach peryferyjno-filozoficznych stawianych w omawianej ksi ce, poniewa moralno ci le wi zała si mistyk , kabał , magi , polityk , yciem codziennym ludzi i narodu. Autor zwrócił uwag (dzi ki gruntownej analizie historycznej obejmuj cej prawie 17 wieków) na d enie do stworzenia moralno ci o wysublimowanym podło u, a wi c o wy szym sposobie uzasadniania jej sensu i warto ci za pomoc etyki doskonało ci, etyki personalistycznej, etyki ponadprzeci tno ci, etyki szczytów, etyki gł bi, etyki wn trza, etyki szczegółów, etyki aktywistycznej, etyki aksjologicznej, etyki obowi zków wy szych, etyki kosmicznej, etyki mesja skiej, etyki terapeutycznej, etyki filozoficznej, etyki serca, etyki gnostycznej, etyki ascetycznej i etyki antynomicznej.

W konkluzji chciałbym podkre li , zgadzaj c si ponieki d z opinii J. Pawlicy (zawart w *Dziejach filozofii ydowskiej*. „Acta Universitatis Iagiellonicae” 1999, nr 6, s. 15), e w tym opracowaniu mamy do czynienia nie tylko z peryferiami filozofii ydowskiej, ale tak e (a mo e przede wszystkim) z dalszym ci giem filozofii ydowskiej uwikłanej wła nie i przetwarzanej w tych peryferiach, by sta si w ko cowej fazie historycznie pojmowan filozofii kultury ydów i wspólnot ydowskich, a mo e nawet narodu ydowskiego i jego religijnie pojmowanej misji dziejowej, przypisanej mu przez *Stary Testament*.

Zarówno *Peryferie*, jak i wcze niejsze tomy, zawieraj oprócz warstwy idiograficznej, rekonstrukcyjnej tak e niezwykle cenn i rozbudowan warstw dokumentacyjn , uwierzytelniaj c zawarte w *Historii* tre ci. W ka dym tomie znajduj si bardzo rozbudowane przypisy, stanowi ce wa ny dla głównego wywodu nurt uzupełniaj cy, który - nawet po umiej tnym wkomponowaniu go do tekstu podstawowego - mógłby zakłóci ci głó narracji.

Autor umieszcza w nich istotne dane bibliograficzne związane z referowanym zagadnieniem, dodatkowo wyjaśnienia i interpretacje. Postępuje podobnie jak w swych pismach E. Gilson czy L. Kołakowski. Jestem zwolennikiem tego typu obszernej dokumentacji, je li jest ona uzasadniona i wynika z toku wywodu.

Ponadto poszczególne księgi zaopatrzone są, w zależności od tematyki, w słownik wyrazów hebrajskich, słownik wyrazów hebrajskich i aramejskich, indeks terminów filozoficznych i religioznawczych, słownik wyrazów filozoficznych, religioznawczych, mistycznych i pietystycznych, indeks imion i nazwisk, indeks osobowo-rzeczowy i tytułów dzieł anonimowych, indeks nazw geograficznych. Wszystkie te słowniki i indeksy oraz wskazane wyżej przypisy opracowane zostały niezwykle starannie i rzeczowo. Są bardzo pomocne podczas pogłębionej lektury tekstu, niezbędne podczas studiów nad specyficznym, odległym od zachodniej, filozofią żydowską.

Osobną wartością wszystkich księжек stanowi niezmiernie rozbudowana bibliografia. Dokument jest sam w sobie bardzo cenny. Posiada wyjątkową, autonomiczną wartość, szczególnie istotną w badaniach o charakterze humanistycznym, zwłaszcza wtedy, gdy prezentuje się nowe całościowe ujęcie problemu w perspektywie historycznej. Stwarza to szansę tym wszystkim, którzy chcieliby zająć się odrębnymi (mniej lub bardziej szczegółowymi) badaniami, studiami nad filozofią żydowską. Stwarza szansę unikatową i niepowtarzalną. Ochman umieścił w dwóch pierwszych wolumenach wszystkie cytowane i ważne dla omawianej problematyki publikacje, w wielu merytorycznie uzasadnionych, tematycznych konfiguracjach (np. w *redniowiecznej filozofii żydowskiej* stanowi ona 116 stron tekstu). Natomiast w ostatnim tomie przedstawił ich kilkudziesięciu ciosroniczowy wybór nawiązujący do wcześniejszych wykazów literatury, czyniąc ponadto postulatom recenzentów swego pierwszego tomu w osobach profesorów: Dov Marmura (Rabina z Toronto), Tadeusza Gadacza, Zdzisława Kuksewicza, Zygmunta Poniatowskiego i Witolda Tylocha, którzy uważają to za najważniejszą i zarazem najtrudniejszą wymogiem w całym zainicjowanym przez Jerzego Ochmana przedsięwzięciu jest podanie bibliografii do każdego nurtu filozoficznego i do każdej wybitniejszej postaci.

Księgi Jerzego Ochmana gorąco polecam. Cechują się wybitnymi walorami poznawczymi cennymi dla filozofów i humanistów, osób zainteresowanych myśleniem, filozofią i kulturą żydowską.