WYKŁAD
PRAWA ROZWODOWEGO

podług ustaw

MOJŻESZOWO-TALMUDYCZNYCH.

Z ogólnym poglądem na ich rozwój i uwzględnieniem przepisów obowiązujących.

Napisał

JÓZEF GOLDSZMIT,

Magister Prawa i Administracji.

Prawa krajowe są dla Żydów tak obowiązujące, jak ich własne.
Choszen Miszpot Roz. 369.

Podobizna list rozwodowego dołącza się przy końcu dzieła

WARSZAWA.
Nakład Wydawnictwa Stanisława Czarnowskiego i Spółki.
Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa.

1871.

Wielmożnemu Józefowi Okecimu
Mecenasowi
składa autor
14 Maja 1880 r.

WYKŁAD

PRAWA

Rozwodowego.

WYKŁAD
PRAWA ROZWODOWEGO

podług ustaw

MOJŻESZOWO-TALMUDYCZNYCH.

Z ogólnym poglądem na ich rozwój i uwzględnieniem przepisów obowiązujących.

Napisał

JÓZEF GOLDSZMIT,

Magister Prawa i Administracji.

Prawa krajowe są dla Żydów tak obowiązujące, jak ich własne.
Choszen Miszpot Roz. 369.

Podobizna listu rozwodowego dołącza się przy końcu dzieła.

WARSZAWA.
Nakład Wydawnictwa Stanisława Czarnowskiego i Spółki.
Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa.

1871.

Дозволено Цензурою. Варшава, дня 18 Апрѣля 1870 г.

W DRUKARNI ALEXANDRA GINSA.
Ulica Elektoralna Nr 20.

Od Wydawców.

Tytuł V. Kodeksu Napoleona „O Małżeństwie, oraz tytuł VI „O Rozwodach" obowiązywał u nas do $^{1}/_{13}$ Czerwca 1825 roku.

Na Sejmie w r. 1825 zniesiono tytuł V i VI K. Nap. a wprowadzono natomiast Kodeks Cywilny Królestwa Polskiego. Art. 249 t. k. stanowił iż. nieważność małżeństwa, rozwiązanie onego i rozłączenie co do stołu i łoża, jedynie przez wyrok prawomocny właściwego Sądu Cywilnego, na zasadzie ustaw wyznania małżonków uznanemi być mogą, nadto ustanowił obrońców związku małżeńskiego każdego wyznania.

Z powodu Art. 249 Prezes Trybunału Cywilnego Województwa Mazowieckiego, upraszał jeszcze 29 Grudnia 1825 r. Kommissyę Rządową Sprawiedliwości aby ta, ze względu na porządek publiczny i konieczną potrzebę ustaw, jak najśpieszniéj przysłała dla każdego z Wydziałów Sądowych przepisy małżeńskie i rozwodowe wszelkich wyznań.

W dniu 28 Stycznia 1826 za N. 15321 Kom. Rz. Spr. odpowiedziała Prezesowi Tryb. Cyw. Woj. Mazowieckiego, w sposób następujący:

„Co się tyczy żądania przesłania Trybunałowi ustaw religijnych wszelkich wyznań, na zasadzie których sprawy o nieważność i rozwiązanie małżeństwa mógłby rozpoznawać, Kom. Rząd. Spraw. zniosła się już dawniéj z Kommissyą Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego względem przygotowania i wydrukowania dla informacyi obrońców zbioru takowych ustaw; jakoż podług odebranych od Kom. Rzą. Wyz. Rel. i Ośw. Pub. odpowiedzi, ta przedsięwzięła potrzebne w téj mierze środki, tymczasem jednak Sąd w rozsądzeniu spraw tego rodzaju stosować się winien do opinii obrońców związku małżeńskiego, którzy czynią do Sądu swe wnioski z usprawiedliwieniem ich przepisami religijnemi, każdemu wyznaniu właściwemi" (*)

W roku 1836 przygotowane przez Kom. Rzą. Spraw. projekta de nowego prawa zyskały sankcyę w d. $^{16}/_{28}$ Marca 1836 i t. r. moc obowiązującą. Prawo o Małżeństwie z r. 1836 w art. 174 znosi obrońców związku małżeńskiego. Rozpada się ono na tyle Rozdziałów ile jest wyznań w kraju. Rozdział V.

(*) Akta tyczące się protokułów rozwodowych Try. Cyw. Woj. Mazowieckiego oraz, Akta Tryb. Cyw. I Instan. Gub. Maz. tyczące się rozporządzeń wychodzących względem udzielania rozwodów podług prawa na sejmie w r. 1825 przyjętego i późniejszych urządzeń.

traktujący o małżeństwie osób nieobjętych poprzedniemi Rozdziałami t. j. o małżeństwie starozakonnych i mahometan w art. 179 stanowi iż małżeństwa te podlegają *co do wszelkich szczegółów* przepisom ich religii właściwéj. Art. 189 t. p. stanowi: ważność lub nieważność małżeństwa, zawartego pomiędzy osobami, należącemi do wyż wspomnianych wyznań, będzie ocenianą podług zasad wyznania strony powodowéj.

Rozwód będzie na żądanie stron wyrzeczonym, o ile podług tychże zasad jest dozwolony. Rozpoznawanie spraw małżeńskich tego rodzaju należy do Trybunałów Cywilnych. Przypozwanie Obrońców związku małżeńskiego nie będzie miało miejsca.

W objaśnieniu i uzupełnieniu przepisu w art. tym zawartego, Kommissya Rządowa Sprawiedliwości zakomunikowała Sądom wyjątek z Alkoranu tyczący się rozwiązania małżeństw między wyznawcami religii mahometańskiéj. Również pod d. (27 Września) 9 Października 1837 r. za N. 1151 zakomunikowała Władzom Sądowym, „*Wyciąg z prawa o Rozwodach*" z Księgi Eben Haezer przez Komitet Starozakonnych w d. 28 (Grudnia) 7 Stycznia 183⁶/₇ sporządzony. (*)

(*) Wyciąg podobny z Szulchan Aruch, Księgi Eben Haezer i późnjejszych komentarzy, obejmujący w IXciu Rozdziałach główniejsze przepisy rozwodowe, w języku hebrejskim wraz z przekładem polskim, podajemy na końcu dzieła. Zgodność tego Wyciągu z duchem ustaw Mojżeszowo-talmudycznych, co do wszystkich szczegółów, na oryginale rękopismu, poświadczył znany z głębokiéj wiedzy talmudycznéj *Baer Mejzels Rabin Okręgów Warszawskich*

Komitet Starozakonnych ustanowiony przez Cesarza Aleksandra I-go Dekretem z d. 22 Maja 1825 r. miał za zadanie polepszyć los żydów przez podniesienie ich pomyślności we względzie ekonomicznym. Członkowie jego nie celowali w znajomości przepisów religijnych i prawnych; ztąd też protokół ich posiedzenia dostarczył Sądom naszym zaledwie kilka przepisów, z których żadnego niemożna powziąć wyobrażenia o prawie rozwodowem u żydów. We właściwem miejscu autor wykazuje nie dokładności wspomnionego *Wyciągu z Prawa o Rozwodach*; tu tylko nadmienimy iż Komitet sam uznając niedostateczność tych przepisów odsyła pragnących dokładniéj obeznać się z prawem rozwodowem do księgi Eben Haezer traktującéj o rozwodach.

W r. 1841 Kommissya Rządowa Sprawiedliwości podzielając opinję Komitetu Starozakonnych a także na skutek niejednokrotnych przedstawień Obrońców i odezw Naczelnego Prokuratora IX Dep. Rządzącego Senatu poleciła b. Dyrektorowi b. Szkoły Rabinów P. Jakóbowi Tugendhold dokonanie tłomaczenia na język polski 36 Rozdziałów Ks. Eben Haezer. Przekład ten jakkolwiek dokonany jednakże nigdy wydrukowanym nie został, gdyż zaginął, a tłomacz, o ile nam wiadomo, kopji nie posiada. Jedyne źródło w polskim języku, mogące rzucić na ten przedmiot jakiekolwiek światło są: Janowskiego „Obrzędowe Ustawy Żydów" (tłomaczenie Mendelsohna Ritual-

gesetze der Juden), oraz Czackiego Rozprawa o Żydach. Obadwa jednak te dzieła w kilkunastu tylko wierszach traktują obszerną materyę rozwodową.

W obec więc zupełnego prawie braku źródeł do prawa rozwodowego u żydów, oraz z uwagi na liczne sprawy rozwodowe przychodzące corocznie pod rozpoznanie Sądów krajowych, pośpieszamy z wydaniem niniejszéj pracy do użytku światłych prawników, Sędziów i Obrońców, tembardziéj, że dzieło to zasłużyło na chlubną opinję Wydziału prawnego Cesarskiego Warszawskiego Uniwersytetu przez który uznane zostało za *odznaczające się źródłowem i samodzielnem opracowaniem.*

Stanisław Czarnowski
Mag. Prawa i Admin.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

WIADOMOŚCI HISTORYCZNE.

ROZDZIAŁ I.

Prawo Mojżeszowe.

Prawo małżeńskie i rozwodowe u żydów opiera się na prawie biblijnem, którego jest tylko rozwinięciem i uzupełnieniem w duchu pierwowzoru przeprowadzonem. Nie ulega wątpliwości, że prawo kanoniczne jakkolwiek w pojęciu małżeństwa i rozwodu daleko odstąpiło od przepisów Mojżesza, jednakże przepisy te obrało sobie również za punkt wyjścia czy to bezpośrednio, czy też pośrednio, opierając się na nowym testamencie, którego pisarze urobili się na starym. I dzisiejsze prawodawstwa w przepisach dotyczących żydów uwzględniają już-to biblijne, już talmudyczne ustawy, nie mówiąc już że były prawodawstwa (np. szwedzkie), które we własnym swym rozwoju przyjęły ustawy Mojżesza za prawo posiłkowe (*).

Z tego względu jest rzeczą niepośledniéj wagi poznać się bliżéj z tą wiekopomną księgą ustaw, bo jak słusznie wyrażono się, iż: gruntem na którym rozwinął się lud

(*) Michaelis das Mosaische Recht. Frankfurt, a. M. 1780.

Izraela jest zakon, nie zaś jak u innych narodów — ziemia (*).

Jest pewna solidarność w społeczeństwie mimowolna ale i nieuchronna zarazem, w skutek któréj kraj jeden nie może wysunąwszy się przed inne na odległą metę pozostać na zawsze w téj saméj od nich odległości i wyprzedzać je stale. Musi on zwolnić bieg swój na drodze do postępu, aby dać czas reszcie ludzkości za sobą nadążyć. Nie rozbierając powodów tego prawa, którego rzeczywistość łatwo sprawdzić, rzuciwszy przelotne spojrzenie na dzieje najznakomitszych państw i narodów, poprzestaniemy na zastosowaniu go do Hebrajczyków, którzy dzięki swemu prawodawstwu, prześcignąwszy o dziesiątki wieków ludzkość, dziś dopiéro zrównywają się z nią pod tym względem. Aby się twierdzenie to nie wydało zbyt zuchwałem, paradoksalnem, postaram się usprawiedliwić je pobieżnem scharakteryzowaniem prawodawstw, które poprzedziły zakon Mojżesza lub były mu współczesne, następnie dotknę ducha instytucji Mojżeszowych, nie wdając się w szczegóły, kładąc nacisk na te zwłaszcza punkta, w których najnowsze prawodawstwa dopiéro za dni naszych usiłują stanąć z niemi na równi.

Przebiegnijmy okiem rozmaite godła wyryte na szczycie owych kolosalnych pomników przeszłości, owych zaledwo już dziś potężnemi konturami widniejących egzystencji czasów zamierzchłych. Przejrzyjmy wzrokiem ducha, te wielkie słowa, które przeprowadzone do najodleglejszych konsekwencji, zrodziły starożytne państwa tak wybitnie od nowoczesnych różne. Ujrzymy na cho-

---

(*) Rzut oka na prawo i prawodawstwo Mojżeszowe. Ad. I. Cohn. Kraków, 1865.

rągwi Indijskiéj i Etiopskiéj powiewające wyrazy: *Kapłani*, *Kasty*, *Tajemnice;* Egipt dodał do nich: *Umiejętność*, *Przemysł;* Babilon — *Zbytek*, *Rozkosz;* Ateny wypisały na sztandarach swoich wyraz: *Sztuka;* Sparta — *Ojczyzna;* Sydon, Tyr i Karthago — *Handel;* Rzym — *Organizacja*, *Wojna.* Lecz Izrael umieścił na swym sztandarze: Przedwieczny — Lud — Prawo — Sprawiedliwość — Obfitość — Pokój. A ludy dzisiejsze rozwinęły ten sam sztandar, pod którego osłoną może się rozwinąć wszystko co u innych znajdzie się zgodnego z dobrem i prawdą.

„Solon szczycił się, iż dał Ateńczykom najlepsze prawa, jakie mogli przyjąć. Mojżesz zrobił więcéj: najprzód, pojął prawo jako ideę bezwzględną, ustanowił zasady zgodne ze wszystkiemi czasami i narodami, zasady wyprowadzone z saméj natury rzeczy, następnie uorganizował naród, który miał przechować to prawo, nakoniec nakreślił statuta zastosowane do ludzi, składających ten naród odpowiednio epoce, miejscu i okolicznościom“ (*).

Przystępujemy do samych instytucji.

Punktem wyjścia, kamieniem węgielnym całéj budowy było objawienie — wiara w istotę duchową, wiekuistą, powszechną, nie ujętą w żadną formę, w istotę, którą dla udostępnienia pojęciu ludzi, jedynie oznaczono nazwą: JEHOWAH.

Główna waga życia politycznego spoczywa w ludzie, w Izraelu.

Przeznaczeniem Izraela w obec ludzkości jest służyć za przykład, z któregoby inne narody nauczyć się mo-

---

(*) Histoire de institutions de Moïse et du Peuple Hebreu par I. Salvador. Paris, 1862. t. II.

gły, jaką drogą dojść można do szczęścia, jaką do nieszczęść i złego.

Wszyscy Izraelici są równi w obliczu prawa. Lewici lubo stanowią oddzielną klassę, jednakże pod względem używania praw nie różnią się od innych obywateli.

Izraelita podlega tylko prawu. Nie uznaje on władzy absolutnéj w nikim, ani w pojedyńczym człowieku, ani w jakimkolwiek zgromadzeniu. Czego prawo nie zabrania jest mu dozwolone. Nie można go zmusić aby czynił to, czego nie nakazuje prawo. *Król nawet zarówno jak i Arcykapłan podległy jest prawu.*

Prawo jest mądrością narodów, dostępną w swéj całości intelligencjom niewielu, lecz w czyn wprowadzoną przez wszystkich. Składa się ono z szeregu zasad bezwzględnych, których rozwinięcie wszakże nosi charakter względny.

Praca jest obowiązkiem wszystkich Izraelitów. Położenie geograficzne i dobrze zrozumiany interes własny, każe im uważać rolnictwo za główne źródło bogactwa, potém dopiéro idą przemysł i handel.

Pierwiastkowy podział gruntu dokonany został przez losowanie, przy czém zastosowano wielkość losów do liczby osób składających każde plemię, każdą rodzinę.

Aby utrwalić równość majątkową, prawodawca ucieka się do instytucji roku *jobel* jubileuszowego, który niedozwala nagromadzenia się wielkich posiadłości w jedném ręku i poniekąd kładzie tamę pauperyzmowi i niewolnictwu. Drugą tamę stanowią przepisy o ubogich, których duch przenika Izraelitów, dotychczas utrzymując w sercach żywe poczucie miłosierdzia i litości nad niedolą bliźniego.

Wyłączenie od własności ziemskiéj pokolenia Lewi, poświęconego służbie bożéj, uczyniło plemię to zależném

od ludu, a otwarcie podwojów nauki i umiejętności prawa dla wszystkich (chociaż z urzędu musieli się przedmiotem tym zajmować Lewici), przeszkodziło stanowczo teokracji, dając możność ludowi skontrolowania w każdéj chwili stróżów prawa i tłomaczów woli Najwyższego.

Prawo karne bardzo surowe w zasadzie, w wykonaniu niezmiernie złagodzone. Pierwotna jego podstawa prawo odwetu, zmodyfikowana w znacznéj części zastosowaniem kar pieniężnych. Dla winnych przypadkowego zabójstwa ustanowione *asyla*.

Prawo życia i śmierci spoczywa w ręku narodu. Obwiniony sądzony jest publicznie w obec zgromadzenia. Wymaganych jest kilku świadków uznanéj moralności. Środki obrony były tak rozległe, jak tylko można było pomyśleć w owéj epoce.

Kara śmierci przedstawia się w trojakiéj formie: śmierć rzeczywista, któréj podlega skazany, śmierć cywilna i przedwczesne zbliżenie się do grobu, które z natury saméj zagraża człowiekowi zbaczającemu z drogi prawéj.

Dla uwolnienia przestępcy od téj ostatniéj kary, poddawano go chłoście, albowiem według zasady hebrajczyków, nikt za ten sam czyn nie mógł być po dwakroć karany. Chłosta (najwyżéj 40 plag) nie była karą hańbiącą, bo żadna kara u Izraelitów hańbiącą nie była. Podlegał jéj zaś każdy, nie wyłączając króla ni Arcykapłana.

Prócz tego, znano jeszcze śmierć cywilną w rozmaitem stopniowaniu, z któréj się wszakże zawsze rehabilitować było można.

Tortury wcale nie znano (*).

Sędziowie zwyczajni, wybrani przez naród, rozstrzygają spory karne i cywilne. Ajenci policyjni miejscy, przyprowadzają przed nich winnych i świadków. W razie wątpliwości co do interpretacji prawa, sprawy są wnoszone na rady mniejsze starszych miasta i pokolenia, a z tamtąd na radę mniejszą i wielką radę zasiadające w Jeruzalem.

Osiadłszy w ziemi obcéj Hebrejczyk, winien jest łączyć myśl o własném szczęściu z myślą o szczęściu narodu, wpośród którego zamieszkał.

Wojny hebrajczyków winny zawsze nosić charakter odporny: jeżeli nieprzyjaciel jest zbyt liczny i żąda tylko haraczu, należy uledz okolicznościom; lecz jeśli zagraża prawu, to niema co obliczać jego piechoty, jazdy, wozów, należy zwyciężyć lub umrzeć.

Od dwudziestego roku życia każdy Izraelita jest wpisany w regestra liczb czyli do spisu wojskowego. Woj-

---

(*) Wiadomo, że u wszystkich narodów starożytności, jako i czasów nowych, rozmaite rodzaje mąk najstraszniejszych były zwyczajnym i prawnie dozwolonym środkiem dla wymuszenia zeznań, używanym bez różnicy względem każdéj płci i każdego wieku.

W Rzymie panowie spraszali przyjaciół swych i gości, by byli obecni przy katowaniu swych niewolników. Całe wieki średnie przedstawiały krwawe dramata tego rodzaju.

W Bawarji 1805 roku tortura była jeszcze bardzo czynną, gdzie ją usunięto w 1806 r.

W Hanowerze zniesiono ją dopiéro w 1822 r.

We Francji w 1780 roku została ona zniesiona sposobem próby, a całkowicie przez uchwałę Zgromadzenia Narodowego w 1789.

W Austrji ustało to „remedium eruendae veritatis“ w 1776 r. za wpływem filozofji, którą stworzyli i popierali Beccaria w Medyolanie, a Sonnefels w Wiedniu. W tym samym roku tortura i w naszym kraju została zniesioną.

ska wybierają swych wodzów. Głównodowodzący, zwany inaczéj przewodnikiem ludu zatwierdza ich, wybierając pośród nich najdzielniejszych i najroztropniejszych.

Rodzina ukonstytuowaną była na tych samych co i państwo zasadach. Kobiéty są rzeczywistemi obywatelkami Widzimy je na czele rządu i wojska, potężnie wpływające na losy kraju w jego wewnętrznych i zewnętrznych stosunkach. Podlegały one tylko niektórym prawom oddzielnym, wynikającym już to z fizyologicznych, już z miejscowych, klimatycznych lub obyczajowych warunków. Tu należą poligamia i rozwód.

Władza ojcowska jest ograniczona, zwłaszcza co się tyczy sukcesyi. Testamenta nie były wcale znane. Majątek jest dziedziczny. Pierwszeństwo mają krewni w linji męzkiéj. Córki wyłączają dalszych krewnych mężczyzn nawet. Z dojściem dzieci do pełnoletności władza ojcowska ustaje lub modyfikuje się. Władzę nad córkami dzielą z ojcem starsi ich bracia. Ojciec może córki swe sprzedać, lecz władzy życia i śmierci nad dziećmi niema. Jednakże, gdy oboje rodzice oskarżają syna o krnąbrność, sąd skazuje go na ukamienowanie.

Wzrost ludności w kraju uważany jest, jako będący w stosunku prostym do mądrości prawodawstwa. Zwiększa się on wraz z powiększeniem się obfitości i bezpieczeństwa, które są owocami pracy i praw, tak jak na odwrót, obfitość wzrasta z powiększeniem się ludności.

Celibat jest potępiany. Bezpłodność uważana za niełaskę nieba. Prócz żon ślubnych wolno mieć i nałożnice, jednak poligamia nie zmniejszała szacunku dla kobiéty. Nawet dla kochanki pierwszéj młodości, pospolicie wybieranéj przez ojca, należy zachować powinne względy.

Małżeństwo być może, iż pierwotnie zależące na kupnie żony, zachowało późniéj tylko formę kupna. Ze-

zwolenie żony stało się niezbędnem. Kazirodztwo i cudzołóztwo śmiercią jest karane, a dzieci z takich związków okryte hańbą.

Uwiedzenie dziewicy pociąga za sobą obowiązek zaślubienia jéj, a nadto wypłacenia jéj ojcu 50 szekiel (szekiel = około 7 ½ rub. czyli złp. 50) za srom domowi jego wyrządzony. Jeżeli ojciec nie chce córki oddać uwodzicielowi za żonę, poprzestaje się na wynagrodzeniu pieniężnem.

Niewolnicy, a raczéj domownicy są na warunkach kontraktu: czy to siedmioletniego, czy téż jubileuszowego. Izraelita mógł być niewolnikiem tylko do siedmiu lat. Brzydzono się tymi, którzy sami pragnęli własną niewolę przedłużyć. Pan gdy nie chce niewolnicy swojéj wziąć za żonę, może ją uwolnić, sprzedać jéj nie ma prawa nikomu.

Zresztą ogólne prawidła moralności pisanéj w Izraelu, są: Dobrze zrozumiana bojaźń Przedwiecznego, ciągłe badanie jego słowa, jako najpewniejszego przewodnika do szczęścia powszechnego i indywidualnego, miłość kraju, obrzydzenie dla niewolnictwa i zabobonów, wielce dobrotliwe usposobienie względem cudzoziemców, tolerancja, przebaczanie uraz, ważność przysięgi, szacunek dla kobiét, oddawanie czci rodzicom, starcom, uczonym, urzędnikom, wojownikom, gościnność, gorliwość w przyjaźni, dobroczynność względem cudzoziemców zarówno jak względem ziomków.

Oddzielne ustawy mają na celu zdrowie publiczne i zachowanie prostoty obyczajów nawet na łonie dostatków.

Celem statutów obrzędkowych jest uregulowanie zwyczajów dawnych, usunięcie szkodliwych, zwrócenie umysłów ku wiekuistéj jedności, któréj wyrazem Bóg, lud

i prawo (*), i zarazem mają one być jakby rodzajem obwarowania zasad . . . . .

Zgromadzenia ogólne i szczególne, zbierające się w dniach oznaczonych, uważane są za najpotężniejszy środek wiernego zachowania prawa.

Nakoniec, w pośród największych nawet klęsk, lud hebrejski wierzyć ma w stałość i niezmienność zasadniczych praw swoich.

Takie jest owo prawodawstwo. Można w niem dostrzedz pewne odległe analogje z Likurgowem i innemi prawodawstwy: powaga starszych, podział gruntów, liczne powinności nałożone na obywateli, troskliwość o zdrowie publiczne, uroczystości narodowe, przywiązanie do praw i ojczyzny. Lecz Likurg nadając wszystkim instytucjom charakter przygotowań wojennych, dalekim był od przyjęcia za podstawę naturalnych uczuć i potrzeb człowieka. On pragnął nauczyć swych obywateli cierpieć, gdy Mojżesz—oceniać dary Stwórcy i używać ich do swego szczęścia. A jednak któż cierpliwiéj od wyznawców jego znosił przez tyle wieków boleść i niedolę?

ROZDZIAŁ II.

Prawo Talmudyczne.

Głównym kodeksem praw obowiązujących do czasów niewoli babilońskiéj była Tora czyli pięcioksiąg. Lecz

---

(*) Nie kładziemy na to nacisku, ale trzy te pojęcia dziwnie odpowiadają idealnéj Trójcy, w jaką grupowali sobie Z. Krasiński, Trentowski i filozofowie niemieccy te pojęcia: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Ś-ty.

w pięcioksięgu tym większa część praw podaną została zwięźle i ogólnikowo. Starszym i przewodnikom narodu pozostawione było ich wyjaśnienie i uzupełnienie. Pismo Ś-te samo nakazuje, aby w razach trudnych udawać się do Kohenów i Lewitów, których sąd uznanym być ma za nieodwołalny (5 M. 17, 8—13). Otóż gdyby sąd ten miał się opierać jedynie na wersecie jakimś z prawa pisanego, to każdy mając takowe pod ręką, nie potrzebowałby uciekać się o poradę do uczonych. Widoczna zatém, iż musiał im Mojżesz zostawić obszerne ustne instrukcje, któremi kierowali się przy rozstrzyganiu sporów. Silniejszy jeszcze dowód istnienia tego rodzaju instrukcji mamy w 5 M. 1, 5, gdzie czytamy wyraźnie, iż: Z téj strony Jordanu na ziemi Moabskiéj zaczął Mojżesz *objaśniać* (ustnie) ten zakon. Objaśnienia owe stanowią tę świętą nić tradycyjną, która w pojęciu żydów wiąże prawo późniejsze z prawem pisanem na kamiennych tablicach. W jaki sposób tradycja mojżeszowa doszła nieprzerwanym łańcuchem uczonych zakonu, aż do czasów powtórnéj świątyni, dowiadujemy się z traktatu Abot (R. 1. Misz. 1): Mojżesz otrzymał zakon (ustny) z Synaju, przekazał go Jozuemu, Jozue podał go starcom (wybranym przez Mojżesza na zlecenie Boga w liczbie 70, 4, M. 11, 16); starcy prorokom, a ci ostatni przekazali ten zakon mężom wielkiego zgromadzenia.

Było prawo religijne, które zabraniało każdemu pojedyńczemu zapisywać owe ustne podania, z obawy, aby tym sposobem nie uległy sfałszowaniu. Przechowywały się one więc wiernie w pamięci póty, póki Nabuchodonozor nie uprowadził Izraelitów do niewoli, zniszczywszy świątynię Jerozolimską, główną stolicę nauki prawnéj i religijnéj. W niewoli babilońskiéj żydzi zapotrzebowali nowych praw, ponieważ dawne, zastosowane gło-

wnie do rolnictwa, nie mogły wystarczyć przy zmienionych stosunkach i zajęciu się przemysłem i handlem. Należało więc nowe prawa wyprowadzić z dawnych na zasadzie owych ustnych tradycji. Nadto i tradycje również na wygnaniu zaczęły się rozpraszać, a i pismo samo ucierpiało, znaleźli się tedy ludzie, którzy, ożywieni duchem patrijotycznym, zaczęli zbierać te rozpierzchłe szczątki, badać je o ile się zgadzają z dawnemi wspomnieniami, następnie aby ocalone tym sposobem ustępy zabezpieczyć od nowego zniszczenia, zliczyli nie tylko przepisy ale nawet litery i znaki w piśmie Ś-tym. Byli to tak zwani Sofrym czyli pisarze (scribae). Zajmując się przepisywaniem Tory dla pojedyńczych indywiduów i rodałów dla synagog, znali oni dobrze prawo Mojżeszowe i na zasadzie jego tekstów, wierszy, wyrazów, a nawet znaków, rozstrzygali spory i rozstrząsali zdarzające się kwestje. Ich wyroki znane są pod nazwą: Dybre Sofrym (orzeczenia pisarzy). Pod przewodnictwem Ezdrasza i Nechemjasza Sofrym zawiązali na początku drugiéj świątyni (r. ś. 3413) towarzystwo złożone ze 120 członków, którzy się zwali *Mężami wielkiego zgromadzenia* (Ansze keneted-ha-gedola). Całkowite ich działanie streszczane jest dobitnie w ich maksymie: „bądźcie rozważni przy wyrzeczeniu wyroku, starajcie się o wielką liczbę uczniów i wznoście ogrodzenia około zakonu“. *Ogrodzeniem* czyli *oparkanieniem* zakonu nazywały się ustawy służyć mające do zachowania P. Ś. w czystości. Do Mężów wielkiego zgrom. należeli i niektórzy z ostatnich proroków, mianowicie wymienieni już Ezdrasz i Nechemjasz, a nadto Hagi, Zacharjasz, Malachiasz, Daniel, Mordachaj i Zerubabel. Ostatnim członkiem Wielkiéj Synagogi, ostatniem ogniwem łańcucha Sofrym ciągnącego się najmniéj ze 200 lat czyli przez

7 z górą pokoleń był Szymon II ben Chonjo, zwany Ha-Cadik czyli Sprawiedliwy. Z Szymonem ben Chanjo rozpoczyna się poczet wykładających halachę. Zanim zobaczymy co jest halacha, powiemy najprzód, że ci wykładający nie byli to już pojedyńczy biegli jak Sofrym, studjujący prywatnie, że tak powiem, zakon, ale potworzyli szkoły rozliczne czyli akademje, w których z uczniami swymi wyprowadzali z P. Ś. wiele praw dotyczących nowych wypadków, nie objętych pismem, roztrząsali wyroki Sofrym i wynajdywali zasady, na których one były oparte, a nadto wydawali wiele rozporządzeń zwanych *Gezerot*, nie opartych ani na piśmie, ani na tradycji, ani na orzeczeniach Sofrym, ale wprost na zdrowym rozsądku, na słuszności i logice. Jakkolwiek na poparcie takich Gezerot bywa niekiedy cytowany jakiś ustęp z pięcioksiągu, ale ten służy jedynie za słaby punkt oparcia, aby były niby zbliżone do tekstu.

Otóż każde rozporządzenie dotyczące czy to prawa, czy procedury, nazywa sie *halacha* (w. l. m. halachot). Wyraz ten oznacza w języku chaldejskim stanowczą decyzję, uchwałę, uznane prawo.

Zastanowiwszy się nad tém cośmy powiedzieli dotąd, łatwo spostrzedz, że halachy powstały z czterech źródeł:

I. Wyprowadzano je z tekstu P. Ś. i wtedy miały one moc obowiązującą na równi z Torą;

II. Równą z poprzedniemi wagę miał zakon ustny (Tora Sze-baal-peh), pochodzący tradycyjnie od Mojżesza, który go odebrał na górze Synaj. Przepisy te zwane są pospolicie *halachot le Mosze mi—Synaj*;

III. Dinaj gezerot i halachot kewuot są to halachy uzasadnione na zdrowym rozsądku i słuszności;

IV. Halachy uświęcone zwyczajem kraju lub prowincji (Halachot Medina).

Powiedzieliśmy tedy, że z Szymonem ha-Cadik rozpoczyna się szereg wykładających w akademjach i zbierających halachę. Nawiasem wspomnimy, że według biblji, Mojżesz odebrał zakon na górze Synaj r. ś. 2448, a Szymon spisywać go zaczął r. 3448.

Nie od rzeczy będzie dla lepszego zrozumienia przedmiotu poświęcić tu słów kilka owym akademjom czyli szkołom (Bet = dom, Hamidrosz = szkoła), w których tworzyła się zwolna umiejętność prawnicza.

Wyobraźmy sobie, iż w Sorbonie i Hejdelbergu professorowie Labuleye i Robert Mohl otwierają wykłady Encyklopedji Umiejętności Politycznych. Po ukończeniu każdego wykładu urządzają się repetycje, w czasie których każdy słuchacz może zadawać kwestje i każdy może je rozstrzygać. Kwestje te dotyczyć mogą całego obszaru umiejętności, mających z dziedziną nauk społecznych jakikolwiek choćby najodleglejszy związek. Znajdziemy tam więc pytania odnoszące się do zarządu wojskowości, policji lekarskiéj, polityki, etyki politycznéj, prawa morskiego, ekonomji, obrządków religijnych i t. p. Professor ma głos stanowczy i on przyznaje tylko ostatecznie sankcję temu lub owemu rozstrzygnięciu, które odtąd zyskuje pewną powagę odpowiednio do sławy professora i do motywów podanych przy ostatecznéj decyzji. Jeżeli teraz wezmiemy pod uwagę, że w starożytności wszystkie gałęzie nauki mniéj były rozspecijalizowane, a zatém uczeni w prawie mojżeszowem zwłaszcza musieli być obeznani zarazem z medycyną, botaniką, zoologją, matematyką, astronomją, bo wszystkie te odłamy wiedzy niezbędne były niemal już to do odróżnienia istot czystych od nieczystych, już do redagowania prze-

pisów sanitarnych, już do układu kalendarza, to dopiéro pojmiemy, co to za rozmaitość była w tych zdaniach krzyżujących się, prostujących, już to strzelających dowcipem, już wreszcie posiłkujących się parabolą, allegorją lub fantastyczną powiastką. Jakie to wykłady i repetycje zbierane, stenografowane, niemal przez kilkaset lat stanowią kodeks i jurysprudencję *rabiniczną*. Poważna i sentencjonalna halacha przeplataną tu jest ustawicznie owemi rozumowaniami, porównaniami, przenośniami, legendami uroczemi lub strasznemi, które stanowią jakby drugi prąd oboczny, objęty ogólną nazwą *Agada* czyli Hagada (z chaldejskiego, zn. opowiadanie, myt).

„Szukaliśmy długo najlepszego sposobu do wytłomaczenia jak hagada przerywa bieg halachy, gdyśmy sobie przypomnieli postępek pewnego starego nauczyciela. Było to w czasie gorących godzin popołudniowych na wschodzie, wspomniany Rabi wyjaśniając jakiś zawikłany i subtelny ustęp prawa spostrzegł, że słuchacze jego zaczynają zwolna zasypiać. Nagle zawołał: w Egipcie zrodziła jedna kobiéta na raz 600,000 ludzi. Można sobie wyobrazić jakie wrażenie zrobiło na słuchaczach opowiadanie o zdumiewającéj płodności Egipcjanki. Kobiéta ta, ciągnął daléj nauczyciel spokojnie, nazywała Jochabet i była matką Mojżesza, ten albowiem przyciważył cały lud Izraelski wychodzący z Egiptu (jak wiadomo w liczbie 600,000) cnotą i zasługą. Po tym krótkim zboczeniu agadycznem, nauczyciel wyjaśniał daléj swój przedmiot z jurysprudencji, a jego słuchacze już dnia tego nie usnęli. Osoby biblijne, królowie i patryarchowie, bohaterowie i prorocy, kobiéty i dzieci ze swojem działaniem i cierpieniem, ze swym szczęściem i niedolą, ze sławą i czynami stawali się oprócz swéj histo-

rycznéj rzeczywistości symbolami i allegorjami. A co tekst biblijny opuścił, uzupełniała hagada z wielokrotnem urozmaiceniem. Hagada wypełniała przerwy na wzór proroka patrzącego w przeszłość; tłomaczyła przyczyny, rozwijała historję, znajdowała stosunki między najodleglejszemi krajami, narodami i wiekami, a to często z zajmującą trafnością" (*).

Tak scharakteryzowawszy pobieżnie tę poetyczną stronę ksiąg rabinicznych (**), wróćmy raz jeszcze do wykładających halachę i zbierających ją. Pierwsze halachot przez dość długi czas po ich zredagowaniu uważane były za pewne i niewzruszone. Dopiéro w 150 lat po najdawniejszem ich zebraniu przez Szymona Ha Caddik, po rozpadnięciu się narodu żydowskiego na sekty w pośród niezgód i wojny domowéj między książętami z rodziny Hasmonejskiéj (Machabeuszów), pod koniec ich panowania niektóre halachot skutkiem rozdwojenia umysłów, stały się przedmiotem sporow. Nauczyciele i ich akademje nie mogli przyjść do porozumienia; powstały oddzielne systemata, oddzielne szkoły, między któremi najznakomitsze są: szkoła Szamajego i Hilela. Pierwsza odznacza się ostrością swoich przepisów i skrupulatną ścisłością w ich wykonywaniu. Mistrz drugiéj, Hilel I (ur. na 75 prz. Ch. + 5 czy 10 po Ch.), który dla swéj nadzwyczajnéj łagodności stał się przedmiotem

---

(*) Talmud tłom. Kramstüka. Warszawa, 1869.

(**) I w Nowym Testamencie w naukach Chrystusa częstokroć wyprowadzanych z przypowieści, spotykamy tęż samą misterną plecionkę halachicznego i agadycznego stylu, jakkolwiek hagadyczne powiastki Syna Maryi nie tyle nacechowane są bogactwem form i wykończeniem jak raczéj prostotą swoją udostępnione ludowi, do którego były skierowane.

mnóstwa ujmujących legend, nadał i szkole swojéj tenże sam charakter słodyczy i pobożności. O nim to opowiadają, że zapytany przez poganina o przepis streszczający cały zakon, a tak zwięzły, iżby go można stojąc na jednéj nodze wysłuchać, odrzekł: Nie czyń drugiemu czegobyś nie życzył aby drudzy tobie nie czynili, to cała treść zakonu, reszta jest tylko komentarzem. Oto jeszcze parę jego zdań: Bądź uczniem Arona, miłuj spokój (jak Aron) i staraj się o ustalenie spokoju, miłuj ludzi i prowadź ich do zakonu. Nie sądź swego bliźniego aż będziesz w tém samém co on położeniu.

Hilel nazwany drugim Ezdraszem, wzbogacił tradycję podaniami, przyjętemi od babilońskich egzulantów, główną wszakże zasługę jego na tém polu stanowi nadanie halachom pewnego formalnego kształtu i odkrycie siedmiu prawideł logicznych (Szeba midot), według których można z tekstu nowe prawa wyprowadzać.

Prawidła te są:

I. Wnioskowanie z mniéj ważnego o ważniejszem.
II. Analogja.
III. Zasada wyprowadzenia z jednego wiersza P. Ś.
IV. Zasada wypływająca z dwóch lub więcéj wierszy P. Ś.
V. Przeciwstawienie ogółu i szczegółu.
VI. Wewnętrzne podobieństwo jednego przepisu z drugim.
VII. Związek wyrażeń tekstu.

Jemu nakoniec przyznają pierwszą pracę nad uporządkowaniem nagromadzonych halachot.

Siedm prawideł Hilelowskich pozwoliły halachom otrząsnąć się z zarzutu pewnéj dowolności, przez nie albowiem uzyskano pewne kryterjum do porównywania ich z Torą, a nadto prawidła te posłużyły do rozszerzenia

zakresu takich wywodów, dając uczonym w rękę niby bussolę, przy pomocy któréj mogli już śmieléj puszczać się na niepewne morze wnioskowań.

Pasmo halachicznych studjów przerwały na chwilę ciężkie klęski, jakie sprowadziła na kraj wojna z Rzymianami. Uczniowie Hillela już to zasypani zostali rumowiskami Jerozolimy, już rozproszeni lub popędzeni w niewolę. Tradycja zwolna zaczęła gasnąć, umiejętności prawne nie wielu miały reprezentantów, szkoły upadały, upadała oświata. Wtedy to powstał szereg uczonych, którzy wskrzesili zacierające się w umyśle ludu halachy, rozbudzili powszechną chęć do pracy na tém polu, a nadto dokonali ostatecznie uporządkowania i spisania halachicznéj materji. Uczeni ci, których głównem zadaniem było nieustannie powtarzać, wpajać ludowi jego prawa, pozyskali sobie nazwę Tanaitów (tanaim z chal. powtórzyciele). Zaś uporządkowane zbiory halachot zostały nazwane powtórzeniem *Miszna* (*).

Widzieliśmy już, że pierwszą choć nie udatną próbę ułożenia takiego zbioru halachot czyli Miszny, przypisują niektórzy Hilelowi.

(*) Wyraz hebrejski Miszneh tłomaczą dwojako. Już to, jak my przyjęliśmy, opierając się na 5 M. 6, 7, gdzie ten wyraz jest użyty, tłomaczą go w znaczeniu przywiedzionego tekstu przez naukę objaśnianą, *wpajaną*, a zatem powtarzaną; już też wyjaśniają go analogicznie ze znaczeniem, w jakiem jest użyty w 5 M. 17, 8, gdzie wyraz ten jest jednoznaczny z nazwą piątéj księgi, Deuteronomium— *prawo powtórzone*. A zatem jak piąta księga Mojżesza, jest powtórzeniem praw objętych poprzedniemi księgami, tak Miszna jest powtórzeniem, a raczéj rozwinięciem, wyjaśnieniem i uzupełnieniem praw zawartych w pięcioksięgu. W jaki zaś sposób prawa w Misznie zawarte tworzyły się mówiliśmy objaśniając wyrazy halacha i hagada. Ostatnie to wyjaśnienie wyrazu Miszna jest pospolitsze, choć może mniéj uzasadnione.

Tanaitów było cztery pokolenia:

I. Od zburzenia Jerozolimy do 80 r. po Chr. Jeszcze łupieżca pustoszył ziemię Judzką, a już Rabi Jochanan ben Zakkai uczeń Hilella, będący w łaskach u Rzymian założył rodzaj Synhedrjonu czyli akademji w Jabneh (Jamnia), używającą przez długi czas największego poważania w Judei, tak, iż nawet naczelnicy jéj nazywani byli patryarchami. Uczony ten, który zgromadził mnóstwo słuchaczy swoją gruntowną znajomością halachy, bardziéj jeszcze odznaczył się na polu hagady, rozwijając ją wysoko filozoficznie. Prócz niego, najznakomitsi z ówczesnych Tanaitów są: Nachum z Gimzo i R. Nechunia ben Hakkana. Pierwszy z nich stworzył metodę wyprowadzania halachot z tekstu całkiem odmienną od Hillelowskiéj, opartéj jedynie na prawidłach logiki. Według niego można tworzyć nowe halachy za pomocą pewnych partykuł, znajdujących się w piśmie, które nie tyle porządek składniowy zdań, jak raczéj szerszy lub szczuplejszy zakres prawa mają oznaczać. Metoda ta, która jako płodny dodatek do prawideł Hillelowych, dozwalający swobodniéj rozwijać się prawodawstwu stosownie do potrzeb, znalazła wielu zwolenników, otrzymała nazwę: *prawidła rozszerzania i wyłączania.* Przeciwnikiem metody téj był R. Nehunia b. Hakkana, który trzymał się ściśle przepisów R. Hillela. Obaj antagoniści mieli własne szkoły.

II. (80—136 r.) Spory między uczniami Szamajego i Hillela powstałe jeszcze za życia R. Jochanana, wzmogły się teraz do tyla, że postanowiono im urzędowo koniec położyć. Wezwano tedy stronników obu szkół przed trybunał akademji w Jabneh, aby tam złożyli swoje zeznania. Kolegjum rozstrzygało kwestje sporne, najczęściéj wynajdując środek między krańcowemi opiniami.

Zbiór zeznań dnia tego zowie się Adojot (zeznania świadków). Był to bez wątpienia najstarszy zbiór halachot, w którym są one jeszcze zestawiane bez porządku i związku i połączone jedynie imieniem podającego. Najznakomitszym i najbardziéj wpływowym Tanaitą owego pokolenia jest R. Akiba ben Józef. Prostym pasterzem będąc, zakochał się on w córce najbogatszego i najdumniejszego mieszkańca Jerozolimy, a że jedynie nauka mogła człowieka podnieść dość wysoko w oczach współobywateli, został tedy jednym z najznakomitszych uczonych (drugim Mojżeszem). Będąc słuchaczem Nachuma z Gimzo. podniósł jego metodę na stopień rozwiniętego systematu. Podług niego w mowie Pisma nie ma nic zbytecznego. Żaden wyraz, żaden znak nie jest położony jedynie dla gładkości mowy, dla okrągłości zwrotu, ale każdy ma być uważany za jakąś wskazówkę, każdy głębsze ukrywa znaczenie. Tym sposobem dodał R. Akiba do prawideł Hillela i swego nauczyciela Nachuma z Gimzo mnóstwo reguł wykładania i wnioskowania, które nowych dostarczyły punktów oparcia dla tradycijnego prawa. Nadto według jego systemu, każdy za pomocą właściwego użycia prawideł wykryty pewnik, mógł służyć za podstawę do nowéj dedukcji i t. d., aż do nieskończoności. Ten system nauki otwierający nowe punkta wyjścia dla rozumowania, zyskał sobie późniéj ogromną wziętość, mimo że i przeciwników znajdował. R. Akiba przyczynił się nadto do rozwoju tradycji uporządkowaniem halachot, które rozdzielił na gruppy stosownie do przedmiotu o którym traktują i do wewnętrznego podobieństwa przepisów. Zbiór ten R. Akiby znany nawet chrześcjanom, pod nazwą Deutorosis R. Akiby, uzyskał taką powagę, iż częstokroć dawniejsza Miszna ustępować musiała przed jego Misz-

ną (*). Przeciwnikiem metody Nachuma z Gimzo i Rabi Akiby był Rabi Izmael ben Elisza. Uczony mąż ten odrzucał naciągane dedukcje, oparte na prawidle „rozszerzania i opuszczania,“ a w swojem naturalnem i niewymuszonem zapatrywaniu się na Pismo, przyjmował jedynie 7 prawideł Hillela, które rozwinął do 13-tu. Prawidła te zgodne ze zdrowym rozsądkiem, zostały powszechnie przyjęte, nie usuwając atoli systemu R. Akiby jakkolwiek sprzecznego z niemi przynajmniéj w części. Na dowód jak liberalnemi były opinje R. Ismaela, przywiedziemy jedno ze zdań jego, które ogólne zyskało uznanie. Według tego Rabi „człowiek powinien (zgodnie ze słowami pięcioksiągu) na to zachowywać zakon, aby żył. Jeżeli zatém wypełnienie jakiego przepisu zagraża śmiercią to należy przepis ten uchylić.“

III. (od 138—164). Po zdobyciu przez Rzymian Betaru i dokonaniu na rozkaz Hadrjana okropnéj rzezi na uczonych (w rzezi téj zginął i R. Akiba pod toporem kata rzymskiego), pozostało tylko siedmiu uczniów R. Akiby, którzy zgromadziwszy się w Uszy wraz z wielą uczonymi Galilejskimi, postanowili nawiązać przerwaną na chwilę nić tradycji. Z grona tych siedmiu Tanaitów wymienimy R. Szymona Patryarchę, wiernego przechowawcę podania, którego wszystkie prawie halachot zyskały uznanie; R. Mejira ucznia R. Akiby, który tak wysoko rozwinął metodę swojego mistrza, iż odtąd dyalektyka sofistyczna i subtelna argumentacja stały się narodową cechą judaizmu, i który nadto uzupełnił i lepiéj usystematyzował Misznę R. Akiby, uprzyjemniając swym uczniom suchy wykład halachy powabnemi kwiatkami

(*) Obszerniejszy życiorys R. Akiby znajduje się w powieści Bolesławity, p. t.: Żyd. t. II, str. 257.

hagady, a tę znowu urozmaicając bajkami (o samym lisie opowiedział bajek 300) R. Jose ben Halafta autor Miszny p. t. Nomikon. R. Natan Babilończyk miał również własny zbiór halachot p. t. Miszna czyli Tosyfta R. Natana.

IV. (164—219). Od czasu pierwszego zbioru Adojot nagromadziła się w wielkiéj ilości materja halachiczna wymagająca uporządkowania i obrobienia. Dokonał tego R. Jehuda ha-Nasi (książę), zwany także Rabenu Hakkadosz (nasz świątobliwy mistrz), wziąwszy za podstawę swéj pracy Misznę R. Akiby zmodyfikowaną przez R. Mejira. Dzieło to Ha-nasego lubo dokonane dla własnego użytku, jednakże ze względu na swe wielkie zalety, usunęło wszystkie poprzednie Miszny i stało się równem P. Ś-mu co do mocy obowiązującéj i jako źródło nowych badań.

Z ukończeniem Miszny przez R. Jehudę i ostatecznem wykończeniem jéj przez syna jego R. Szymona kończy się okres Tanaitów czyli pisarzów Miszny. Stanowią oni razem z wykładającymi halachę (których szereg rozpoczyna się od Szymona ha Caddik) okres tak zwanych Budowniczych, trwający od roku 220 przed Chr. do 220 po Chr. Za nim się wszakże z nimi rozstaniemy, aby podążyć w ślad za dalszemi pracami żydów na polu literatury rabinicznéj, zapoznamy się z owym *budynkiem*, mającym służyć za podstawę dla dalszych pokoleń.

Miszna tedy, któréj tło stanowi Hagada, a *haut relief* niejako Halacha, rozpada się na VI oddzielnych części. Te zawierają razem 60 traktatów czyli Masechtot. Każdy traktat dzieli się na rozdziały, których jest 524. Rozdziały dzielą się na paragrafy.

Przejrzyjmy ogólnie przynajmniéj treść każdéj z sześciu części:

Część I zawiera: *Zeraim* (Nasiona). Wykład praw rolniczych rozpoczynający się traktatem o modłach i benedykcjach. Część ta traktuje o dziesięcinach, o darowiznach dla kohenów, lewitów i biednych, o płodach ziemi, o roku odpoczynkowym, o mięszaninach zabronionych w zasiewach o zwierzętach, o odzieżach.

Część II.—Moed (święta). Traktuje o sobocie, o dniach świąt i postu, o pracach na dni te zakazanych, o obrzędach przepisanych na każde święto, o ofiarach przynoszonych do świątyni w każdą uroczystość. Każde święto ma osobny swój traktat.

Część III. — *Naszim* (o kobiétach). Zawiera następujące Masiktoty:

1) *Jebamot* czyli powinność zaślubienia wdowy po bezdzietnie zmarłym bracie i sposób uwolnienia się od tego obowiązku.

2) *Ketubot* umowy małżeńskie.

3) *O ślubach* czynionych, oświadczeniu wstrzemięźliwości w pożyciu małżeńskiem, niejedzenie jakiéj potrawy i przyznanie ojcu i mężowi władzy unieważnienia tego rodzaju obietnic.

4) *O Nazyreacie.* — O rodzajach i sposobie takiego ślubu.

5) *Githin.* — O rozwodach i opuszczeniu żony per repudium.

6) *Sothah.* — O kobiecie podejrzanéj czyli skażonéj.

7) *Kidduszyn.* — O zaręczynach, o sposobie ich pisania, o darach przy téj okoliczności.

Część IV. — *Nezikin* (szkody). Tu znajduje się po większéj części prawodawstwo cywilne i karne. O szkodach przez ludzi i zwierzęta uczynionych i ich wynagrodzeniu, o prawie własności, o kupnie, sprzedaży i zwykłych umowach rzeczowych, o sądzie i Sanhedry-

nie, o sędziach i postępowaniu sądowém, o świadkach, świadectwach i przysięgach, o karach, o największéj zbrodni jaką prawodawstwo zna, t. j. o bałwochwalstwie, o karze 40-tu plag. Traktat ten kończy się zbiorem zdań zwanych Aboth (od ojców), między któremi znajdujemy wiele maksym moralnych najwznioślejszych, jakie znane są w historji filozofji moralnéj.

Część V. — Kedaszim (przedmioty święte). O ofiarach, o czystych i nieczystych zwierzętach, o pierworodnych bydlętach, o karach za winy popełnione w usłudze i ofierze religijnéj, o rozmiarach kościoła i ołtarza w Jerozolimie.

Część VI. — Taharot (oczyszczenie). O przepisach dla Lewitów, o różnych przepisach hygjenicznych, o rzeczach i osobach nieczystych, ich oczyszczeniu i t. d. Wszystkich przepisów jest 613. Praecepta affirmativa są w liczbie 248, z których 60 jest koniecznych. Kobiéty do 14-tu nie są obowiązane. Te wszystkie 613 przepisów revocari possunt ad tria: ad dogmata, ad mores et ad actiones regimini politici (*).

Rabi Jehuda Hakkadosz przyjmował do swego zbioru takie tylko halachy, które miały niezaprzeczoną moc prawną. Było wszakże jeszcze mnóstwo halachot, którym brakowało czy to ostatecznego wykończenia, czy téż dość powszechnego uznania i które dla tego nie pomieściły się w Misznie Hanasego. Otóż kilku uczonych zebrało halachy te, układając z nich suplementa do Miszny, zwane pospolicie Tosyfta (dodatek). Z takich zbieraczów najznakomitsi: R. Chija zwany wielkim, uczeń R. Jehudy i jego synowie Juda i Chiskija, znani pod przydomkiem Młodzieńców czyli Objaśniaczy. Rabi Uszaja

(*) Thesaurus Ugolina t. I. str 181.

starszy mający przydomek *Ojciec Miszny*, daléj Abba Areka (Rab) i inni znani pod ogólném imieniem Półtanaitów. Wszystkie te późniejsze zbiory Miszny w porównaniu z Miszną R. Jehudy mają podrzędną wartość, z wyjątkiem zbiorów R. Chiji i R. Uszai, które prawie równą z nią otrzymały moc i powagę. Zwały się one Miszną zewnętrzną lub z chaldejskiego Boraitą (w l. m. Boraitot).

Tanaici wyczerpnęli do dna, że tak powiem zakon Mojżesza, pisany i ustny. Nie było już wyrazu, partykuły, znaczka, któregoby nie skomentowali w rozliczny sposób, z któregoby nie wyprowadzili wszelkich możliwych wniosków, aż do ostatnich konsekwencji. Z jednéj strony wytworzyli oni na drodze halachicznéj mnóstwo praw, w których przewidziane są najbardziéj szczególne przypadki, mogące się zdarzyć w stosunkach ówczesnych żydów, z drugiéj strony w hagadzie odtworzyli, odgadli przeszłość historyczną żydów, tak, iż biblja ożywiona hagadą, zmienia się niemal w oczach naszych na wspaniały, fantastyczny w szczegółach, lecz uderzający prawdą w pełnéj swéj całości historyczny romans.

Wszelako żywy ruch naukowy, któremu Tanaici tak silny nadali impuls, nie mógł od razu z ukończeniem ich dzieła wygasnąć. Przeciwnie. Wzmógł on się i rozszerzył nie tylko w Judei, ale bardziéj jeszcze w Babilonji. Wiadomo, że w czasie powrotu żydów z Babilonu z Ezdraszem i Nechemiaszem, nie cała ludność żydowska wróciła odbudowywać spaloną stolicę. Wielu żydów zostało owszem w państwie Cyrusa, gdzie przez czas niewoli potrafili już sobie zapewnić byt mniéj więcéj znośny i życzliwość krajowców. Otóż ten odłam Izraelitów dotychczas mały tylko udział przyjmujący w naukowych pracach judzkich Tanaitów, rozwija teraz niezwykłą czyn-

ność na niwie prawno-religijnych studjów. Otwierają się akademje, zjawiają się znakomici uczeni, nakoniec ruch naukowy babiloński przeważa metropolję, a nawet absorbuje ją całkowicie.

Nauczyciele babilońscy i judejscy nie potrzebują już teraz wynajdywać praw nowych. Olbrzymi ich obszar daje im dość zajęcia przy szczegółowych zwłaszcza wykładach dla uczniów. Wykłady te są tym niezbędniejsze, iż Miszna zredagowana jest w języku nadzwyczaj zwięzłym, aby jak najdostępniejszą była pamięci i dla tego wiele miejsc zarówno halachy jak bardziéj może jeszcze hagady wymaga obszernego wyjaśnienia. Otóż cały ten perjod, o którym teraz mówić będziemy, zowie się perjodem Amoraitów czyli Moraitów z chaldejskiego Wyjaśniających. Jak w okresie Tanaitów widzimy mistrza (Rabi) rozbierającego z uczniami swemi pewien tekst z P. Ś. dla wyprowadzenia z niego najodleglejszych dedukcji, tak w okresie Amoraitów widzimy szkoły (Bet v. Jeszybot, posiedzenia) zajmujące się roztrząsaniem tekstów Miszny, ustalające sposób pojmowania i zakres każdego prawa. Przeprowadzając porównanie daléj widzieliśmy, iż Budowniczowie w początkach tworzyli tylko halachiczną materję. Dopiéro potém, gdy massa jéj narosła stopniowo, pomyślano o jéj zebraniu i uporządkowaniu. Tak samo się rzecz miała z Amoraitami. Pierwiastkowo każdy mistrz w swojéj szkole objaśniał według indywidualnego swego poglądu lub przechowanéj tradycji daną halachę i późniejsze dopiéro pokolenia zaczęły skrzętnie poglądy te zbierać, porównywać z sobą owe zapatrywania się, które z rozmaitych punktów wychodząc, coraz pełniejsze na Misznę rzucały światło, nakoniec zredagowały porządnie, systematycznie wykład czyli studjum Miszny i praca ta zowie się z chal-

dejskiego *Talmud*, po hebrejsku *Gemara*, które to wyrazy oznaczają badanie, zgłębianie, naukę, studjum. Zbytecznem może będzie dodawać, że jak jednaki był sposób powstawania Miszny i Gemary, tak i styl obu tych dzieł nosi na sobie jednaką cechę, owo krzyżowanie się żywiołu halachicznego z hagadycznym.

Amoraim czyli Amoraici dzielą się na sześć pokoleń:

I. (219—279). W tém pokoleniu kwitnie jeszcze nauka w ziemi Judzkiéj, gdzie najznakomitszymi jéj przedstawicielami są: R. Juda II Patrjarcha syn Patrjarchy Gamaliela. Rabi Jochanan bar-Nappacha najznakomitszy Amoraita swego czasu. Utrwalił powagę zaniechanych boraitów R. Uszai i R. Chii. Założył szkołę w Tyberjadzie Z Amoraitów babilońskich najznakomitsi w téj epoce byli: Abba-Areka zwany Rab, który założył akademję w Sura, trwającą 800 lat blisko. Liczba jego uczniów dochodziła do 1200. Oryginalniejszym i wielostronniejszym od Raba był przeciwnik jego w nauce Samuel ben Abahu. Rozwinął on we wszystkich kierunkach naukę prawa cywilnego, a wszystkie jego orzeczenia zyskały moc halachy. Z uchwał jego najznakomitszą jest zasadą iż: *prawa krajowe są dla żydów tak obowiązujące jak ich własne* (Dina demalchuta dina). Prawo to godziło żydów z reskrytpami przeciw nim wymierzonemi, z drugiéj zaś strony wykazywało bezzasadność potwarzy, jakoby żydzi byli zawsze nieprzyjaźnie usposobieni względem porządku panującego w kraju. R. Samuel miał szkołę w Nahardei. We dwa lata po jego śmierci, gdy miasto to zostało zburzone, uczniowie jego przenieśli się do Pumpadity i Machucy, które odtąd zajaśniały wysoką nauką swych akademii.

II. (279—320). W tym perjodzie Judea stanowczo schodzi na drugi plan, podczas gdy w Babilonie oświata

na coraz szerszych gruntuje się podstawach; całą ludność tameczną ogarnął zapał do studjowania halachy, usiłowano cały tryb życia do niéj zastosować, za najwyższy zaszczyt uważano rozgłos naukowy, za największą niesławę nieuctwo. Akademja Sury jak dawniéj Jamnejska w Judei uzyskała hegemonję nad innemi, które wszystkie uznały jéj powagę. Rektorem téj akademji a zarazem głównym zwierzchnikiem religijnym wewnątrz i zewnątrz Babilonji był Rabi Huna z Jod-Kart. Za jego czasów wzięło początek odbywające się późniéj co rok w wyznaczonych miesiącach zebranie naukowe, które się zwało Me-tib-ta (posiedzenie).

R. Juda ben Jecheskeel założył akademję w Pumpadycie, która od czasu zburzenia Nahardei stała się tém dla północnéj Babilonji, czém Sura była dla południowéj, a późniéj podniosła się do stopnia instytucji pierwszorzędnéj i na tém stanowisku wytrwała blisko 8 wieków.

Tu zwrócić musimy uwagę na okoliczność, na którą wprzódy z umysłu nie kładliśmy należnego nacisku, aby nie zaciemniać przedmiotu. Przez cały ciąg rozwoju nauk talmudycznych u żydów, widzimy nieustannie walczące z sobą dwa kierunki, które w języku dzisiejszym nazwać można: postępowym i zachowawczym. Spostrzegać się to daje już w owych sporach Szamajego i Hillela, z których pierwszy ściśle przestrzegał przepisów, gdy drugi uchylał je lub modyfikował w obec koniecznych potrzeb czasu. Kontynuację tejże saméj walki widzimy najprzód w pierwszem pokoleniu Tanaitów, gdzie Nachum z Gimzo wynalazca elastycznego prawidła rozszerzania i wyłączania jest przedstawicielem stronnictwa postępu, zaś przeciwnik jego Rabi Nechunia ben Hakanah przedstawicielem zachowawczych. Stronnictwa te wywieszały stosownie do czasu rozmaite sztandary. Już to

walczyły one o kwestje rozwodu (Szamai i Hillel), już o prawidła, na zasadzie których wyprowadzać można z tekstu nowe dedukcje (pierwsze trzy pokolenia Tanaitów), w gruncie wszakże chodziło zawsze o tożsamo. Ludzie umysłu bystrego i ruchliwego pragnęli szybko posuwać się naprzód, ludzie zaś obdarzeni lokalną pamięcią usiłowali tylko przechować wiernie już ustalone tradycje wolne od wszelkich innowacij. (Przypominamy, że tak Miszna jak i Gemara przez długi czas nie były spisane i aż do późnego bardzo czasu cały ich obszar przechowywał się w pamięci uczonych). I była to w istocie okoliczność bardzo szczęśliwa dla rozwoju studjów rabinicznych. Bez stronnictwa ruchu nauka pozostałaby zawsze na jednym punkcie, bez żywiołu konserwatywnego straconoby wnet nić tradycji, odbieżonoby zbyt szybko od pierwotnego punktu wyjścia, brak owéj oppozycyjnéj krytyki z zasady spowodowałby bez wątpienia pewne braki w łogicznym związku idei następnych z poprzedniemi i wkrótce przekonanoby się, że dalsza spekulacja nie znajduje już pod nogami właściwego gruntu. Pomiędzy stronnictwami krańcowemi były oczywiście odcienie pośrednie, które przyjmując nowo zdobyte idee, zwolna po dłuższem lub krótszem wahaniu przenosiły je w dziedzinę tradycji, gdzie już stronnictwo zachowawcze broniło ich z równą zaciętością od zagłady lub skażenia jak poprzednio opierało się ich przyjęciu i uznaniu. Tak w drugiem pokoleniu Tanaitów między R. Elieserem ścisłym zachowawcą przyjętych od przodków podań, a R. Akibą rozwijającym system Nachuma z Gimzo stał przeciwnik Akiby R. Izmael ben Elisza, który pragnął postępu lecz w ciasniejszych znacznie granicach zakreślonego jedynie owemi siedmiu prawidłami logicznemi przezeń do 13-tu rozwiniętemi. Kontynuatorami tejże saméj

walki w trzeciem pokoleniu byli: R. Szymon ben Jochaj i R. Mejer z jednéj strony, a R. Szymon Patryarcha z drugiéj strony. Antagonizm ten zatrzeć się musiał znacznie w czwartem i ostatniem pokoleniu Tanaitów, raz dla tego, że pokolenie to zajmowało się przedewszystkiem zbieraniem dawnych podań i dawnych halachot nie zaś tworzeniem nowych, co już ostatnich Tanaitów uczyniło, że tak powiem, *konserwatystami z urzędu*, powtóre, że wyobraziciel idei konserwatywnych w owéj epoce Jehuda Rabenu Hakadosz tak górował nad innymi, iż opanował nie już stronnictwo lecz cały ruch naukowy spółczesny, a jednak i tu ślady antagonizmu spostrzedz można mianowicie w tém, iż wiele halachot nie przyjętych przez Jehudę dla braku pożądanéj dawności i powagi, znalazło zaszczytne pomieszczenie w tosyftach i boraitach. Z zamknięciem okresu tanaitów znika i ważny powód walki — przyjęcie lub odrzucenie nowego prawa. Walka sama wszakże nie ustaje, zmienia się wprawdzie jéj przedmiot lecz pozostaje zasada: konserwatyzm i postępowość. Przedmiotem staje się teraz nie już samo prawo lecz bardziéj lub mniéj literalne jego pojmowanie, wreszcie *metoda wykładu*. Jeszcze R. Akiba, a zwłaszcza R. Mejir dali początek rozumowaniu dyalektycznemu, sofistycznemu i nadzwyczaj subtelnemu. O Rabi Mejirze powiadają, iż umiał w każdéj kwestji postawić mnóstwo argumentacyi za i przeciw. Ten sposób rozumowania prawdziwie talmudyczny wyżéj jeszcze rozwinął uczeń jego Simachos ben Jozef. Jednakże w Judei Tanaici obawiali się przyjąć w swych pracach prawodawczych tak niebezpieczną z powodu swéj elastyczności metodę i dla tego nawet wykluczyli z akademji Symachosa i jego stronników. Lecz co mogło być niebezpiecznem przy układaniu kodeksowego tekstu, to oka-

zało się wybornem przy jego komentowaniu, tak, że dziś nie podobna jest pojąć badań nad halachą bez owego kazuistyczno-sofistycznego, częstokroć dowcipnego i subtelnego nadzwyczaj traktowania rzeczy. Zrosło się ono tak z naukowemi pracami żydowskich mędrców, że dziś stanowi jak wspomnieliśmy jeden z charakterystycznych rysów Judaizmu.

Taką to metodę wprowadził R. Juda ben Jecheskeel w akademji Pumpadytańskiéj Odtąd dwie najważniejsze babilońskie szkoły: Sura na południu i Pumpadita na północy stały się wyobrazicielkami tych dwóch niby walczących z sobą, a do jednego celu — wiedzy — zdążających obozów. Dawniejsza Sura większą przywiązywała wagę do gruntownéj znajomości Miszny, późniejsza nieco Pumpadita lubowała się w płodnych zastosowaniach i rozwinięciu dalszych konsekwencij — była twórczą.

Powiedzieliśmy, że pierwsza z tych metod konieczną była dla przechowania w pamięci rezultatów tych wszystkich prac dokonanych przez tyle generacji. Zdawałoby się, że niepodobieństwem jest objąć pamięcią taki ogrom praw, opinji za i przeciw, dowodów rozumowych i hagadycznych kwiatków. Jednakże niepodobieństwa tego dokonał R. Szeszet, uczeń Raba i słuchacz R. Huny, przeciwnik dyalektyków, który nie tylko całą Miszną, ale wszystkie Berajtot na pamięć umiał.

III. (320—375). Pobieżnie tylko i dla dopełnienia całości przebiegniemy resztę rabinicznych pisarzy i ukończymy ten historyczny pogląd, w którym więcéj nam chodziło o rozjaśnienie owéj epoki i scharakteryzowanie dzieł po niéj pozostałych, niż o nagromadzenie dat i nazwisk nie należących właściwie do naszego zadania.

W trzeciem pokoleniu Amoraitów wiedza talmudyczna dosięgła w Babilonji najwyższego szczebla rozwoju, gdy w Judei upadała coraz niżéj. Rektorem akademji Pumpadyty został Rabbah, którego wykład przeplatany wesołą hagadą, a obejmujący cały ogrom talmudycznéj wiedzy, ściągał mnóstwo słuchaczy. Po nim godność Rektora dostała się Abaijemu. Współzawodnikiem jego był Raba syn Józefa bar-Chama, założyciel akademji Machucy. Obaj oni dosięgli kulminacijnego punktu w kierunku pumpadytańskim.

IV. (375—427). Epoka ta, w któréj prace talmudyczne już za ukończone uważać należało i w któréj pochód Hunnów i przewrót ogólnego porządku groził zatratą nagromadzonym skarbom wiedzy, najstosowniejszą była do uporządkowania i zredagowania tego, co przez szereg pokoleń tylu i szkół tylu zostało dokonanem. Pracę tę podjął R. Aszi, Rektor akademji Surańskiéj, który łącząc surańską gruntowność i znajomość materjałów naukowych z pumpadytańską dyalektyką, wystarczał wszelkim w tym względzie wymaganiom. W każdym roku członkowie kollegjum zgromadzali się u niego w wyznaczonych na to miesiącach, powtarzali gruntownie kilka traktatów Miszny z talmudycznemi dodatkami i objaśnieniami (Gemarą), tak, że 60 traktatów, prawie w 30-tu latach uporządkowanemi zostały. Następnie powtórnie przeszedł R. Aszy w drugiéj połowie swéj działalności całą już uporządkowaną materję i ta powtórna praca została przyjęta za normę pod nazwą *Talmudu Babilońskiego*. Jednakże ukończenie i uzupełnienie tego zbioru Gemary pozostawione było dwóm ostatnim pokoleniom.

Około tegoż czasu Amoraici judejscy zebrali w Tyberjadzie Gemarę, zwaną powszechnie *Talmudem Jerozo-*

limskim, właściwie Judejskim czyli wschodnim. Ale jak cały ruch naukowy w Judei za Amoraitów był w ogóle słaby, tak i Talmud ten nie kompletny jest i o wiele szczuplejszy niż babiloński, a wiadomości z Judei w owéj epoce tak są skąpe, że nawet imiona zbieraczów lub motorów tego przedsięwzięcia nie są znane.

V. (427—468). Przy pracach około dokompletowania talmudu babilońskiego, jednym z najczynniejszych był R. Jemar lub Mar-Jemar, Rektor akademji Sury.

VI. (468—500). Za czasów poprzedniego i tego pokolenia, żydzi babilońscy stali się celem prześladowań; zakazano im odbywać zgromadzenia, a ich instytucje naukowe chyliły się do upadku. Smutne to położenie nakazywało kierownikom judaizmu kontynuowanie i dokończenie rozpoczętego przez R. Aszi zebrania i uporządkowania talmudu. Tego dzieła dokonali: Rabina Rektor akademji Sury i R. José zwierzchnik akademji w Pumpadycie. Ci dwaj uważani są za ostatnich Amoraitów.

Saburaici. — (500 — 550). Po czasach Amoraitów, zwierzchnicy religijni, nauczyciele i sędziowie, potrzebując stałéj normy rozstrzygania zdarzających się kwestyj, wprowadzili rozważanie każdéj rzeczy ze stanowiska pro i contra i tak wydawali wyroki oparte na słuszności motywów, nazwano ich Rabanan Saburai (saburaj zn. słuszne zdanie). Saburaici poczynili do talmudu niektóre dodatki i objaśnienia miejsc zawiłych, odznaczające się swoją wyrazistością. Im także zawdzięczamy *spisanie* talmudu, który przedtém mimo zredagowania Miszny i Gemary, przechował się jedynie w pamięci uczonych.

Po nich nastąpili *Gaonim* (przewodnicy), których perjód trwał przeszło cztery stulecia, odtąd zaś, t. j. od dziewięciu blisko wieków datuje się ustanowienie Rabinów.

Treść talmudycznego prawa usystematyzowali: 1) *Alfassi* (zmarł 1103) w dziele p. t. Alfassy. 2) *Majmonides* (zm. 1205) w dziele Jad ha-Chazaka. 3) *Jakób syn Aszera* (1350), który wszystkie praktykowane przepisy judaizmu na cztery porządki (Turim) podzielił, mianowicie:

a) *Orach Chajim.* — O religijnych obrządkach, o modlitwach, służbie bożéj, świętach i t. d.

b) *Jore Dea.* — O rzeczach zakazanych i pozwolonych, o zarzynaniu zwierząt, o potrawach, o zachowaniu się kobiét w czasie menstruacji, o ślubach, obrzezaniu, żałobie, o traktowaniu ubogich i t. d.

c) *Eben-ha-Eser.* — O wszystkich sprawach małżeńskich i rozwodowych.

d) *Choszen Miszpot.* — O przedmiotach odnoszących się do własności.

Ten sam podział i te same tytuły przyjął *Józef Karo* w swym komentarzu do dzieła Majmonidesa, p. t. *Bet Josef* i w wyciągu z tego komentarza, p. t. *Szulchan Aruch* (stół nakryty). Ostatnia ta praca jest dziś uznanym kodeksem judaizmu.

Z ukończeniem Talmudu nie ukończył się i nie zamarł ruch prawodawczy u izraelitów. Uwzględniając nowe potrzeby, zbierały się niejednokrotnie synody i zjazdy dla zaprowadzenia koniecznych zmian. Z dawniejszych najznakomitszym jest Synod Moguncki, pod prezydencją znakomitego Rabi Gerszona, zwanego Światłem Wygnania, w roku 1040 odbyty, który między innemi wyrzekł klątwę przeciw wielożeństwu.

Uchwały tego synodu zyskały powszechne uznanie. Jednakże dopiéro w ostatnich czasach, ruch ten przybrał szersze rozmiary, gdy rozpoczęły się tak zwane zjazdy powszechne, mające na celu zaprowadzenie w systemie

edukacijnym i w rytuale koniecznych reform. Kwestji właściwie prawodawczych zaniechano ze względu, iż obecnie żydzi podlegają w każdem państwie prawom krajowym. Jednakże usiłowania najnowszych reformatorów nie mogą poszczycić się powodzeniem ze względu, iż gminy żydowskie przesiąkłe ideami samorządu, nie zezwalają na wprowadzenie innowacji narzucanych przez władze centralne. Dowodem tego są na niczem spełzłe usiłowania reformatora Izraela Jakobsohna, prezydenta konsystorza westwalskiego, zawiązanego w roku 1808. W roku 1844 zwołano zgromadzenie Rabinów Niemieckich w Brunszwiku, a następnie w Frankfurcie i we Wrocławiu, ale zgromadzeni ani jednego ze swych postanowień nie mogli przeprowadzić we własnych swych gminach, jeżeli postanowienia te nie trafiały do przekonania ogółu. Przeciwnie, ignorancja i zacofanie widząc się zaczepionemi, uorganizowały się i systematyczny zaczęły stawiać opór. Tak, że dopiero w r. 1868 postępowi Rabini Niemieccy uchwalili nowy zjazd w Kassel. Na zjeździe tym (którego decyzje mają być, wedle słów D-ra L. Philippsohna, oświecającemi, nie zaś obowiązującemi), postawiono mnóstwo kwestji i do ich rozstrzygnięcia wyznaczono specjalne komissje. W roku 1869 odbył się w Lipsku powszechny zjazd Rabinów z całego świata, na którym prace komissji zostały przedstawione. Podniesiono nowe projekta, odnoszące się do zmian w rytuale, ustanowiono nowe komissje i *odtąd co roku podobne zjazdy mają mieć miejsce.* Na rok przyszły pozostawiono projekt reformy prawa małżeńskiego. Jednocześnie odbył się zjazd Rabinów Niemieckich we Wrocławiu pod prezydencją Z. Frankla, zamierzający również publiczne swe prace reformacijne w roku 1870 ponowić.

ROZDZIAŁ III.

Jurysdykcja żydów do XI wieku po Chr.

Widzieliśmy, że pisane ustawy Mojżesza obejmują w sobie tylko ogólne zarysy prawodawstwa bożego, którego bliższe określenie w części razem z główną ustawą ustnie podane zostało, stanowiąc to co nazywamy tradycją, a w części zostawione było uznaniu duchownych każdego czasu i każdéj miejscowości, co wszystko w najdrobniejszych szczegółach następnie rozwinięte zostało w talmudzie i dziełach późniejszych uczonych.

Za czasów niewoli babilońskiéj prawa Mojżeszowe wyszły po części z użycia, a nawet w pośród ogółu zaczęły iść w zapomnienie. Dopiéro w 78 lat po wyjściu izraelitów z niewoli babilońskiéj Ezdrasz opatrzony rozległemi pełnomocnictwami Artakserxesa Longimana, roku 461 przed Chr., posiadając kopję ksiąg Mojżeszowych, wrócił z Babilonu do Jerozolimy i wskrzesił ustawy wielkiego prawodawcy, a usuwając z nowego państwa wszystkie zwyczaje bałwochwalcze, stał się dla swego ludu drugim Mojżeszem. Jednakże ani Ezdrasz, ani późniéj do Palestyny przybyły Nechemiasz, nie zdołali wprowadzić w życie całego kodeksu Mojżeszowego, który z postępem czasu w braku zapomnianéj przez massę ludu izraelskiego tradycji i objaśnienia okazał się nieodpowiednim i nie zrozumiałym. Dopiéro po wojnach Machabeuszów z Grekami jak się zdaje za rządów Hyrkana ustanowioną została władza centralna, sądowo-admini-

stracyjno-religijna pod grecką nazwą Synhedrion czyli Sanhedryn, t. j. konsystorz, składający się z 70-ciu uczonych pod prezydencją jednego Nasi, czyli księcia obradujących i sądzących. Za wzór do tego posłużyła instytucja 70-ciu starców, którym Mojżesz dawniéj prezydował. Najznaczniejszy z tych 70-ciu mężów nazwany Ab-bet-din, t. j. przełożony sądu był pomocnikiem i zastępcą prezydującego. Posiedzenia Sanhedrynu nie mogły mieć miejsca, jeżeli nie było najmniéj 23-ch członków obecnych.

Oprócz tego Sanhedrynu z 70-ciu członków złożonego, zwanego wielkim, wyrokującego w ostatniéj instancji były także małe Sanhedryny, t. j. niższéj instancji (23 człon.), dwa w saméj Jerozolimie, a jeden w każdéj gminie liczącéj najmniéj 120 rodzin. W gminach zaś liczących mniéj niż 120 rodzin były sądy najniższéj instancji z trzech członków złożone. Ważność decyzyi Sanhedrynu wielkiego była przywiązaną do Jerozolimy, a mianowicie do świątyni w któréj się odbywały posiedzenia. Gdzie indziéj Sanhedryn nie mógł odbywać swojéj czynności. R. Jochanan b. Zakkaj, który w czasie oblężenia Jerozolimy przez Tytusa, wyniósł się z akademją swoją do Jawneh, po zburzeniu świątyni ustanowił tam Sanhedryn wielki, który przez współczesnych izraelitów uznany został, pomimo iż nie zasiadał w świątyni. Członkowie Sanhedrynów wielkiego i małych winni byli posiadać nie tylko nauki teologiczne, ale nadto być biegli w medycynie, astronomii, matematyce i mówić wielu językami. Główną kwalifikacją członków Sanhedrynów wielkiego, małych i trzy osobowych była *Semicha*, rodzaj ordynacji uskutecznianéj na nowo-mianowanych członkach przez starszych, włożeniem rąk na głowę, lub prostem nadaniem tytułu Rabbi. Semicha ta

mogła tylko być dopełnianą w Palestynie i przez takiego członka Sanhedrynu, na którym ją poprzednio już ordynowany także członek wykonał. Od członków sądów najniższéj instancji nie wymagano tych kwalifikacji, ale winni byli również odznaczać się jak i członkowie Wielkiego i Małych Sanhedrynów mądrością, skromnością, bojaźnią bożą, bezinteresownością, ludzkością i dobrą sławą. Starano się aby w skład Sanhedrynu W-go weszli członkowie pochodzący z familji Aarona (Koheni i Lewici), jako pełniący obowiązki religijno-obrządkowe w Świątyni Jerozolimskiéj. Jeżeli wszakże wśród nich nie znaleziono godnych zasiadania w Sanhedrynie, to wolno go było zawiązać z samych nie Kohenów i nie Lewitów.

Władza i atrybucje W-go Sanhedrynu opierają się na następujących słowach P. Ś-go:

„Jeżeli będziesz w wątpliwości względem sprawy tyczącéj się krwi, własności lub choroby zaraźliwéj i wszelkiego przedmiotu spornego w bramach twoich, to wstaniesz i wnijdziesz do miejsca, które sobie upatrzy Wiekuisty Bóg twój. I pójdziesz do Kohenów, Lewitów albo do sędziego, który będzie w owym czasie i wywiedziesz się i wyrzeką ci wyrok. I uczynisz stosownie do wyrzeczenia, które ci uczynią z tego miejsca, które upatrzy Wiekuisty, a będziesz przestrzegał byś uczynił wszystko jak cię nauczą. Stosownie do nauki i do wyroku, który ci wyrzeką będziesz czynił. Nie zboczysz od słowa które ci wyrzeką ani na prawo ani na lewo, w ten sposób iż gdyby nawet Sanhedryn mówił o prawéj ręce iż jest lewą i na odwrót, powinieneś mu ślepo wierzyć“.

Takim sposobem Sanhedryn stał się najwyższą władzą sądową, świecką i religijną, ale wyroki Sanhedrynu w przedmiotach ogółu dotyczących nie były wydawane

na wieczne czasy, bo późniejsze sądy sanhedryonalne mogły znosić lub zmieniać wyroki poprzedzające, jeżeli liczba członków była większą i jeżeli przewyższyli poprzedników swoich mądrością.

Głównem zadaniem Sanhedrynu było utrzymanie czystości religji i wymiar sprawiedliwości, ale nie spuszczali także z oka potrzeby reform stosownie do ducha czasu i miejscowości, już to obostrzając, już modyfikując przepisy Mojżesza. Zasada ta znajduje się wyraźnie orzeczoną w ustępie IV Roz. II traktatu o „Sprzeciwiających się“ w Majmonidesie.

Ustęp ten w treści brzmi jak następuje: Sanhedryn choć nawet mniéj znaczny jak poprzedzający go, ma prawo znosić obostrzenia, a nawet samą ustawę Mojżesza, czy to negatywną czy affirmatywną ale tylko tymczasowo, a to kiedy potrzeba ocalić zasadę religji i nie dawać ogółowi powodu do odstępstwa przez zbytnią uciążliwość prawa; w takich razach Sanhedryn powinien się stosować do wymagań czasu, tak jak ucinają nogę lub rękę aby zachować od zgangrenowania całe ciało.

Z tego krótkiego zarysu widzimy, iż drogą legalną, t. j. nie ubliżając zasadniczéj ustawie założenia Sanhedrynu, nie można za Palestyną urządzać podobnych instytucji. Władza Sanhedryonalna jako wykonawczyni ustaw Mojżeszowych musiała być koniecznie świecką i religijną zarazem. Teraz gdy żydzi stanowią już tylko związek religijny, najodpowiedniejszemi do rozstrzygania ich sporów i porządkowania stosunków są *sądy* i *prawa krajowe* z zastrzeżeniem, aby kwestje dotyczące przepisów obrzędowo-religijnych (zwłaszcza w małżeństwie i rozwodach) rozpoznawane były na zasadzie ustaw kodeksu Mojżeszowego i przepisów talmudycznych.

Po wygaśnięciu wszystkich uczonych opatrzonych semichą i ustaniu Sanhedrynów w Palestynie około roku 450 ery cywilnéj, zarząd religijny został się w ręku „przełożonych — Diaspory“ (rozproszenia) w akademjach Babilońskich Nahardei, Surze i Pampadicie, którzy wydawali dyplomy dla wszystkich Rabinów na rozproszeniu. Po nich udzielali Rabinom dyplomy nauczania Gaoni (przewodnicy) i to trwało do połowy XI wieku. Z ustaniem instytucji Gaonów, znikła ostatnia władza centralna religijna żydów, a Rabinów zaczęły wybierać i stanowić gminy na mocy świadectw, które ma prawo udzielać swym uczniom każdy już urzędujący Rabin.

Nad znaczeniem i stanowiskiem Rabina w judaizmie w ogóle i podług prawodawstwa u nas obowiązującego zastanowimy się w osobnym Rozdziale.

ROZDZIAŁ IV.

Prawa Żydów w Polsce.

Kiedy do Polski Żydzi weszli rzeczą jest nie wiadomą (*), zdaje się jednak iż ku końcowi XI wieku około roku 1096 (**). Podczas wojen krzyżowych wielu żydów uciekłszy z Niemiec przed wściekłością fanatyków przybyło do Polski. Błędném jest mniemanie niektórych historyków, jakoby Żydzi w początkach ich osiedlenia się w Polsce mieli mówić językiem krajowym; zmienili

(*) Czacki. Rozprawa o żydach. Kraków, 1860.

(**) Wyjątek z manuskryptu hebrejskiego „O żydach polskich“, p. Jakóba Reifmana. Jutrzenka z roku 1862.

oni tylko ubiór, obyczaje i zwyczaje swoje, stosując się w tym względzie do narodu który ich przyjął.

Żydzi przybywszy do Polski rządzili się swojem prawem, t. j. Mojżeszowem, talmudycznem i postanowieniami rabinicznemi, oprócz tego nadawano im osobne prawa i przywileje.

Najdawniejszem prawem Żydom polskim udzielonem, a zarazem jednym z najdawniejszych pomników prawodawstwa polskiego, który powinienby być umieszczonym na czele Voluminów Legum, jest przywiléj

Bolesława Księcia Wielkopolskiego z roku 1264. Przywiléj ten umieszczony w Zbiorze Praw Kanclerza Łaskiego, składa się z 36-ciu paragrafów. Stanowił on dla Żydów rękojmię ich bezpieczeństwa, zapewniającą im prawo swobody osobistéj, wolność sumienia i wymiar sprawiedliwości. Sprzeczny z duchem przywileju jest § 25, który brzmi, „iż nie wolno Żydom wypożyczać pieniędzy na dobra nieruchome“; paragraf ten w oryginale zapewne inne miał znaczenie (*).

Podług § 15-go rzucający kamieniem na szkołę żydowską odda Wojewodzie dwa funty pieprzu. W roku 1264 (Vol. leg. t. I. fol. 312) dozwolono im żyć, pracować i wyznanie swe wykonywać, warując spokojność i poważanie dla synagog i cmętarzy, o czém K. K. Gł. z roku 1847 a nas obowiązujący zapomniał.

(*) Wszystkie inne teksta oprócz Łaskiego, jednogłośnie brzmią: „jeżeli żyd pożyczy na dobra nieruchome, my te dobra mu przyznamy.“ Podług więc wszelkiego prawdopodobieństwa, w tém miejscu tekst Łaskiego został albo umyślnie popsuty, albo wkradła się omyłka drukarska, zwlaszcza, iż różnicę stanowi jedna litera; w Łaskim jest *abjudicare* zam. *adjudicare*.

Kaźmierz Wielki potwierdził i rozciągnął ten przywiléj do tych krajów, które władzy Bolesława nie podlegały i starał się aby żydów o ile możności zupełną obdarzyć wolnością, to téż zdaje się, że nigdy stan Żydów w Polsce i prawa ich nie były tak pomyślne jak pod Kaźmierzem Wielkim. W protekcji, którą Kaźmierz dawał Żydom, mówi Czacki w swéj rozprawie, wielu chciało widzieć tylko władzę miłości Esterki nad królem-kochankiem, a Niemiry i Pełki ojcem. Nienawiść nazwała tego dobroczyńcę kraju Aswerem. Wielu zapomniało, że Kaźmierz wyższy nad wiek, któremu panował, podnosił miasta, handel ubezpieczał, usuwał ucisk przez możnych rozbójników zrządzany, że nakoniec grób jego kosztem narodu wystawiony, łzami wywołujących jego cienie był zroszony, a pamiętać tylko chcieli, że Kaźmierz miał słabość do pięknéj Żydówki.

Następca Kaźmierza **Ludwik** ogłosił wypędzenie Żydów.

Za **Władysława Jagiełły** wyszło wiele praw nieprzyjaznych Żydom: nie wolno było mieszkać wspólnie z Chrześcjanami ale w oddzielnych ghetach, zakazano im sprzedawać mięso Chrześcjanom, mieć więcéj jak jednę synagogę w mieście, musieli płacić plebanom parafji w któréj mieszkali podatki i nosić na sukni koło wyrznięte z czerwonego sukna (*).

Pod następnymi Jagiellonami los Żydów nie był lepszy. Władza duchowna przez urzędową uchwałę roku 1542 kilkakrotnie potém ponawianą żądała aby synagogi nowe były zburzone, a pewna liczba Żydów tylko zostać mogła (**).

(*) Czacki, pag. 43. (**) Czacki, str. 47.

Za **Zygmunta I** wyszedł szereg przepisów ograniczających Żydów w handlu i przemyśle, nie wolno im było cła trzymać, jakiekolwiek urzędy sprawować, targować i kupczyć we wsiach (*).

Za **Zygmunta Augusta** po przybyciu Lippomaniego nuncjusza, spalono Żydów z Rawy, obwinionych o kradzież hostji. Za tegoż panowania ograniczono jeszcze bardziéj Żydów w używaniu praw. Zakazano im handlować końmi pod karą śmierci. Z miastami musieli osobne zawierać umowy chcąc uzyskać prawo prowadzenia handlu. Nadto broniono im przyjmowania do służby czeladzi chrześcjańskiéj (**). W Litwie Zygmunt August odjął im wolność noszenia łańcuchów złotych i kruszcu drogiego przy pasach i szablach, ale Żydówkom pozwolił chodzić podług przemożności (***).

Ograniczenia o których wyżéj wspomnieliśmy, zapadały na sejmach pod wpływem nieprzyjaznego duchowieństwa, gdyż sam Zygmunt August zaraz po wstąpieniu na tron potwierdził Żydom przywiléj Kaźmierowski (****).

Za **Henryka Walezego** oskarżono Żydów w Litwie iż dziecko chrześcjańskie zamordowali. Wymowny Skarga już dziecko to w żywotach świętych ze czcią wspomina; lecz następca Henryka najdzielniejszy z królów elekcijnych:

Stefan Batory ogłosił przez uniwersał, aby win dzieciobójstwa nie zarzucano Żydom, jako nie mającym morderczéj nauki.

(*) Vol. leg. 2. p. 607. (**) Czacki, 50.

(***) Gumplowicz, Prawa Żydów w Polsce. (****) Czacki, 52.

Władza duchowna ośmieliła się za **Zygmunta III** wydawać pozwolenia na stawianie synagog. Przecław Mojecki i Miczyński w 1598 i 1618 wyzionęli to wszystko cokolwiek fanatyzm przybrany w religijną gorliwość wydać może. Jeden z nich posądzał Żydów o czary z tego względu, że tylu znajdowali obrońców, rozsądniejsi twierdzili, iż te mniemane czary były w zwodzących cnotę pieniądzach (*).

Za **Michała Korybuta** zdzierano Żydów, pisano przeciwko nim ustawy i przypisywano im zdrady dla Turków, których nikt nie dowiódł (**).

Prawa **Jana III** nadane Żydom tchną miłością i tolerancją. Charakterystyczne są słowa króla Jana III, iż nie ma w panowaniu swojém nic osobliwszego, tylko aby poddanych swoich przy dawnych prawach i wolnościach onym ex antiquo służących zachował. Jan III pozwolił Żydom wystawić bożnicę w Żółkwi, a nawet pozwolił na murowanie jéj kamienia znajdującego się na jego gruntach. Zdaje się jednak, że mimo pozwolenia Jana III wymurowania bóżnicy, władza duchowna stawiała temu przeszkody, przywłaszczyła ona sobie bowiem, jak widzieliśmy, prawo udzielania pozwoleń na stawienie bożnic, które to prawo było bardzo intratném, gdyż Żydzi pozwolenia takie drogo opłacać musieli.

Za **Augusta II** rozhukane wojsko szczególniéj Żydom dało się we znaki. Władza duchowna nieprzyjmując od dawnego już czasu wyroków soboru Bazylejskiego, kazała jednak dopełniać przepisu naznaczającego misje w synagogach (***).

(*) Czacki, str. 53. (**) Ib., str. 55.

(***) Trzy akta tyczące się bóżnicy Sobieskiego w Żółkwi, Gumplowicz. Jutrzenka, 1863 r.

Za **Stanisława Augusta** oddano Żydów uporządkowanéj władzy Komissji Skarbowéj. Zapowiedziano tym, którzyby się wzięli do rolnictwa uwolnienie od pogłównego i już miałem tę pociechę, mówi Tadeusz Czacki (*), że kilkanaście familji w czasie mego urzędowania w Komissji Skarbowéj użyło téj swobody.

Pracowało wielu nad Żydów zupełną poprawą i choć los ich i prawa nie zawsze były korzystne w Polsce, to jednak w r. 1795 Żydzi nie lękając się śmierci chętnie łączyli się z wojskiem i ludem.

W roku 1797 nastąpił trzeci i ostatni rozbiór Polski. Prussy i Austrja wprowadziły tu swoje prawodawstwa. Rossja pozostawiła Statut Litewski.

W r. 1807 za Ks. War. utworzono Komissję Rządzącą, która wyrzekła: że do wypadków przed panowaniem pruskiem miały być stosowane prawa polskie, w czasie panowania, pruskie, a po ustaniu, znów polskie. Co do części austrjackiéj, to tam Rząd Centralny Galicji nie wprowadził dawnych praw polskich. Prawa pruskie i austrjackie zawierały wiele przepisów ograniczających Żydów w używaniu praw cywilnych i politycznych.

Z utworzeniem z części krajów dawnéj Polski pod rządem pruskim zostającéj Księztwa Warszawskiego, wprowadzono tu Kodeks Napoleona 1 Maja 1808 r. W gubernjach po-austrjackich kodeks ten zaczął obowiązywać od 15 Sierpnia 1810 r.

Napoleon I chcąc określić stosunek Żydów, jako korporacji religijnéj do państwa w r. 1806 wskrzesił Sanhedryn Jerozolimski w Paryżu, ale większość Żydów nie uznała tego Sanhedrynu za władzę duchowną, a Sanhe-

---

(*) Czacki, str. 57.

dryn sam czując się na gruncie nieprawnym, ogłosił tylko zasady znane, przez talmudystów już dawniéj głoszone. Jedną z nich jest ta: że wyznanie nie przeszkadza Żydom w wykonywaniu powinności obywatelskich. K. N. w art. 8 orzekł: że każdy francuz używać będzie praw cywilnych. Przez sam fakt wprowadzenia do nas kodeksu Żydzi zostaliby równouprawnieni gdyby nie dekreta króla saskiego z 17 Paźdz. 1808 r., 19 List. t. r. i 1812 r., zawieszające Żydów w używaniu praw cywilnych i politycznych.

W r. 1825 wprowadzono K. C. Kr. Pol., który w art. 16 postanowił, że Żydzi używać będą praw cywilnych, od których używania przez postanowienia królewskie lub namiestnika nie znajdą się wyłączonemi. Ograniczenia i zawieszenie Żydów miały być czasowe, na lat dziesięć, trwały jednak do r. 1862.

Ukazem z d. 24 Maja (5 Czerwca) 1862 r. zniesione zostały ograniczenia Żydów, co do nabywania własności nieruchomych, tudzież inne administracijne i proceduralne. Pozwolonem zostało świadczenie w sądach i przed rejentami. Tenże sam ukaz przepisuje nową formę przysięgi dla Żydów, zabrania pod nieważnością spisywać jakiekolwiek akta w języku hebrejskim lub niemiecko-żydowskim. Art. 2 znosi ograniczenia i zakazy co do możności zamieszkiwania Żydów w miastach lub niektórych ich częściach, oraz wsiach.

Ukaz z 1862 roku pozwalając Żydom nabywać dobra nieruchome zastrzega, iż przez lat 10 od daty ogłoszenia ukazu nie mogą sprawować urzędu wójta gminy lub zastępcy i że prawo kollacji i prezentowania beneficjów kościelnych w dobrach przez Żydów nabytych do rządu należeć będzie.

Ukaz 16 (28) Paźdz. 1862 r. zniósł podatek koszerny pr. sejmowem z d. 24 Marca 1809 r. postanowiony.

Ukaz z dnia 1 (13) Lutego 1866 r. zapewnił możność sprawowania urzędów tym Żydom, którzy uzyskali stopień naukowy: kandydata, magistra lub doktora w jednym z Uniwersytetów Cesarstwa lub Szkoły Głównéj Warszawskiéj.

ROZDZIAŁ V.

Jurysdykcja Żydów w Polsce.

Polacy zostawiając wszystkim nowoprzybyłym plemionom samorząd religijny i gminny, dali tém dowód głębokiéj polityki i dobrze pojętéj wolności osobistéj, dozwoliwszy im zaś wprowadzenia osobnych praw i jurysdykcji jak prawo Magdeburskie Niemcom, jak sądy kahalne Żydom, nie dbając nawet o przyswojenie im języka krajowego, przestąpili daleko linję odgraniczającą samorząd od centralizacji.

Główną cechą pierwszych gmin żydowskich był samorząd w sprawach wewnętrznych gminy, a podległość władzy panującego w sprawach ogółu Żydów dotyczących, sprawy lokalne charakteru przeważnie administracijnego, należały do oddzielnych władz zastępczo w imieniu panującego rządzących. Taka autonomja wywarła stanowczy wpływ na późniejsze losy Żydów w Polsce. Naczelnicy gmin żydowskich obierani większością głosów, przedstawiani byli do potwierdzenia władzom wyższym, a czasem i samemu królowi.

W 1519 roku, za panowania Zygmunta I, znajdujemy w aktach metrycznych pierwszą wzmiankę o starszych.

Zwierzchnicy tacy mieli tytuł Doktorów i byli zwolnieni od wszelkich podatków i danin skarbowych.

W r. 1541 upoważnił Zygmunt Żydów Wielkopolskich do obrania sobie Senjora, któryby w Poznaniu zasiadał i wzbronił urzędnikom koronnym przedstawiania nadal do wyboru kogokolwiekbądź z Żydów, zostawując to uznaniu gmin samych. Do pomocy dodawano tym Doktorom tak zwanych Starszych i Szkolników dla zawiadywania administracijnemi sprawami gmin.

Wiadomo, że za czasów Rpli-téj rozdział władzy sądowéj na cywilną i kryminalną nie był ściśle przeprowadzony. Sędziowie żydowscy pod zwierzchnictwem Doktorów, rozsądzali sprawy cywilne i kryminalne między Żydami podług przepisów prawa Mojżeszowo-talmudycznego. Magistratura taka będąc tłomaczem praw i wyroków uznanych za święte, stała się rządem najdespotyczniejszym dla Żydów. Wszystkie podziały administracji politycznéj, cywilnéj, ekonomicznéj i duchownéj należały do jéj nieograniczonéj władzy. Narzucając na Żydów wielkie pobory, nie była obowiązaną tłomaczyć się przed nimi. Jedyną władzą, od któréj magistratura żydowska zależała był Wojewoda. On rozpatrywał skargi Żydów na zarządy gminne i nadawał z własnego ramienia statuta, tak zwane Porządki Wojewodzkie. W aktach archiwum Grodzkiego Poznańskiego jest statut (*) nadany Żydom przez Wojewodę Stanisława Grabię, który brzmi: „Item, Żyd żaden o jakikolwiek uczynek, albo występek, bądź wielki, bądź mały, także i o długi, nie ma być nigdzie indziéj do więzienia sadzany, jeno w piwnicy pod bożnicą. A jeśli podejrzenie jakieby było ze strony zbieżenia z tego więzienia, wolno im będzie straż dać,

(*) I. Łukaszewicz. Obraz miasta Poznania, t. I, str. 101.

aby ten więzień nie uciekł, a Żydowie powinni będą téj straży myto zapłacić.“

Rozporządzenia Wojewodzkie każda większa gmina otrzymywała i dawne kancellarje kahalne żydowskie po dziś dzień takowe przechowują.

Podwojewodzi, o których rozporządzenia wojewódzkie wspominają, byli komornikami Wojewody, którzy sądzili sprawy żydowskie.

W sporach między Żydami i Chrześćjanami stosowano z początku prawo Magdeburskie, a potém pospolite ziemskie ustawy. Od wyroków w sprawach takich appelacje szły do Sądów zadwornych. Po małych miasteczkach w sprawach między Żydami a Chrześcjanami, szlachta miała na mocy przywileju Zygmunta I, wydanego w 1539 roku w Krakowie prawo sądzenia.

Jakkolwiek nie jedno nadużycie z podobnéj samowolnéj jurysdykcji szlachty miasteczkowéj wyrodzić się mogło, jednak widoczna, że Żydzi nie bardzo na tę władzę utyskiwali, gdyż za Zygmunta Augusta spotykamy się z wzmiankami, iż Żydzi w dobrach dziedzicznych osiedli, upraszali Króla o usunięcie ich z pod władzy urzędników, a poddanie znośniejszéj jurysdykcji szlachęckiéj.

Wiadomo, że Polska składała się z czterech prowincji: Wielko- i Mało-Polski, Rusi Czerwonéj (Galicji) i Litwy. Żydzi téj ostatniéj prowincji dopiéro w roku 1569 weszli w związek z ludnością żydowską pierwszych trzech prowincji. Cała ludność żydowska w pewnych interesach ogółu dotyczących, tworzyła jeden wspólny związek czterech prowincji Państwa Polskiego (*).

(*) Dokument prawodawczy izraelskiéj centralnéj władzy czterech ziemstw kraju polskiego. Jutrzenka, z r. 61.

Corocznie w wyznaczonem miejscu odbywano Synody, na które zgromadzali się deputowani ze wszystkich województw, a gdzie-niegdzie z pojedyńczych gmin. Na Synodach tych rozstrzygano kwestje rytualne, wydawano uchwały, a następnie rozporządzenia na ich wykonanie. To zgromadzenie złożone z największych znakomitości żydowskich wywierało wielki wpływ moralny na Żydów, wyrok Synodu uważano za niewzruszony. Zwierzchnikiem był Prezes jak się zdaje na trzy lata obieralny; kierował on sądzeniem sporów i dostarczał funduszów na potrzebne wydatki. Prezes miał do pomocy urzędnika, który sprawował obowiązki sekretarza. Obok tych głównych Synodów były także Synody specjalne, na które wysyłano deputowanych z jednego tylko województwa lub kilku gmin, te się nazywały Zborami z dodaniem nazwiska właściwego województwa lub gminy (np. Zbór Lubelski). Oprócz tego znajdujemy jeszcze rodzaj narad rabinicznych, na które zwoływano Rabinów w czasie wielkich targów, celem rozstrzygania wszelkich sporów nawet większéj wagi.

Ponieważ te sądy co do swéj formy i istoty miały charakter duchowny, to najgłówniejszy środek, którego Rabini mogli używać, był również duchownym. Rzucano bowiem klątwy na opierających się lub zasługujących na ukaranie. Synody miały także moc naznaczania kary pieniężnéj, do ściągania któréj rząd im udzielał swéj pomocy. Przypadki stawiania oporu zwierzchności sądowéj, złożonéj z mężów najuczeńszych, posiadających powszechne zaufanie i powagę, bardzo rzadko się zdarzały.

Kiedy Galicja dostała się w roku 1772 pod panowanie Austryi, sprawy Żydow rozstrzygane bywały przez własne ich sądy, nawet co do rozkładu podatków. W roku

1776 Marja Teressa wydała nowe prawo zwane *Juden-Ordnung*, aby odtąd sprawy żydowskie zostały uporządkowane. Mocą tego prawa wybrano głównego Rabina i 12-tu przełożonych na całą Galicję, Lodomerję i Okrąg Zamościa. Miała to być Dyrekcja Żydowska (Juden-Direction), któréj służyło prawo urządzania wszystkich stosunków w Galicji podzielonéj na sześć okręgów do spraw żydowskich. W każdym okręgu znajdował się jeden Przełożony, a we Lwowie zasiadało ciągle sześciu, na czele których główny Rabin prowincji, który miał przy sobie Wice-rabina, sędziów, sekretarzy i tłomaczy. Urządzenie téj instytucji było na wzór konsystorzy innych wyznań, z attrybucjami władzy sądowéj służącemi. Sędziom tym oddano władzę rozstrzygania wszystkich sporów w sprawach żydowskich. Sądzili oni według przepisów prawa Mojżeszowo-talmudycznego, w sprawach religijnych mieli moc wyklęcia nieposłusznego, mieli prawo karać go zamknięciem w kunie (*) lub w areszcie. Wyroki ich wydawane w materjach cywilnych miały moc wyroków ostatniéj instancji i appelacja od nich służyła tylko do Najwyższéj Izby Sądowéj Cesarskiéj w Wiedniu. Pieczęć sądu konsystorjalnego miała orła dwugłowego i wszystkie godła monarchji austryjackiéj.

Wybory na głównego Rabina były dwustopniowe. Wyborcami pierwszego stopnia byli Izraelici całéj prowincji, a wybierani przez nich reprezentanci przedstawiali większością głosów trzech kandydatów, z pomiędzy których Cesarz osobiście rozstrzygał na korzyść jednego. Jak

---

(*) Kuną zwał się żelazny pręt w synagodze, do którego skazany mógł być przykuty. Do dziś dnia jeszcze w starych synagogach znajdują się takie pręty.

wielką była władza głównego Rabina, przekonywa na następujący fakt: W Jarosławiu umarła bezdzietnie bos gata Izraelitka i sąd miejscowy dopełnił opieczętowania spadku. Dowiedziawszy się o tém główny Rabin wysłał swoich sekretarzy, którzy zdjęli pieczęć sądu świeckiego i postąpili ze spadkiem według ustaw Mojżeszowo-talmudycznych, a sąd żadnéj nie założył oppozycji (*).

W XVIII wieku instytucja centralna czterech ziemstw-jako nie odpowiadająca wymaganiom czasu, stopniowo traciła swoje znaczenie i pozostały tylko po niéj szczątki reprezentowane przez Kahały pojedyńczych gmin. Te przywłaszczywszy sobie jéj attrybucje, nie posiadając jéj zasług, stały się plagą ludu, który wyzyskiwały pod rozmaitemi pozorami, trzymając go w ciągłym przestrachu i najsroższym despotyzmie.

Stanisław August upatrując w samorządzie Żydów najgłówniejszą przeszkodę do zlania się ich z narodem, uczynił pierwszy krok do obalenia téj władzy i odebrał Kahałom jurysdykcję cywilno-kryminalną. Wzięto się zarazem do urządzenia stosunków religijnych w sposób bardziéj odpowiadający ówczesnym ideom tolerancijnym i ustanowiono na czteroletnim sejmie komissję ad hocna czele któréj stał Tadeusz Czacki, który przygotował plan reformy Żydów. Ale usiłowania te spełzły na ni, czém i Kahały gospodarowały jeszcze do r. 1821, kiedy je ostatecznie zniesiono odejmując im nawet władzę religijną i zastąpiono przez obecnie istniejące Dozory Bóżnicze. Przez zniesienie Kahałów i ustanowienie Dozorów Bóżniczych, ówczesna Komissja Wyznań i Oświecenia uczyniła wielki krok na drodze reformy gmin ży-

(*) Konsystorz Izraelski w Galicji. Jutrzenka, 1862.

dowskich w Polsce i przygotowała środki do zupełnego zatarcia odrębności społecznéj Żydów.

Kahały, w których zasiadali członkowie uprzywilejowani, nie dopuszczający żadnego postępowego żywiołu, zastąpiono nowym rządem gminnym, mającym wypływać z wolnych wyborów. Na nieszczęście jednak prawo nie określiło sposobu wybierania; wyrzekło tylko w ogólnych wyrazach, iż parafja ma wybierać Dozór Bóżniczy, nie oznaczając żadnego kryterjum, ani majątkowego, ani intellektualnego.

Dozór Bóżniczy jest instytucją czysto administracyjną, która pod względem składu swego nie zupełnie odpowiada wymaganiom postępu.

Widzimy więc, że od czasu odjęcia przez Stanisława Augusta kahałom władzy sądowéj cywilno-kryminalnéj, żydzi nie mają sądownictwa własnego i we wszystkich sprawach cywilnych i karnych ulegają sądom krajowym.

ROZDZIAŁ VI.

Religijne i prawne znaczenie Rabina.

W świecie Chrześcjanskim stan duchowny (status ecclesiasticus) jest tak różny od świeckich powołań, iż z żadném z nich porównać się nie da. Najwybitniejszą jego cechą jest hierarchja. Od początku Chrześcjaństwa biskup zajmował najważniejsze miejsce w kościele, on jest Ordinarius loci, a inni niżsi duchowni jego zastępcami tylko. Drugą cechą charakterystyczną stanu duchownego jest potrzeba wyświęcenia. Do zostania duchownym nie wystarcza umysłowe i moralne wykształ-

cenie; dopiéro przez nadnaturalny akt wyświęcenia kandydat nabywa daru łaski Bożéj (*). Cały sakrament wyświęcenia nazywa się ordo, ale przez pojedyńcze szczeble dochodzi się do tego ordo, są bowiem święcenia wyższe i niższe. Wyższych święceń, t. j. na djakona, prezbytera i biskupa, ma prawo udzielać tylko biskup, który stoi na czele hierarchji duchownéj, niższych zaś (exorcysta, lektor, ostjarjusz) udzielać może presbyter.

Judaizm nie zna hierarchji duchownéj. Arcykapłan Jerozolimski nie miał attrybucji i władzy jaką piastują papieże — biskupi i niżsi duchowni wyznań Chrześcjańskich, nie rozstrzygał żadnych kwestij religijnych, poruczono mu tylko zarząd świątyni, ofiar i dziesięciny. Władza religijna, któréj Arcykapłan sam ulegał, była w ręku Sanhedrynu składającego się z uczonych wszelkich pokoleń, lubo kapłaństwo było dziedziczne w pokoleniu Lewi — w rodzinie Arona. Znaczenie Arcykapłanów i wpływ ich na lud jeszcze bardziéj zachwianemi zostały, gdy się udawać zaczęli po inwestyturę do władzy świeckiéj królów Judei, a w końcu nawet do prokonsulów pogańskiego Rzymu, uważając urząd swój nie za posłannictwo ale za środek wzbogacenia się dziesięciną, niższym kapłanom wydzieraną, a im bardziéj malało znaczenie kapłanów opierających się na pochodzeniu z pokolenia uprzywilejowanego, tembardziéj rosła potęga Sanhedrynów opierających się na nauce, prawie i sprawiedliwości.

Urządzenie izraelskiego kapłaństwa znajdujemy w Lewityku. Jest ono dziedzicznem w jednem pokoleniu, lecz tém różni się od kast kapłańskich u pogan, że nie trzy-

(*) Koncyl. Tryd. Sessio 23.

mając w swych rękach monopolu dogmatu nie ma tajemnic ani sztucznych oszukaństw; zresztą stojąc na straży ksiąg świętych, winne tłomaczyć je wszystkim wiernym. Dość też czytać historję świętą z jaką taką uwagą, aby się przekonać, że teokracja hebrejska nie jest bynajmniéj tém co dziś nazywamy rządem księży; był to bowiem rząd samego Boga, prawdziwego króla w Izraelu, prawodawcy zakonów świeckich i religijnych, budzącego w trudnych chwilach wojowników lub proroków jego duchem natchnionych i obdarzonych nadzwyczajną władzą (*).

Ze zburzeniem Jerozolimy i spaleniem świątyni, kapłaństwo familijne jako urząd samo przez się ustało (pamiątka jego przechowuje się dotąd w pewnych obrządkach religijnych, mianujących się potomkami Arona — Lewitami i Kohenami, co im nie nadaje wszakże znaczenia duchownych), a Sanhedrynom powoli dostała się władza nie tylko religijna ale i świecka. Z ustaniem Sanhedrynów znikła wszelka centralna władza Żydów, którzy odtąd w sprawach cywilnych i karnych podlegają wszędzie sądom krajowym, funkcje zaś religijne obecnie w innych wyznaniach do duchownych z powołania należące, u Żydów przeszły w ręce ogółu i każdy znający się na nich może je pełnić ważnie, każdemu wolno odprawiać publiczne w synagodze nabożeństwa, miewać kazania, dawać śluby, dopełniać obowiązku obrzezania, nadawać imiona nowonarodzonym, odmawiać modlitwy z konającymi. Obrządki te wykonywać może każdy Izraelita, tylko dawania listu rozwodowego i lewiratowego, jako połączonego z wielą formami, nie każdy się podej-

(*) Siemieński. Przegląd Dziejów Literatury Powszechnéj. Kraków 1855.

muje i to powierzają zwykle biegłym w przepisach talmudycznych.

W dziedzinie judaizmu taka tylko powaga mogła zyskać uznanie ludu, która miała zródło w osobistéj inteligencji. Z tąd téż u Żydów Rabin nie ma znaczenia kapłana albo duchownego, jego powaga nie zasadza się na ustanowionym od Boga urzędzie, lecz polega na jego osobistych zdolnościach — nie jest ona zatém ani przelana, ani bezwarunkowa. Nie może téż być mowy w judaizmie o wyświęceniu uzdolniającem do wykonywania funkcij religijnych. Tak zwana Semicha (t. j. położenie rąk) lubo jest prastarą sięgającą aż czasów Mojżesza instytucją, nie ma jednak bynajmniéj takiego znaczenia w judaizmie jakie potém za jego obrębem pod nazwą ordynacji otrzymała (*). Semicha w judaizmie nie posiada nadnaturalnéj siły, przez którąby mogła mającemu się wyświęcić użyczyć powagi wyższéj od téj, jaką własna zdolność nadaje, jest ona raczéj czynnością stwierdzającą zdolność kandydata, ale bezskuteczną tam, gdzie na zdolności téj zbywa. Judaizm z wszelką energją starał się zapobiedz utworzeniu duchownego urzędu, opartego na wykonywaniu religjnych praktyk. Obawiano się albo raczéj przewidywano, że tym sposobem nauka stałaby się poniekąd monopolem pewnych klass. Nauka zaś podług zasad judaizmu ma być wolną, ma być powszechnem dobrem, ma być „koroną, po którą każdy sięgnąć może“.

Z tego stanowiska wychodząc, zamiast utworzenia urzędu mającego monopol nauki, prawodawca wolał pozo-

---

(*) Na dowód jak podrzędne znaczenie miała semicha, przytoczymy: że pewien nauczyciel miał w jeden dzień trzem tysiącom uczniów semichę udzielić. Z. Frankel, Monatschrifft, 1862, str. 167.

stawić lud jego własnemu sumieniu i usamowolnić go w rzeczach wiary i wiedzy. Oprócz tego, nie chciano z nauki tworzyć chlebowego zarobku. Zasada ta w starożytności jeszcze istniejąca i w wiekach średnich była zachowywaną. Majmonides gromi nie tylko uczonych i sędziów, którzy swój urząd do prebendy dającéj utrzymanie zniżają, ale i uczniów, którzy podczas studjów wsparcie przyjmują, nie starając się o utrzymanie innego rodzaju zatrudnieniem. Wskazuje on im przykład w nauczycielach starożytnych: Hillelu — rębaczu drzewa, Karnie — woziwodzie, którzy utrzymaniem z samego nauczania brzydzili się.

Pogląd Majmonidesa jest oparty na naukowéj tradycji, ale późniejsi nauczyciele zakonu pozwolili na płacenie pensji Rabinom, gdyż inaczéj nauka w Izraelu poszłaby w zapomnienie.

Prawdziwy powód utworzenia się instytucji Rabinów leży w prześladowaniach jakich Żydzi w średnich wiekach, a szczególniéj w XIV doświadczali. Ograniczając Żydów w używaniu praw, wykluczając ich nie tylko z towarzystwa ale i z udziału w umiejętnościach nie zostawiono im czasu wśród troski o chleb powszedni do zajęcia się nauką zakonu. Od owego to czasu nastali w judaizmie rabini w dzisiejszem znaczeniu — obcy judaizmowi biblijno-talmudycznemu. W całem piśmiennictwie żydowskiém nie ma przepisu obowiązującego gminę do zaprowadzenia u siebie urzędu rabinicznego, owszem, znajdujemy w talmudzie ustęp takowemu wcale nieprzyjazny: „miéj w zamiłowaniu rzemiosło, a w nienawiści urząd rabiniczny“, (Abot 1, 10). W praktyce żaden obrzęd religijny, nie wyjmując nawet aktu dawania ślubu i rozwodu współudziału lub obecności Rabina nie wymaga i można byé najbardziéj zachowawczym Żydem,

nie mając od urodzenia do śmierci żadnych stosunków z Rabinem.

Rabini, głosem powszechnego zaufania gminy powołani do pełnienia obrządków religijnych, oddani wyłącznie swemu zawodowi, przewyższają w znajomości nauk religijnych innych członków gminy, nie mogących czasu swego wyłącznie poświęcać temu przedmiotowi i uważani są przez państwo za przedstawicieli Żydów w obec władz krajowych i za kompetentnych sędziów w materjach religijnych. W krajach, gdzie religja Mojżeszowa jest uważana za korporację prywatną (np. w Prussach), władza potrzebując zasięgnąć opinij w rzeczach religji dotyczących, odnosi się zwykle do Rabinów ustanowionych przez miasta znaczniejsze i może być pewną dokładnego wyjaśnienia kwestji w duchu religijnego usposobienia i stopnia oświaty gminy. U nas potrzeba ta rzadziéj się zdarza. K. K. Gł. i P., jak wspomnieliśmy wyżéj, nie otoczył miejsc czci bożéj i chowaniu zmarłych, poświęconych opieką prawną, ztąd sądy nie przyjmując skarg o przestępstwo przeciw religji żydowskiéj o świętokradztwa pogwałcenia grobów i obdarcia trupów (art. 231 — 247, K. K. Gł. i P.) nie mają potrzeby udawać się do opinij Rabinów w przedmiotach odnoszących się do téj materji (*).

(*) W roku 18.., w m. Turku, gub. Kaliskiéj, fanatyczny tłum chrześcjan wpadł do synagogi w dzień odpustu, powybijał szyby, rozdarł rodały, rozpędził zebranych na modlitwę Żydów, dopuszczając się na ich osobie czynnych obelg, słowem sprofanował miejsce służbie bożej poświęcone w całem znaczeniu tego wyrazu. Żydzi mocno uczuli wyrządzoną im krzywdę. Rabin tameczny dozwolił zwierzchnikom gminy natychmiast (w Sobok) udać się do Kalisza, a następnie do Warszawy celem spiesznego zaniesienia skargi o ukaranie winnych. Owczesny minister sprawiedliwości Skarbek, wysłuchawszy zażaleń,

Rabini nasi podobnie jak i za granicą wybierani są na swą godność przez gminę, a zatwierdzała ich jak dotąd b. Komissja Spraw Wewn. i Duchown. Gmina zawierá z nimi układ i z funduszów swych płaci im umówioną pensję. Członkowie gmin żydowskich w znacznéj części nie znający języka krajowego, nie posiadając żadnego świeckiego wykształcenia w wyborze rabina zważają tylko na stopień biegłości w talmudzie i na powagę już urzędującego Rabina, od którego kandydat posiada świadectwo kwalifikacyjne. Brak ogólnego ukształcenia w Rabinie, nie stanowi żadnéj przeszkody do jego wyboru. Czyż tedy jakakolwiek władza u nas, a tembardziéj Sądy mogą polegać na opinji takich Rabinów?

Wyłączywszy Rabina m. Warszawy i Rabina Włocławka, możemy śmiało powiedzieć, że Sądy chcąc posiadać rozwiązanie jakiejś kwestji do żadnego w kraju Rabina udać się nie mogą. Taki stan zwrócił uwagę ludzi dbałych o dobro kraju i wywołał mnóstwo broszur o Ży-

---

przyznał całą ich słuszność, i gdy z poleceniem rozwinięcia śledztwa odesłał prośbę do Sądu Poprawczego w Kaliszu, sędzia tameczny do przedstawicielów gminy wyrzekł te pamiętne słowa: „że prawo nasze takąż przepisuje karę za zburzenie bożnicy żydowskiéj, jak wychodka“.

Nie większą opieką prawa poszczycić się mogą i miejsca chowaniu zmarłych Żydów poświęcone. Sąsiedni mieszkańcy, zwłaszcza po małych miasteczkach, wyrywają bezkarnie drewniane pomniki na opał, przestępcy — chowają tu swe łupy i kradzieże, rozpusta nakoniec tu się kryje ze swemi orgjami . . . . .

Zdaniem prof. Holewińskiego, (który oceniał niniejszą rozprawę) art. 246, 7 K. K. Gł. i Pop. są ogólne odnoszące się do wszystkich wyznań. Za zdaniem przeciwnem oświadczył się Professor Budzinski w swoim wykładzie Prawa Karnego w r. 1868.

dach (*). W r. 1818 Izba Poselska w uwagach nad raportem Rady Stanu wyraża: „iż stałe uregulowanie Żydów jest najważniejszym przedmiotem“. Cesarz Aleksander I przewidując bezskuteczność podawanych projektów reformy Żydów, stosownie do światłych uwag Senatu nad raportem Rady Stanu na sejm z r. 1818 (**) postanowił inną drogą dążyć do zamierzonego celu, t. j. stopniowem pomnażaniem w całym kraju szkółek, oświecać lud. Nie poprzestając na tém, Najjaśniejszy Cesarz otworzył jeszcze przy Komissji Rządowéj Wyzn. i Ośw.

(*) Pierwszą z nich jest rozprawa p. t.: Essai sur l'etat actuel des Juifs de Pologne et leur perfectibilité. Varsovie, le 6 Juillet 1796 in 4-to. Autorem tego dzieła był światły polski izraelita Jakób Kalmansohn, syn Rabina z Hrubieszowa, który doznawał względów Stanisława Augusta, a po zgonie tego króla, Ludwika Gutakowskiego, Prezesa Senatu. Inny polski izraelita Zalkind Hurwicz, rodem z Kowna, na podane przez Królewskie towarzystwo sztuk i umiejętności w Metz, do konkursu zapytanie: czyli jest sposób uczynienia żydów szczęśliwszymi i pożyteczniejszymi we Francji? napisał Apologję żydów (wyszła także po polsku w Warszawie r. 1796) i otrzymał za nią nagrodę. W piśmie tém radzi między innemi zniesienie Rabinów. Janowski, str. XII.

(**) Na szczególną uwagę zasługuje następny wniosek senatu: „Czytając w Rapporcie trudności, jakie Kom. Rz. Wyz. i Oświecenia w urządzeniu parafij żydowskich spotykała, życzyć przychodzi, aby przedsięwzięto skuteczne środki do należytego wykształcenia rabinów i innych starszych żydowskich, do przepisania prawideł, po których dopełnieniu mogłyby onym te urzędy dopiéro być powierzone. Ten bowiem jedyny podobno jest sposób zrobienia żydów mniéj szkodliwymi i zbliżania ich stopniami do wyższéj cywilizacji.“ Zgadzamy się na tę myśl zupełnie, że z wykształceniem Rabinów podniesie się poziom oświaty ogółu żydów, ale od objawienia téj myśli już pół wieku minęło, a dotąd nic na tém polu nie zdziałano. Zapowiedziane: reformy szkół i konsystorz czyniły nam nadzieję lepszéj przyszłości.....

dekretem z dnia 22 Maja 1825 r. osobny Komitet Starozakonnych, któremu poruczył czuwanie nad tém wszystkiem coby mogło polepszyć los tego mnogiego ludu, a było zgodném z powszechną pomyślnością krajową.

W roku 1826 założono Szkołę Rabinów zamiast założenia szkół elementarnych i średnich, któreby były przygotowawczemi do niéj. Zadanie założonéj Szkoły Rabinów było dwojakie: kształcić Rabinów i udzielać patenta nowo-wybieranym, którzy się prywatnie wykształcili. Jednemu i drugiemu zadaniu Szkoła Rabinów odpowiedzieć nie była w możności. Wykształconych przez nią Rabinów gminy nie dostatecznie oświecone wzbraniały się przyjmować i pomimo trzydziesto-siedmio-letniego (1826—1863) istnienia téj Szkoły ani jeden z jéj uczniów Rabinem nie został. Projekt organizacji Szkół Król. Pol. w 1861 roku w Dzien. Powsz. ogłoszony w art. 75 postanowił zamienić Szkołę Rabinów w Warszawie na Szkołę Pedagogiczną i Seminarjum Nauczycieli Wyznania Mojżeszowego. Seminarjum takie urządzone jak we Wrocławiu wydałoby z czasem Rabinów godnych zaufania Władzy i Gmin.

Prawno-administracijne znaczenie Rabina w obec Władz Cywilnych polega na tém, iż Rabin obowiązany jest mocą Res. R. Ad. z 17 Września 1830 roku utrzymywać księgi i stawać przed urzędnikiem stanu cywilnego dla spisywania aktów urodzeń, zejść i ślubów. Nadto obowiązany jest w myśl art. 185 pr. o mał. z roku 1836, dopełniać obchód ślubu wedle obrządku Mojżeszowego. Pr. o mał. z 36 r. w art. 189 stanowi, iż ważność lub nieważność małżeństwa, tudzież rozwód będą wyrzeczone o tyle, o ile podług zasad Mojżeszowo-Talmudycznych są dozwolone. W praktyce więc sądy wymagają od

strony w sprawach rozwodowych świadectwa Rabina, że rozwód może być dopuszczony.

W ścisłem wykonaniu art. 189 Reskrypt Kom. Spr. z dnia 9 (21) Marca r. 1857 Nr 2601 postanowił, iż Rabinom nie wolno udzielać rozwodów współwyznawcom, a to pod odpowiedzialnością z art. 303, 351, oraz 1072 K. K. Gł. i Pop., a nadto z mocy Reskr. Kom. Rządz. Spraw. z dnia 11 (23) Sierpnia 1858 r., oraz K. R. S. W. i D. t. m. i r. Rabini i Urzędnicy stanu cywilnego wyznań niechrześcjańskich pod osobistą odpowiedzialnością, nie wprzód mogą co do rozwiedzionych małżonków nowe śluby dawać i akta cywilne tak zawartych małżeństw sporządzać, dopóki Trybunał właściwy poprzednich związków nie rozwiąże i dopóki strona interesowana nie złoży im wyroków prawomocnych, poprzednie małżeństwo za rozwiązane uznających.

Do odbierania przysięgi podług prawa obowiązującego obecność Rabina nie jest potrzebną.

Tak więc, Rabini w gminach żydowskich urzędujący, nie wykonywają obecnie żadnéj jurysdykcji cywilnéj, pełnią tylko często urząd sędziów polubownych i rozstrzygają kwestje religijne, przyczém powaga ich opinji zależy od ich zdolności i powszechnego uznania mniejszéj lub większéj ich kompetencji naukowéj.

CZĘŚĆ DRUGA.

WYKŁAD PRAWA ROZWODOWEGO

PODŁUG USTAW

MOJŻESZOWO-TALMUDYCZNYCH.

DZIAŁ I.

O MAŁŻEŃSTWIE.

ROZDZIAŁ I.

Stanowisko rodziny w Izraelu.

Jeżeli dzisiejsze społeczeństwa mimo szerokich szranków otwartych indywidualności człowieka i mimo całéj siły swojéj organizacji, która je z wojskową niemal porządkuje ścisłością, opierają się jednak głównie na rodzinie uważając ją za najpierwszą. najbardziéj godną opieki instytucję państwową (*), o ileż większe musiała

(*) Dopiero w najnowszych czasach zaczęto występować z poważnemi studjami, mającemi na celu wykazać, iż społeczeństwo może oprzeć się nie na rodzinie ale wyłącznie na indywidualnościach i z propozycjami czy to całkowitego usunięcia rodziny jako instytucji, mającéj ważne swe niedogodności, czy téż przynajmniéj usunięcia jéj na drugi plan, a w ogóle pozbawienia dzisiejszego poważnego stanowiska w społeczeństwie. W duchu tym przemawiał między innymi prof. Gustaw Naquet w dziele: „Religion, Famille, Proprieté“ (rozdziały: Mariage, Critique de la Famille de l'injustice de l'heritage i inne).

mieć znaczenie rodzina na Wschodzie w czasach dawnych, gdy pojedyńcze osobistości znikały w pośród plemienia, klanu, domu starając się raczéj o uzupełnienie tego klanu, o reprezentowanie go należyte, niż o uwydatnienie siebie na tle jego.

Człowiek sam przez się słaby, rozporządzający bardzo ograniczoną liczbą środków, mniéj ufny w prawa, które nie miały takiéj powagi i tak licznych wykonawców, w rodzinie szukał swéj siły, swego znaczenia i wpływu. To téż dla poznania życia starożytnego ludu i jego instytucji dość jest częstokroć poznać w nim rodzinę. Główną zasadą rodziny jest małżeństwo, nad którem studja wymagają ocenienia wzajemnego stosunku prawnego i obyczajowego mężczyzny do kobiéty, rodziców do dzieci, rodziny do państwa i społeczeństwa, a w ogóle poznania okoliczności sprzyjających małżeństwu, lub stojących mu na zawadzie. Do jednéj z ostatnich dwóch kategorij należy niewątpliwie rozwód będący przedmiotem niniejszéj rozprawy. Rzecz jasna, iż przed przystąpieniem do rozwodu, należy wprzód poznać przynajmniéj w zarysie instytucję, któréj on jest, że tak powiem stroną lewą, negatywną, kierunkiem odjemnym.

Wiadomo, że gdy Izraelici byli jeszcze w pustyni, Mojżesz już wydał ustawy rozporządzające własnością gruntową w ten sposób, iż całą ziemię podzielić miano na dwanaście części stosownie do dwónastu plemion w Izraelu (nie licząc pokolenia Lewi, które jako kapłańskie nie dostało osobnéj dzielnicy 4 M. 26, 54. 55. 64). Im które plemię więcéj liczyło rodzin, tym większy obszar otrzymać miało w dziale. Grunta, które raz stały się własnością jakiegoś plemienia, już z plemienia tego nie wychodziły (4. M. 36, 8). Podobnież pojedyńcze rodziny otrzymawszy przez losowanie odpowiednie cząsteczki

ziemi, pozostać miały w ich posiadaniu na zawsze. Sprzedarz nawet gruntu była właściwie mówiąc tylko wydzierżawieniem go, z pobraniem wszystkich rat od razu z góry, aż do roku jubileuszowego, obchodzonego co 50 lat, po którym każda rodzina wracała do swoich gruntów, wolnych już od wszelkich długów. Dopóki ojciec rodziny żył, dopóty grunta były wszystkie w jego posiadaniu. Synowie, choćby żonaci, przy ojcu pracowali czy to jako pasterze, czy jako rolnicy (i dla tego u Izraelitów mnogość dzieci za bogactwo i błogosławieństwo boże była uważaną), córki zaś wydawano za mąż bardzo wcześnie, dając im stosownie do zamożności sutszą lub skromniejszą wyprawę.

Po śmierci ojca synowie dzielili się gruntami w ten sposób, że pierworodny dostawał dwa razy więcéj niż każdy inny, córki zaś nie miały do spadku żadnego prawa. Jednakże gdy były jeszcze niezamężne, to bracia ich mieli obowiązek żywić je. Podobnież, jeżeli owdowiawszy lub rozwiódłszy się z mężem powróciły do ojca. Jeśli ojciec umarł nie zostawiając synów tylko same córki, wtedy tym ostatnim nie wolno było wyjść za Izraelitę z innego pokolenia. Mężowie ich musieli pochodzić z tego samego co i one szczepu, a poślubiając je stawali się tém samém niejako przysposobionymi synami ich ojca, którego ród i imię kontynuowali (4. M. 36, 8. 9).

Izraelitom nie wzbronione było wielożeństwo. Lecz odróżnić należy żony właściwe od nałożnic.

Wiadomo, że w gorących krajach popędy płciowe i wcześniéj i energiczniéj daleko się odzywają niż na północy. Otóż rozsądny ojciec izraelski, pragnąc zapobiedz złym skutkom z niezaspokojenia ich, kupował młodocianemu jeszcze synowi swemu na *towarzyszkę pier-*

wszéj młodości, kobietę, dla któréj prawo nakazywało zachować wszelkie względy przez całe życie, a nawet nie odmawiać jéj powinności małżeńskiéj w razie wejścia w istotne śluby małżeńskie. Gdyby zaś mężczyzna nie chciał, lub nie mógł stosować się do tego prawa, winien był puścić ją bez okupu, swobodnie.

Przy téj sposobności poświęcimy słów kilka kwestji *kupna żon.*

Między Izraelitami byli niewolnicy, wprawdzie nie we właściwem znaczeniu tego wyrazu tak jak go pojmowali np. Rzymianie, Grecy i do ostatnich czasów koloniści amerykańscy, ale raczéj niewolnicy w rodzaju tych, jakiemi stają się europejscy emigranci, którzy przybywszy do Ameryki i nie mając czém za przewóz zapłacić, *zaprzedają się na czas oznaczony i pod wzajemnie z góry oznaczonemi warunkami.* Tylko że u Izraelitów tak czas niewoli jak i warunki jéj, t. j. stosunek pana do sługi, prawem był określony. Niewolnikami u Izraelitów byli albo cudzoziemcy zakupieni lub wzięci do niewoli i ci uwalniani bywali w roku jubileuszowym, albo nawet Izraelici, którzy z nędzy zaprzedali się sami lub przez wierzycieli zaprzedani zostali i tych prawo nakazywało uwalniać w latach sabbatowych (2 M. 21, 2; 3 M. 25, 39, 5 M. 15, 12 etc.), t. j. w każdym siódmym roku.

Do téj ostatniéj kategorji należały córki, które przynagleni potrzebą ojcowie, zmuszeni byli sprzedać, jakkolwiek wedle słusznéj uwagi Herzfelda (*), pismo nie mówi nigdzie, aby sprzedaż ta miała miejsce wbrew ich woli. Z takich to niewolnic, zakupionych lub w czasie

---

(*) Vorschläge zu einer Reform der jüdischen Ehegesetze von Dr Herzfeld-Braunschweigischem Landrabiner. Braunschweig, 1846.

wojny w niewolę wziętych rekrutowały się konkubiny czyli nałożnice. Należy je odróżnić wyraźnie od nierządnic, które ustawy Mojżesza (3 M. 19, 29) i późniejsze zdania mędrców (Prov. 5, 3 i w. in) potępiały i usiłowały usunąć.

Niewolnicę upodobawszy sobie można było samemu wziąć ją na konkubinę (2 M. 21, 7 etc.; 5 M. 21, 11), albo dać synowi za żonę (2 M. 21, 9) i wtedy pozyskiwała ona prawa wyższe niż zwyczajna niewolnica; w ostatnim nawet wypadku winna była być traktowaną jak córka. Gdy zaś nie znalazła łaski w oczach swego pana, nie wolno mu było sprzedać jéj, albo zamienić, ale musiał puścić ją swobodnie.

Przed epoką Mojżesza widzimy, iż żony bezpłodne *pożyczały* mężowi *swoich* niewolnic, aby mieć z nich dla siebie potomstwo (Abraham i Sara, Jakób i dwie żony jego Lea i Rachel). Ztąd już widać jaka różnica zachodzić musiała między żoną a konkubiną. Z ostatnią nie trzeba było rozwodu, ni ślubu. A jednak stanowisko jéj było wyższe niż zwykłéj niewolnicy. Dzieci jéj miały częstokroć równe prawo do spadku jak i dzieci z ślubnemi żonami spłodzone, jakkolwiek zdaje się, że od ojca zależało prawo to cofnąć.

Przyjaciółka pierwszéj młodości była nawet pod szczególną opieką opinji i prawa (Proverb. 5, 18 etc., Malach 2, 13, 14).

Stanowisko wyższe od nałożnic zajmowały żony, lubo pismo częstokroć wyraz żona z wyrazem nałożnica miesza. Że Mojżesz nie nakazał monogamji, łatwo usprawiedliwić następującemi względami:

1. Znalazł już poligamję ugruntowaną w narodzie, a popartą tradycją i przykładami patryarchów. Nie chciał

więc wydawać rozporządzenia, które wywołaćby mogło zacięty opór, a może na szwank narazić całe prawo.

2. Kobiéty w południowym klimacie prędko więdną, podczas gdy mężczyzna długo zachowuje siły swe w całéj czerstwości.

3. Izraelici poczytywali za szczęście mieć jak najwięcéj dzieci. Gdy więc żona była bezpłodną (co téż w istocie najczęściéj bywało powodem wielożeństwa), należało znaleść sposób zadowolenia ich pragnień, korzystnych zresztą dla rozwoju państwa.

4. Wielożeństwo gdy jest zakazane prawem jawi się najczęściéj w obyczajach, lecz w daleko ze wszech miar szkodliwszéj formie, jak tego smutne przykłady widzimy w Europie.

Wszystkie te względy dość były silne aby skłonić Mojżesza do niezakazania poligamji. Że zaś jéj nie zabronił dowód na to mamy w następujących ustawach: 1. Nie wolno pojąć jednocześnie matki i córki (3 M. 20. 14). 2. Nie wolno jednocześnie poślubiać dwóch siostr (3 M. 18. 17. 18). 3. Gdyby kto miał *dwie żony*, jednę miłą a drugą omierzłą i narodziłyby mu synów miła i omierzła, a byłby syn pierworodny omierzłéj, tedy nie będzie mógł dać pierworodztwa synowi miłéj, przed synem pierworodnym onéj omierzłéj, etc.“ (5 M. 21, 15, 16. 17).

Że jednak Mojżesz nie sprzyjał poligamji, a nawet liczne postawił przeszkody zbytecznemu jéj krzewieniu, zobaczymy późniéj. Tymczasem pozostaje nam jeszcze zastanowić się czy *żony ślubne*, a więc kobiéty w ogóle były kupowane, a z tąd jakie było stanowisko niewiasty w Izraelu.

Michaelis, Holdhejm i wielu innych chrześcjanskich zwłaszcza pisarzy odpowiadają, iż Izraelici kupowali żo-

ny, a zdanie swoje opierają na następnych tekstach Pisma (*):

1. Jakób służy Labanowi czternaście lat za obie córki (1 M. 29, 15—29).

2. Sichem uwiódłszy córkę Jakóba i pragnąc ją poślubić, mówi do brata jéj: „Nałożcie na mnie wielki *mohar* i licznych upominków żądajcie, a dam jako mi rzeczecie, tylko mi dajcie tę dzieweczkę za żonę“ (1 M. 34. 12). Ów mohar (wiano) oznaczałby cenę kupna.

3. Prawo Mojżeszowe stanowi opłatę 50 srebrników, które ojcu dziewicy oddane być mają za jéj uwiedzenie (2 M. 22, 15, 16; 5 M. 22, 29).

4. Ozeasz kupuje sobie żonę i płaci za nią piętnaście Szekiel srebra i piętnaście Efa (miar) jęczmienia.

Dwa pierwsze przykłady są najprzód z czasów przed Mojżeszowych, powtóre tak Laban jak i Sichem byli poganami. Historja zaś mówi wyraźnie, iż Jakób poślubić chciał Rachelę dla tego że ją „pokochał“, a Lea była mu jedynie podstępem narzucona. Daléj fałszywie przełożono wyraz mohar. Nie wdając się z Buchholzem i Saalschützem (**) w filologiczne wywody, poprzestanę na przytoczeniu rezultatu ich badań, z którego wykazuje się, iż *mohar* odpowiadał wyrazowi niemieckiemu Morgengabe (***) (wiano), t. j. był to dar za pozbawie-

---

(*) Michaelis. Mosai. Recht § 85.

(**) Dr Buchholtz: „Die Familje in rechtlicher und moralischer Beziehung-Breslau, 1867, str. 41, Dr Saalschütz. Das Mosai. R. nebst Tal-Rabini. Bestimmungen. 2-te Auflage. Berlin, 1853, str. 735 t. II.

(***) Morgengaba interdum pro ipso dotalitio accipitur, alias vero et donatio factu a marito, altero nuptiarum die novellae suae uxori pude in praemium delibatae virginitatis. Ludovici Doctrina Pandectarum lib. XXIII. tit. 3, § 15.

nie dziewictwa. Że dar taki i w ogóle upominki przedślubne mogły być przez narzeczonego ofiarowane ojcu, to jest możliwe i prawdopodobne. Widzimy to przy okoliczności zaślubin Izaaka, widzimy jeszcze gdy Saul każe Dawidowi dać znać, iż za córkę swą nie żąda innego moharu, jak tylko sto filistyńskich nieobrzezek (1 Sam. 18, 25). Nakoniec widzimy to samo w cytowanéj ustawie Mojżesza, według któréj uwodziciel ma zapłacić ojcu uwiedzionéj 50 srebrników. Czy jednak upominki owe miały miejsce przy każdym ślubie, czy nawet miały miejsce przy każdym ślubie z dziewicą? Na to zgodzić się trudno. Przeciwnie zdarzało się nieraz, iż żony wnosiły mężom znaczny posag, tak np. wraz z Sarą otrzymał Tobiasz połowę majątku jéj ojca. Dawid poślubił Abigail (1 Sam. 25, 39 etc.) na mocy wzajemnéj umowy. Że zdarzać się mogło iż jedna strona drugiéj robiła większe lub mniéjsze podarunki, że stawiano wzajemne żądania, które jak np. w wypadku poślubienia przez Dawida córki królewskiéj, mogły poniekąd wyrównać różnicę majątku i stanowiska, nie dziw. Ale gdyby to nazywać się miało kupnem żony, to, jak słusznie zauważył Salvador, z dzisiejszych posagów należałoby wyprowadzić wniosek, iż obecnie żony kupują mężów.

Przykład z Ozeasza najzupełniéj jest nietrafny. Pismo bowiem mówi tylko, iż prorok zakupił nierządnicę, kładąc jéj za warunek, aby *przez czas jakiś* nie miała stosunków z mężczyzną, a więc prawdopodobnie i z samymże Ozeaszem.

Nadto liczne mamy dowody pośrednie, iż kobiéta u Izraelitów nie była towarem, że owszem miała zapewnione obywatelskie stanowisko, nie tylko w sprawach domowych ale nawet publicznych. Widzimy np. Deborę, zarazem sędzią i wojownikiem. Judyta ofiarowała się na

ocalenie narodu, a starsi ofiarę tę przyjęli. Żona króla Asy mianowaną została regentką państwa.

Jak dalece stanowisko żony wyższe było od stanowiska niewolnicy, widzimy w historji Sary żony Abrahama. Że była panią w domu, mamy dowód w historji małżeństwa Abigajl i Nabala, Sulamitki i w. i. Wreszcie czyżby Mojżesz uwzględnił tak pierwszy rok małżeństwa, podczas którego nowożeniec zwolniony jest od podatków i służby wojskowéj (ut laetificet uxorem suam) (5 M. 24, 5), gdyby kobiéta była tylko towarem? A tyle pochwał jakie mędrcy oddawali dobréj żonie i tyle utyskiwania na złe żony, czyż nie wskazują swobody jéj, przy któréj wszelkie przymioty i wady mogły się rozwinąć i bujne wydać plony?

Jednakże zaprzeczyć trudno, iż mianowicie w życiu publicznem kobiéta zajmowała stanowisko niższe od mężczyzny, który w ogóle miał pierwszy głos, lecz toż samo powtarza się do dziś dnia w całym świecie i słowa Genezy: „a wola twa poddana będzie mężowi twemu, a on nad tobą panować będzie“ (1 M. 3, 16), długo jeszcze zapewne stanowczy opór stawiać będą emancypacyjnym marzeniom kobiét. Możemyż takie *panowanie* nazywać kupnem i niewolą?

ROZDZIAŁ II.

O zawarciu małżeństwa.

Art.

1. Małżeństwo jest umową uroczystą, zawartą podług przepisów mojżeszowo - talmudycznych między dwiema osobami płci różnéj, w celu płodzenia i wychowywania dzieci, oraz starania się o wzajemną pomyślność.
2. Właściwym momentem zawarcia małżeństwa jest chwila, gdy mężczyzna za zezwoleniem kobiéty wręczy jéj: 1) albo pierścień lub pieniądz; 2) albo akt odpowiedni, przy czem wymawia wyrazy: «tym pierścieniem, pieniądzem lub aktem odosabniasz się dla mnie sposobem przez Mojżesza i Izraela przepisanym». Trzecim sposobem zawarcie małżeństwa dokonywa się przez obcowanie. I w tym razie jednak należy wymówić przepisane wyrazy.
3. Do ważności małżeństwa wymówienie formuły przepisanéj winno nastąpić w obec dwóch wiarogodnych świadków. Samo przyznanie stron lub obecność jednego świadka nie stanowi dowodu ważności małżeństwa.
4. Do zawarcia małżeństwa przez wręczenie pieniądza, pierścienia lub aktu, jedna ze stron przystąpić może przez pełnomocnika.

Art.

Pełnomocnictwo w tym razie może być albo oznaczone, jeżeli pragnący wejść w związek małżeński wskazuje z kim zawrzeć go pragnie, albo nieoznaczone, jeżeli wybór małżonka powierzony zostaje pełnomocnikowi.

5. Natychmiast po dokonaniu jednym z trzech sposobów, wymienionych w art. 2-gim obrzędu ślubnego, małżeństwo staje się o tyle ważnem, iż do rozwiązania go potrzebny jest rozwód chociażby jeszcze nie nastąpiło zejście się nowożeńców pod baldachinem, a następnie w łożnicy, dopełniające obrzędu małżeństwa.

Art. 1—5.

Art. 1. Małżeństwo u Żydów jest instytucją cywilną, nie mającą żadnych cech sakramentalnych. „Surowy popęd do rozmnażania się, mówi Duschak (*), winien być przez człowieka obdarzonego samowiedzą uznanym za zgodny z jego celami i dla tego prawo Mojżeszowe obowiązuje do zadośćuczynienia mu.“ Zrodziwszy dzieci człowiek powinien wychować je i właśnie powinność ta spowodowała ustanowienie małżeństwa. Dla wychowania bowiem dzieci potrzebny jest współudział obojga rodziców, którzy mają pieczę, tak o potrzebach fizycznych swego potomstwa, jak i o jego moralnym i umysłowym rozwoju. Dwa te naturalne cele: płodzenie i wychowywanie dzieci zmusiły tedy ludzi do wiązania się w stosunki *trwałe*, które dla saméj ważności swojéj w dal-

(*) Das Mosaisch-Talmudische Eherecht. Wien. 1864, § 4.

szem życiu, wymagały pewnych umówionych form. Z czasem dopełnienie tych form uznane zostało za tak ważne, iż wyciśnięto na nich religijne piętno. Było to zwłaszcza wtedy, kiedy siła prawa i obyczaje, zbyt mało budziły ufności, aby rękojmię ich uznać miano za dostateczną. U Żydów wszakże, gdzie prawodawstwo, którego boskie pochodzenie żadnéj nie ulegało dyskussji, dawało stanowczą gwarancję, iż potrafi skutecznie zaopiekować się dotrzymaniem wzajemnych zobowiązań, zwłaszcza w interesie tak wielkiéj wagi społecznéj, nie potrzeba było uciekać się aż do instytucji sakramentu. Dość było poprzestać na formalnem zawarciu umowy.

Tak więc według brzmienia art. 1. Małżeństwo jest to umowa uroczysta. Raz jeszcze powtarzamy, iż uroczystość to wcale nie religijna, należy ją pojmować raczéj, według definicji Prof. Holewińskiego (*), „uroczystą zowiemy taką umowę, dla któréj zawarcia koniecznem jest nadanie pewnéj, ustawą określonéj, zewnętrznéj formy“. Jedyną zewnętrzną formą, jakiéj wymaga ustawa, jest tylko wymówienie przez mężczyznę *w obec dwóch wiarogodnych świadków* rytuałem przepisanych wyrazów, obok czynności wyrażającéj zezwolenie kobiéty.

Kodeks Napoleona w 165 art. stanowi: że małżeństwo obchodzone będzie przed urzędnikiem cywilnym, a więc uważa je za instytucję cywilną. K. C. K. P. stanowi: że małżeństwo nie może być zawarte jak według przepisów religijnych, a art. 2. Pr. o Małż. z 36 opiewa: że małżeństwo może być zawarte tylko w obliczu kościoła.

Art. 2 i 3. Artykuł 2-gi określa bliżéj sposób zawierania małżeństwa. Sposób ten polega, jak widzimy, na

---

(*) O zobowiązaniach, podług K. Nap. Zeszyt I. Warszawa, 1869, str. 43, § 47.

wymówieniu przez mężczyznę przepisanych wyrazów, wskazujących, iż istotnie miał wolę zaślubienia kobiéty, czynnością zaś udawadniającą zezwolenie jéj jest: wysłuchanie wyrazów bez zaprotestowania i jednoczesne przyjęcie pieniądza, pierścienia lub piśmiennego aktu, albo téż bezpośrednio po wysłuchaniu owych wyrazów nastąpione zamknięcie się z mężczyzną w oddzielnym pokoju. Sama prostota tych sposobów wykazuje nam, jak to już i Michaelis zauważył, iż obrzęd zawarcia małżeństwa nie tylko nazwać się nie może religijnym, ale nadto, iż nie został on wcale ustanowiony przez Mojżesza. Prawodawca Izraelitów *znalazł* go już ustalonym w ludzie i przyjął, widząc go najzupełniéj odpowiednim. Daléj słuszną robi Michaelis uwagę: „iż ścisłe określanie wszystkich formalności ślubnych, zwłaszcza gdy te są liczniejsze, doprowadziłoby do wielu nadużyć, jak to miało miejsce w Anglji, gdzie nieraz dla drobnostki umyślnie zaniedbanéj, unieważniano małżeństwo i na niedoszłéj małżonce ciążył przez całe życie zarzut pozostawania w nieprawym związku z mężczyzną“. Z upływem czasu zmieniają się zwyczaje, a między niemi i obchód małżeństwa. Najroztropniéj tedy było nie określać go ściśle, tylko wprost przyjąć za legalny taki, jaki w danym czasie *bona fide* za legalny był uważany.

Zresztą prawo Mojżeszowe i tu jeszcze zabezpieczyło małżonkę od podejścia. Uwodziciel musiał zaślubić uwiedzioną, nie wolno mu się było nigdy z nią rozwieść, a nadto za wstyd zrządzony domowi jéj ojca, zapłacić musiał, jak widzieliśmy, 50 szekel srebrnych.

Tak więc, gdyby mąż przytoczył, iż dla niedopełnienia formalności jakowéj, małżeństwo jest nieważne, zmuszonoby go do zawarcia powtórnego związku na warunkach daleko mniéj dla niego korzystnych.

Dla dowiedzenia, jak dalece przy zawarciu małżeństwa nie o formalności obrzędowe, ale o ducha chodziło, zacytujemy tu w dosłownym przekładzie słowa Buchholza. Autor ten rozbiera kolejno sposoby zaślubiania. Oto co mówi o pierwszym z nich przez wręczenie pieniądza lub rzeczy mającéj wartość pieniężną: „Ten sposób zaślubin zależy na wręczeniu kobiecie przynajmniéj jednéj peruty (ósméj części włoskiego assa), lub przedmiotu tejże wartości, przy wymówieniu słów: „Bądź mi odosobniona, etc.“

„Pieniądz ślubny (Kiduszingeld) musi być ofiarowany jako bezwarunkowy podarunek“, t. j., że gdyby nawet potém małżeństwo zostało zerwane, pozostaje on własnością żony.

„Gdy nowożeniec jest człowiekiem zajmującym wysokie stanowisko i nie jest łatwy do przyjmowania prezentów, to jeśli przyjmie pieniądz od kobiéty, którą ma zamiar zaślubić, wymawiając wyrazy: „bądź mi tém samém odosobniona“, należy uważać małżeństwo za ważne. Wszystkie te sposoby zaślubienia opierają się na zasadniczéj myśli, właściwéj prawodawstwu Mojżeszowo-Talmudycznemu, iż: każdy objaw woli dopiéro przez czyn urzeczywistniający wolę osiąga moc prawną. Dla tego téż proste stwierdzenie słowne nie wystarcza i zezwolenie musi być udowodnione czynem“ (*). Między czynami takiemi wymienia jeszcze cytowany autor przyjęcie przez kobiétę przysługi wyświadczonéj, przy wiadomym zamiarze poślubienia jéj i wysłuchanie wymówionych jednocześnie wyrazów: „bądź mi tém samém odosobniona etc.“

(*) Buchholtz. Str. 97.

Nakoniec można się obejść bez wyrzeczenia wymienionéj formuły i poprzestać na samém tylko wręczeniu pieniądza lub aktu, jeśli tak mężczyzna jak i kobiéta ożywieni są owym *animus maritalis*, t. j. jeśli wiadomym jest bezspornie zamiar obojga zawarcia z sobą związków małżeńskich, co ma miejsce np. gdy bezpośrednio przed wręczeniem rozmawiali w obec dwóch wiarogodnych świadków o przyszłem pożyciu małżeńskiem.

Akt piśmienny, który wręczyć można zamiast pierścienia lub pieniądza, zawierać ma téż same słowa: „bądź mi odosobniona etc.“ Według niektórych, powinny się na nim jeszcze znajdować wymienione imiona obojga nowożeńców. W każdym razie akt ten powinien był być sporządzony z zamiarem wręczenia oznaczonéj kobiécie i za wiedzą tejże kobiéty, która znać winna treść jego. Słowa przy wręczeniu wyrzeczone powinny być wyraźnie, w języku dla kobiéty zrozumiałym, inaczéj bowiem, mogłaby unieważnić związek, tłomacząc się, iż słów tych nie zrozumiała. Świadkowie winni być nieposzlakowanéj sławy, tak, iż jeśli jeden z nich uchodzi za rozwiązłego, to świadectwo obudwu nie ma wagi. O obecności świadków wiedzieć powinni oboje nowożeńcy. Nie uczynienie zadość temu warunkowi mogłoby jednéj ze stron dać powód do tłomaczenia się, iż nie widząc świadków za żart wzięła całą ceremonję.

Trzeci sposób zawarcia małżeństwa dokonywa się przez obcowanie, t. j. mężczyzna mówi w przytomności dwóch świadków: „przez wspólność łoża zostaniesz mi zaślubioną“ i zamyka się w osobnym pokoju z kobietą. Ten rodzaj zaślubin, wprawdzie ważny podług prawa, uważany jest jednak za sprosny i przez opinję potępiany.

Art. 4. Prawo Cywilne Austrjackie, które się szczegółowo zajmowało przepisami żydowskiemi dotyczącemi małżeństwa i rozwodu, unieważnia pełnomocnictwa nieoznaczone do zawarcia małżeństwa, t. j. w których wybór małżonka pozostawiony jest pełnomocnikowi. Prawo Rabiniczne nie sprzyja również takiemu pośredniczeniu, ze względu na samego ducha instytucji, wymagającéj aby małżonkowie naprzód się poznali, bo inaczéj mogliby się sobie nie podobać późniéj. Pragnąc ograniczyć zawieranie związków małżeńskich przez pełnomocnictwo, wydano nawet ustawę, iż gdy ktoś da pełnomocnictwo nieoznaczone, a pełnomocnik, nie mówiąc czy dokonał zlecenia, umrze, to nie wolno mocdawcy wchodzić w związki małżeńskie z osobą mającą krewne niezamężne, a to z obawy, aby tym sposobem nie stał się mężem dwóch siostr lub dwóch krewnych. W sprzeczności pozornéj z powyższą jest ustawa, iż gdy mocdawca cofnie pełnomocnictwo, czy to słowem, odwołując je przy świadkach, czy czynem poślubiając inną osobę, to wówczas umocowany nie może w jego imieniu zawrzeć ważnego małżeństwa, choćby o tém cofnięciu nie wiedział (*), a gdyby zawarł, wówczas to małżeństwo, które pózniéj zostało zawarte, zostaje unieważnioném. Pozorna sprzeczność zależy na tém, iż gdy pełnomocnik umrze, to zdawałoby się, że właśnie zachodzi tu przypadek, w którym pełnomocnictwo zostać może czynem cofnięte, bez wiedzy zmarłego. Wszakże znika sprzeczność, gdy wspomnimy iż pełnomocnik żyjący może odwołać późniéj zawarte małżeństwo, podczas gdy śmierć jego przecina wszelką

(*) Das Mosaisch-Rabinische Civilrecht Hirsz B. Fassel. Wien, 1852, t. I.

łączność, między mocdawcą a zaślubioną mu bez jego wiedzy kobiétą.

Gdy pełnomocnik przekroczy swój mandat, wówczas małżeństwo przez niego zawarte, może być unieważnione. Jednakże gdy co do bytności przekroczenia zachodzi wątpliwość, należy zatwierdzić zawarte małżeństwo.

Instytucja pełnomocnictwa zrodziła zyskowny często przemysł stręczenia małżeństw, którego źródło Michaelis niewłaściwie upatruje w dawniéj praktykowaném kupowaniu małżonki.

Prawo obowiązujące nie zna zawierania małżeństw przez pełnomocnictwo.

Art. 5. U starożytnych Izraelitów przywiązywano bardzo wielką wagę do zaręczyn (Kiduszyn), tak, że już Mojżesz stanowi takąż karę na narzeczoną łamiącą zaręczyny, jak na małżonkę popełniającą cudzołóztwo (5 M. 22, 23 etc.). Zaręczyny te, zasadzające się na wręczeniu pieniądza, pierścienia lub piśmiennego aktu, niewłaściwie poniekąd przez wzgląd na ważność swoję w tekście ślubem nazwane (*) (art. 2), były jeszcze w czasach talmudycznych oddzielone od właściwego ślubu (Chupa) znacznym odstępem czasu. Zaręczyny takowe jak wykazuje się z art. 5 i z kary jaką Mojżesz ustanowił za ich złamanie, mają całkowitą moc obowiązującą małżeństwa, nie zapewniają wszakże całkowicie praw małżeńskich. Dla tego téż w późniejszych czasach, połączono je z właściwym ślubem (Chupa), przez co zarazem podniesiono uroczystość obudwu obrzędów.

(*) Nazwanie to, utarte już zresztą przez Janowskiego, zgodniejsze jest z pojęciem ślubu u chrześcjan.

Teraz więc obrzęd zaślubin odbywa się następującym sposobem:

Najprzód mają miejsce zaręczyny w formie daleko mniéj obowiązującéj, a raczéj wcale nie obowiązującéj do małżeństwa. Tak, iż strona odstępująca od zamiaru wejścia w związek, obowiązana jest tylko stronie przeciwnéj zapłacić umówioną kwotę, za pewnego rodzaju uchybienie, wyrządzone tém cofnięciem się stronie drugiéj, dla tego téż te niby zaręczyny zwane są *tnoim* (warunki), gdyż przyszli małżonkowie kładą sobie wzajemnie warunki, na jakich ma mieć miejsce możliwe cofnięcie się.

Art. 241. Pr. o małż. obowiązuje do powrócenia stronie przeciwnéj poniesionych szkód i kosztów, jeżeli cofnięcie się następuje bez słusznych powodów.

W akcie zaręczyn oznacza się termin zawarcia małżeństwa. Po upływie oznaczonego terminu następuje obrzęd weselny, który odbywa się w następującym porządku:

Po uczcie w domu panny młodéj, zgromadzeni goście wprowadzają nowożeńców pod baldachin czyli chuppę, tam odbywają się najprzód zaręczyny (kiduszyn) przez wręczenie obrączki i wymówienie znanéj formuły, przyczém rabin lub ktokolwiek obeznany z rytuałem, odmawia właściwe modlitwy i pije z kielicha wino pobłogosławiwszy je wprzódy, następnie zaś odbywają się właściwe zaślubiny. Tu odczytuje rabin 7 eulogij, po czém z nieużywanego jeszcze kieliszka pije pan młody wino, jako godło rozkoszy, daje go do skosztowania pannie młodéj i wreszcie tłucze kieliszek. Symboliczne owo stłuczenie, ma według niektórych ten cel, aby inne usta nie dotknęły się do wrębów kieliszka, według innych

oznacza ono kruchość szczęścia, niektórzy chcą w nim widzieć pamiątkę zburzenia Jerozolimy.

W czasie czytania eulogji państwo młodzi nakryci są tak zwanym tałesem (czyli białą chustą, w któréj mężczyzni żonaci pospolicie modlitwę odprawiają). Podczas uroczystości dziecię rzuca na ziemię garść chmielu, jako godło obfitości. Między zaręczynami a ślubem, w rodzaju antraktu oddzielającego dwie uroczystości, które późniéj dopiéro zostały złączone odczytuje się ketuba, t. j. zapis 200 sus (dawna moneta srebrna, podług obliczenia Nahlata Schibeach $53\frac{1}{3}$ łuta czystego srebra) jeżeli narzeczona jest panną, a 100 sus (według powyż, szego $26\frac{2}{3}$ łuta) gdy jest wdową lub rozwódką. W tym zapisie czyni się wzmianka o posagu żony i o jego powiększeniu przez męża (Tosafot Ketuba Vermehrung der Funfzig von Hundert). Sumę tę otrzymuje ona w razie rozwodu lub śmierci męża.

Pod baldachinem prócz państwa młodych znajduje się jeszcze dziesięciu męzkich świadków, między którymi dwóch przynajmniéj musi odpowiadać wszelkim warunkom wiarogodności (*). Dwóch świadków wymaganych jest do ważności małżeństwa. Lecz obrzęd religijny wymaga ich dziesięciu, nie dla składania świadectwa w razie potrzeby, (świadkowie zostali ustanowieni jedynie przeciw oszustom, mówi Talmud), ale dla uroczystości, an und für sich jak powiada Fassel, a Duchak tłomaczy ścisłe wymagania pod tym względem, brakiem ksiąg małżeńskich (aktów stanu cywilnego) u dawnych Żydów, w skutek czego ważność małżeństwa musiała być powszechnie uznaną nie na zasadzie dokumentów pisanych

(*) Duschak, str. 49.

lecz dla jawności i uroczystości obchodu, a przynajmniéj zeznać ją musieli dwaj całkowicie na wiarę zasługujący ludzie. (Duschak, str. 50, § 24).

Po skończeniu obrzędu ślubnego, goście odprowadzają nowożeńców do domu pana młodego i tam, po powtórnéj uczcie, zamykają się państwo młodzi w oddzielnym pokoju, a tymczasem przyjaciele pana młodego oczekują na okazanie im prześcieradła z oznakami dziewictwa.

Pozostaje nam jeszcze objaśnić figuryczne znaczenie obrzędu *Chuppy*. Wyraz ten oznaczający ogólnie „nakrycie“ nie został ściśléj określony ani w Misznie ani w Talmudzie. Z tąd téż jedni rozumieją pod nim wianek mirtowy, który przy błogosławieństwie wkłada się na głowę narzeczonéj, lub tałes, którym nakryci są oboje nowożeńcy. Według innych, oznacza on sprowadzenie nowozaślubionéj do domu jéj małżonka (deductio in domum mariti), lub zamknięcie się obojga nowożeńców w oddzielnéj komnacie. Pospolicie wszakże *Chuppą* nazywają baldachin, pod którym się odbywają zaręczyny i ślub — baldachin będący zarazem symbolem owéj małżeńskiéj komnaty łożnicą zwanéj, w któréj nowożeńcy zejść się wnet mają sam na sam.

Tak więc cały obrzęd ślubny ma, jak widzimy, znaczenie nader proste: 1. Objawienie obustronne chęci złączenia się (kidduszyn, zaręczyny czyli ślub według wyrażenia art. 2), przyczém narzeczony gra rolę zdobywczą niejako, wkładając na palec swéj wybranéj pierścień oddający ją w niewolę obowiązku i przemawia bądź mi odosobniona (*), narzeczona zaś zachowując charakter

(*) Późniejsi dopiero Rabini, do tych wyrazów stanowiących właściwą formułę, dodali słowa: „według praw Mojżesza i Izraela.“

płci swéj właściwy, milczeniem tylko wstydliwem i przyjęciem obrączki stwierdza swą chęć. 2. Uroczyste złączenie się pod baldachinem, wprowadzające nowo-zaślubioną parę w pełne posiadanie praw małżeńskich. Dodamy tu jeszcze, że tylko kidduszyn (wręczenie pieniądza, pierścienia lub aktu) mogło odbyć się przez pełnomocnictwo. Obrzęd chuppy wymagał osobistego udziału obojga nowożeńców.

Objaśnić jeszcze winniśmy znaczenie błogosławieństw i modłów. Według prawa Mojżeszowego nie są one koniecznemi, nawet obecność rabina wymaganą jest tylko przez pr. obow. (podobnie jak w Austrji), jako ostróżność administracijno-policijna. Obrzędy religijne przy zawieraniu związków małżeńskich mają na celu jedynie okazać, że związki takie są Bogu miłe, że zawieranie ich zgodne jest z celami i duchem zakonu.

Rozszerzyliśmy się nad tym przedmiotem cokolwiek więcéj, aby wykazać, iż nosi on charakter czysto cywilny, domowy, bez żadnego śladu sakramentu. W odprawieniu błogosławieństw może rabina zastępować ktokolwiek dobrze obeznany z rytuałem. Dawniéj obowiązek ten zwykle pełnił ojciec rodziny. Wreszcie bez samego nawet błogosławieństwa można się obejść, poprzestając jedynie na wręczeniu pierścienia, lub aktu, lnb nawzajem można z pominięciem wręczenia przystąpić wprost do obrzędu chuppy; jakkolwiek opuszczenie jednego lub drugiego źle jest widziane przez ludzi bogobojnych, a nawet niekiedy ściągało karę chłosty, jako wskazujące pewne lekceważenie dawnych zwyczajów. Bardziéj Jeszcze potępiane było poślubienie czyli zaręczenie się przez obcowanie (art. 2), jako oznaczające pogardę nie tylko dawnych zwyczajów, ale nawet opinji.

Figuryczne zejście się pod baldachinem nie było już oczywiście potrzebném po istotném zejściu się w łożnicy małżeńskiéj, ale za to wiele zdań przemawia za ochłostaniem pana młodego, tak mało dbającego na rabiniczne przepisy, chociaż samo małżeństwo, jako zgodnie z duchem prawa zawarte, uznane być musi za ważne.

Żydów pod względem zawierania małżeństw obowiązują przepisy cywilne objęte w art. 6, 7, 9, 15--25, 28, 168, Pr. o Mał. z r. 1836, a nadto 186, który wymaga, aby, przed obrzędem ślubu religijnego, ogłoszone były zapowiedzi, oraz 187 obowiązujący rabina dopełniającego obchodu religijnego do udania się ze świadkami i narzeczonymi do urzędnika utrzymującego akta stanu cywilnego, który, podług udzielonych mu objaśnień, sporządzi akt małżeństwa, w sposobie art. 58 opisanym.

ROZDZIAŁ III.

O warunkach ważności małżeństwa.

Art.

6. Nie ma małżeństwa tam, gdzie nie zachodzi obydwóch stron zezwolenie.

7. Przymus jako wada zezwolenia, daje powód do unieważnienia małżeństwa, jeżeli zmuszoną była kobieta, przymus w zezwoleniu mężczyzny nie unieważnia małżeństwa.

Art.

8. Błąd co do tożsamości osoby, daje powód do unieważnienia małżeństwa.

9. Obłąkani, tudzież dotknięci niemocą umysłową nie mogą ważnie zawierać małżeństwa.

10. Mężczyzna przed skończeniem lat trzynastu nie może zawierać małżeństwa, lecz po skończeniu może zawrzeć związek małżeński bez zezwolenia ojca. Kobiéta przed skończeniem lat dwunastu i jednego dnia może zawierać związek małżeński za zezwoleniem ojca, zaś po skończeniu — zezwolenie ojca nie jest wymagane.

11. Nieważném jest małżeństwo między wstępnymi i zstępnymi linji prostéj w stopniu pierwszym i drugim.

12. Nieważném jest małżeństwo z mężczyzną pozbawionym możności płodzenia z powodu umyślnego okaleczenia części płciowych.

13. Jedność religji stanowi warunek ważności małżeństwa.

14. Nie wolno zaślubiać zrodzonych z cudzołóżtwa i kazirodztwa, pod karą nieważności małżeństwa.

15. Zrodzonemi z kazirodztwa są dzieci pochodzące ze związków między krewnymi zabronionych w art. 18, 19, 20.

Art. 6—15.

Art. 6. Małżeństwo u Żydów jest umową, umowa zaś jest dobrowolnem zgodzeniem się dwóch stron między sobą na zawiązanie pewnego stosunku; gdzie nie ma dobrowolnego zgodzenia się czyli zezwolenia, nie ma ważnego małżeństwa; zezwolenie więc jest koniecznym warunkiem do ważności małżeństwa.

Art. 7. Prawo Talmudyczne uznaje nieważność małżeństwa w razie zmuszenia kobiéty. Prawo nie wspomina czy przymus ma byé psychicznéj, czy mechanicznéj natury spowodowany: biciem, więzieniem lub głodem, ale z ogólnéj zasady, iż małżeństwo jest dobrowolną umową, wynika, że żadne bezprawie nie powinno wpływać na zezwolenie kobiéty. Jeżeli mężczyzna został zmuszony, to przymus nie unieważnia małżeństwa, gdyż, podług zasad Mojżeszowych, mężowi służyło prawo udzielenia żonie rozwodu, nawet wbrew jéj woli. Małżeństwo, nieważne z powodu przymusu, nie staje się ważnem, chociaż zezwolenie po nastąpionym związku zostanie udzielonem.

Art. 11. Pr. o mał. z 36 r. nie stanowi różnicy co do płci i uważa, że przymus zależący na użyciu pogróżek mogących zastraszyć osobę nietrwożliwą unieważnia małżeństwo, a art. 1179 K. K. Gł. i P. stanowi, iż rodzice przekonani o przymuszenie dzieci swych do zawarcia małżeństwa, skazani zostaną na osadzenie w wieży od 6 miesięcy do 2 lat.

Art. 8. Art. 8 określa, że błąd ma się odnosić do tożsamości osoby, z którą ma być zawarte małżeństwo. Tożsamość ta może być uważana pod względem fizycznym i moralnym. Błąd co do tożsamości pod względem fizycznym stanowi nieważność małżeństwa. Pod tożsamością moralną rozumieć należy zbiór przymiotów odnoszących się do wieku, stanu i położenia towarzyskiego małżonków. Małżeństwo zawarte w skutek błędu odnoszącego się do jednéj z tych okoliczności jest ważne; wyjątek tu stanowi jedynie brak oznak dziewictwa u panny. Nie istnienie błony dziewiczéj przed ślubem daje silne domniemanie, iż miało miejsce pozbawienie dziewictwa (defloratio). Prawo Mojżeszowe naznaczało w tym wypadku na kobiétę karę śmierci, co da się wymotywować tém, iż obcowanie nielegalne musiało nastąpić po ślubie, a zatém miało miejsce cudzołóztwo, pociągające za sobą, jak wiadomo, karę śmierci; gdyby bowiem panna przed ślubem uwiedzioną została, to mogłaby była zmusić uwodziciela do zawarcia z nią małżeństwa. Późniejszym talmudystom przepis ten wydał się zbyt surowym, aby kobiéta, tylko dla braku znaków dziewiczości miała być ukamienowaną i stosowali go jedynie do dziewcząt mających nie więcéj nad 12 lat i 6 miesięcy. Po tym wieku znaki nie są wymagane. Jednakże duch przepisów Mojżeszowych nie zgadza się z tém złagodzeniem. Brak hymenu (błony dziewiczéj) stanowi ważną okoliczność dowodzącą winy kobiéty i dla tego mąż powinien mieć prawo odesłania jéj w tym wypadku do domu rodziców. Należy tu zwrócić uwagę na przypadkowe zniszczenie błony dziewiczéj, tak np., Talmud wspomina o całych rodzinach, w których kobiéty tak słaby miały hymen, że nadwerężały go stąpając szerokiemi krokami. W podobnym wypadku mąż powi-

nien żonę swą zatrzymać, jeśli wprzódy był o tém uprzedzony.

Prawodawstwa europejskie zamilczają o tym przedmiocie. Prawo Austrjackie pozwala mężowi rozwieść się z swą żoną, jeśli po ślubie znajdzie ją ciężarną. Prawo Kanoniczne uznaje błąd nie tylko co do tożsamości osoby, ale i co do przymiotów moralnych i fizycznych i uważa go za powód nieważności małżeństwa. Małżeństwo staje się ważném, gdy po odkryciu błędu trwa jeszcze dni trzydzieści i strona niewinna traci prawo zaniesienia skargi, tracąc możność dowiedzenia, iż dotychczasowe milczenie było spowodowane nieświadomością błędu. Prawo obowiązujące pozwala zanosić skargę w ciągu 18-tu miesięcy o ile błąd został wykryty i to jeżeli w ciągu tego czasu powinność małżeńska nie była wykonywana.

Art. 9. Osoby cierpiące obłąkania umysłu, tudzież dotknięci niemocą umysłową nie mogą dać zezwolenia do zawarcia małżeństwa.

W chorobach umysłowych liczne znajdują się stopniowania i dla tego należy uważać, czy chory ciągle znajduje się w obłąkaniu, czy téż ma przerwy (lucida intervalla) i w tym ostatnim razie należałoby uznać małżeństwo za ważne, jakkolwiek Talmud oświadcza się przeciwko zawieraniu takich małżeństw, wychodząc z zasady: „iż muszą one być nieszczęśliwemi, albowiem człowiek nie może z wężem w jednéj mieszkać jaskini“. Prawo kanoniczne uznaje małżeństwa tego rodzaju za ważne.

Ponieważ brak woli i świadomości jest naturalną przeszkodą do zawarcia małżeństwa, więc znajdujący się w stanie opilstwa nie mogą ważnie małżeństwa zawierać.

Wyrażenie „niemoc umysłowa“ użyte w art. 9, odnosi się do osób pozbawionych władz umysłowych; niski stopień rozwinięcia tych władz nie stanowi przeszkody do zawarcia małżeństwa.

Zachodzi pytanie czy głuchoniemi mogą zawierać ważnie małżeństwo? Prawo obowiązujące uznaje małżeństwo takie za ważne, jeżeli głuchoniemy w obec duchownego wyraźnie i niewątpliwie oświadczy swą wolę. Podług Talmudu małżeństwo takie ma być nieważne, gdyż wola strony tylko znakami objawia się a nie słowem. Późniejsi jednak Rabini, przez wzgląd na nieszczęśliwe położenie kalek, uznali małżeństwo za ważne, jeśli sposób zawarcia go wskazywał niewątpliwie wolę dokonania tego aktu i jeżeli zawarcie małżeństwa miało miejsce w obecności krewnych głuchoniemego i dla tego też takie małżeństwo nazywa się rabinicznem, t. j. rabinicznie ważnem.

Art. 10. Prawodawca oznacza wiek zawarcia małżeństwa odpowiednio do fizyologicznego rozwinięcia człowieka, ze względu na interes społeczny. Wpływy klimatyczne grają tu niepoślednią rolę. W strefach gorących rozwój fizyczny odbywa się prędzéj niż na północy. W prawie Rzymskiem oznaczony był wiek dla niewiast na lat 12, jednakże w Digestach znajdujemy, że przed rokiem 12-tym zawarte małżeństwo uważane było za ważne. Koncyljum Nemezeńskie dla mężczyzn oznaczyło lat 14, dla niewiast 12. Z prawa Kanonicznego termina te przeszły do prawodawstw świeckich. W nowszych czasach prawodawstwa uznały, że wiek ten jest za wczesnym do zawarcia małżeństwa dla mieszkańców stref chłodniejszych. We Francji pr. z roku 1792 oznaczono dla mężczyzn lat 15, dla kobiét 13. Kodeks Napoleona jeszcze bardziéj opóźnił wiek, stanowiąc 18 lat

dla mężczyzn, a 15 dla kobiét. K. C. Kr. P. zachował w tym względzie też same przepisy, nakoniec pr. o małżeństwie z 1836 roku, obowiązujące zarówno chrześćjan jak i wyznawców innych religij stanowi w art. 6, 18 lat dla mężczyzn, a 16 dla kobiét. Art. 8 tegoż prawa przywiązuje nieważność małżeństwa do braku wieku kanonicznego, t. j. gdy w chwili zawarcia związków, mężczyzna nie ma lat 14-tu a kobiéta 12-tu. Z analogji należałoby zastosować ten artykuł do małżeństw zawartych między Żydami z pogwałceniem art. 6 pr. z 1836 r., zastrzegając, aby do czasu dojścia wymaganego przez prawa wieku, nowożeńcy rozłączeni zostali co do stołu i łoża.

Podług prawa Mojżeszowo-Talmudycznego, nieletność mężczyzn] trwa do 13-go roku życia i do tego czasu mężczyzna nie może ważnie zawierać małżeństwa. Pełnoletność zostaje w ścisłym związku z dojrzałością i gdyby z dojściem mężczyzny do lat 13-tu nie okazały się cechy dowodzące dojrzałości, uznanie pełnoletności odraczano do 20-go roku życia. Jeżeli jednak i wówczas nie okazywały się one, to nieletność trwała go 35-go roku życia, lub do pojawienia się oznak dojrzałości.

W wieku kobiét odróżniano trzy epoki: *ktana* do lat 11½, *naara* do 12-tu i jeden dzień i *bogeret* po 12-tu latach, jeżeli istnieją cechy dojrzałości; w przeciwnym razie, pełnoletność odracza się do 19-go a nawet do 35-go roku. Tylko w trzeciéj epoce zezwolenie ojca jest nie konieczne. W dwóch pierwszych kobiétę zaślubić można choćby wbrew jéj woli za zezwoleniem ojca, wręczając mu pierścień, lub pieniądz i mówiąc: „zaślubiam twą córkę etc.“. Do zawarcia małżeństwa ojciec ustanowić może pełnomocnika.

Wyraźne zezwolenie ojca po nastąpionym związku małżeńskim nieletniéj jego córki wyrzeczone, czyni go ważnym. Co do zezwolenia milczącego, zdania są podzielone. Zezwolenie ojca może być potrzebne, gdy córka jeszcze jest nieletnią, jednakże po dojściu córki do pełnoletności, już ono nie jest potrzebnem do uczynienia ważnym poprzednio nastąpionego związku.

Nieletnia zaślubiona przez ojca wraca pod jego władzę, gdy zostanie oddaloną z powodu braku znaków dziewictwa, albo też gdy owdowieje, lub rozwód otrzyma przed fizycznem spełnieniem małżeństwa. Powiedzieliśmy, iż, podług Talmudu, ojciec może córkę swą nieletnią wydać za mąż, choćby wbrew jéj woli. Postanowienie to talmudyści opierają na 5 M. 22, 16 „dałem córkę swoję temu mężowi za żonę“. Jednakże w ustępie tym prawodawca nie dodał: „nie pytając jéj o zdanie“. Należałoby więc w umowie tak ważnéj jaką jest małżeństwo, uwzględnić wolę córki, lecz czyliż wola ta może się rozumnie objawić w dziecku 11-to lub 12-toletniem, i z drugiéj strony, czyż możemy się zgodzić na zdanie, iż dziewczyna w tak młodym wieku w pojęciu talmudystów pełnoletnia, może bez woli ojca zawrzeć ważny ślub. Jak owa w nieletności bezwzględna przewaga ojca nad córką, tak i późniejsza bezwzględna wolność jéj nie opiera się ściśle, jak powiedzieliśmy, na Biblji i przeto sądzimy za słuszne i zgodne z interesem naszego społeczeństwa, aby art. 6 pr. z 1836 r., tudzież 15, 16 i 17 (o pozwoleniu ojca, matki, lub opieki) ściśle były przestrzegane w małżeństwach żydowskich.

Art. 11. O artykule 11 mówić będziemy rozbierając art. 18, 19, 20, traktujące o pokrewieństwie.

Art. 12. Mojżesz nigdy nie spuszczał z oka głównego celu jaki sobie założył: *uświęcenia*, a więc umoral-

nienia ludu. Ztąd wszystko, coby owéj świętości uwłaczało, jest mu w nienawiści. Tak np., nie dozwolił on mniszyć zwierząt. Tym bardziéj nieprzyjaznym jest ohydnemu trzebieniu ludzi. Tem się tłómaczy to tak silne wyrażenie biblijne 5 M. 23, 1. „Nie wnijdzie wypukły, ani trzebieniec do zgromadzenia pańskiego". Zobaczymy późniéj, iż przepis ten stanowił jeszcze silną przeszkodę w rozwinięciu się poligamji. Z prawem biblijnem zgadzało się w tym razie i prawo talmudyczne, które wszelako odróżnia czy umyślne okaleczenie genitaljów nastąpiło przed, czy po zawarciu małżeństwa i w pierwszym razie unieważnia małżeństwo, a w drugim daje żonie prawo żądania rozwodu. Prawo Rzymskie uznaje również małżeństwo cum castratis et spadonibus za nieważne.

Art. 13. Przepis ten przez wykładających Biblję i Talmud bardzo rozmaicie bywał wyjaśniany i gdy Napoleon zwołanemu Sanhedrynowi w 1807 r. przedstawił między innemi pytanie: czy małżeństwa Żydów z Chrześcjanami są ważne, otrzymał odpowiedź, iż małżeństwa takie zawarte zgodnie z kodeksem cywilnym są ważne cywilnie i lubo nie można im nadać formy religijnéj, jednakże nie ściągną na siebie przeklęstwa: (Les mariages entre Izraelites et Chrétiens, contractés conformement aux lois du code civil sont obligatoires et valables civilement, et bien qu'ils ne soient pas susceptibles d'être revêtus de formes religieuses ils n'entraineront aucun anathème). Odpowiedź ta zgodna ze zdrowym rozsądkiem i z wymaganiami postępu, nie da się ze stanowiska biblijnego ani obalić, ani—potwierdzić. Za to sprzeczną jest ona ze zdaniem większéj części talmudystów.

Talmudyści opierając się na 5 M. 7, 1—4, gdzie prawodawca wylicza siedm kananejskich ludów, z któremi

Bóg nie tylko w związki wchodzić nie pozwolił, ale kazał wytępić aż do ich imienia, wywnioskowali, że związki małżeńskie z inowiercami są zabronione najprzód dla tego, iż synowie Izraela byliby odwiedzeni od prawdziwego Boga, a powtóre, iż Izrael będąc wyższym nad inne ludy, poniżyłby się łącząc się z niemi. Co się tyczy wyższości — według jednych (np. D-r Herzfeld. Vorschläge zu einer Reform der Jüdischen Ehegesetze. Braunszwejg, 1846) przywiązaną ona była do czystomonoteistycznéj religji żydowskiéj, według innych do ludu Izraela i jego narodowości (Holdheim. Projekt Reformy pr. małż.).

Mojżesz zabronił Żydom wszelkich stosunków z ludami pogańskiemi, chcąc ich ustrzedz od bałwochwalstwa i od łączenia się z ludami nie zachowującemi w stosunkach płciowych tyle skrupulatnéj czystości (*). Prawodawca Izraela baczną na to zwracał uwagę, aby pokolenie Kohenów, jako kapłańskie uchronić od wszelkiéj plamy rodowéj. Nie dziw więc, że i cały naród żydowski, który wedle słów proroka, stać miał jako kapłan wśród innych ludów, równéj pod względem czystości krwi podlegał pieczy. Bliższe związki z poganami narazić go mogły nie tylko na przyćmienie pojęć o prawdziwym Bogu, ale jeszcze na zepsucie jego obyczajów — utratę moralności. Czyż oba te względy dziś jeszcze istnieją?

Żydzi z utratą bytu politycznego utracili swoją narodowość, a rozproszywszy się po całym świecie, stanowią

(*) Hejne trafnie powiedział, iż charakterystyczną różnicą między wychowaniem Greków a Żydów, była u tych ostatnich silna powściągliwość w objawach uczucia.

już dziś tylko związek religijny i dążą do zlania się z narodami, wśród których żyją i których dziś już stanowią integralną cząstkę. Idea ta przenika zwolna we wszystkie warstwy społeczeństwa chrześcjańskiego w zachodniéj Europie, i u nas wyrabia się powoli lecz wytrwale. Z upadkiem pogaństwa i wzrostem moralności powszechnéj powinien upaść i przepis zabraniający Żydom wchodzenia w stosunki z innowiercami.

Zakaz łączenia się z innemi ludami z powodu wyższości religji, mógł być uzasadniony, dopóki Żydzi żyli wśród ludów uznających wielobóstwo. Dziś, wedle słów Holdheima, Żydzi, Chrześcjanie i wyznawcy Islamu, stanowią jedną gminę monoteistyczną, jesli pominiemy różnice dogmatyczne mniejszéj wagi, które nie zmieniają w niczém pojęć wszystkim wspólnych o stanowisku człowieka, jego powołaniu, prawach i obowiązkach względem siebie i społeczeństwa.

Są przepisy w prawie Mojżeszowo-Talmudyczném, mimo jego znakomitéj wartości, które w obec nowszych pojęć, koniecznym muszą uledz zmianom, i tak np.: śmieszném byłoby zachowywać obecnie jeszcze przepisy, według których stosunek innowiercy z żydówką zamężną nie był cudzołożnym, bo innowierca w myśl tego prawa, jak dawniéj niewolnik w Rzymie, nie jest w stanie rozerwać rodzinnego węzła i dzieci z nim spłodzone nie są mamzerim (bękartami) lecz chałałot (skażeni). Przeciwko takim pojęciom powstawał już w roku 1846 D-r Herzfeld Rabin Brunświcki, tak konserwatywny w wielu innych względach.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika że małżeństwa między Żydami, a wyznawcami religij monoteistycznych, powinny być, wbrew art. 13, a zgodnie z wyrzeczeniem Sanhedrynu, uznane za ważne, jeżeli już nie religijnie,

to przynajmniéj cywilnie (gdzie istnieją małżeństwa cywilne). Nie możemy zdania naszego umotywować cytatami z Biblji, która nie znała ani innych wyznań monoteistycznych jak żydowskie, ani małżeństw cywilnych w dzisiejszem tego słowa znaczeniu (*); na poparcie jego jednak przytoczymy następujące dowody, z czasów po-biblijnych zaczerpnięte. Majmonides mówi, że ludzie którzy siedm przykazań Noachidów zachowują, mają być na równi z Żydami uważani. Talmud wyraźnie powiada, iż małżeństwo między Żydem a nie Żydem jest ważne, byle tylko ten ostatni nie był bałwochwalcą. (Jeb. 76).

To zapatrywanie się Talmudu zgodne jest z judaistycznem pojęciem małżeństwa, jako umowy nie noszącéj na sobie charakteru sakramentalnego, ale cywilno-moralny. Sam obrządek ślubny, zależący jedynie na zobopólnéj umowie i w którym błogosławieństwo Rabina jest formalnością nie konieczną, najlepiéj tego dowodzi.

Do tego samego rodzaju ślubu zdążają nowsze prawodawstwa, wprowadzając małżeństwa cywilne, w których znika różnica wyznania. Z takiegoż punktu widzenia

---

(*) Dzisiejsze społeczeństwa dążą do jak najwyższego wyrobienia indywidualności człowieka i we wszystkich nowszych instytucjach dążność ta odbiła wyraźne swe piętno. Tak więc i małżeństwo cywilne francuzkie, jako umowa dobrowolna między dwojgiem indywiduów, ma na celu przedewszystkiem dobro tych indywiduów, podczas kiedy w starożytności wszystko nosiło na sobie cechę panującéj idei abstrakcijnéj, któréj człowiek był niewolnikiem nieledwie. Tą ideą w Izraelu była religja, przenikająca wszystkie instytucje, a bardziéj jeszcze może pojęcie jedności i świętości judaizmu, oraz poszanowanie dla rodziny (genealogie). Wszystkie te idee *zobowiązywały* człowieka do małżeństwa i nadawały aktowi temu właściwy sobie charakter.

wychodząc, oświadczyło Zgromadzenie Rabinów w Brunświku (r. 1844), iż małżeństwa między Żydami a Chrześcjanami za bezwarunkowo dozwolone i ważne, a dzieci z małżeństw tych spłodzone, za prawe uznane być winny.

Prawo Mojżeszowo-Talmudyczne stanowi, że jeśli małżonkowie są różnego wyznania, to dzieci spłodzone w tym związku, wychowane być winny w religji matki (mater semper certa est etc.). Z téj więc zasady, mężczyzna nie Żyd zrodzony z matki Żydówki, może zawrzeć z Żydówką ważne małżeństwo, do rozwiązania którego potrzebny jest rozwód.

Pr. ob., idąc za wpływem pojęć kanonicznych, w art. 24 uznało różność religji za przeszkodę do małżeństwa i włożyło obowiązek na Prokuratorów Król. (art. 92) takowe małżeństwa z urzędu zaskarżać i domagać się ich unieważnienia.

Art. 14. Izraelitom wzbronione było zaślubianie Mamzerów. Wyraz Mamzer, niedokładnie tłomaczy się wyrazem bękart. Mamzer było to dziecię: 1) albo z cudzołóżtwa, 2) albo ze związku ojca z synową, 3) albo ze związku syna z żoną ojca. Trzy te rodzaje występnego związku prawodawca biblijny śmiercią karze (3 M. 20, 10. 11. 12). Milczeniem pominięty jest związek między ojcem i córką, jako wręcz przeciwny obyczajom wschodu, gdzie głowa domu najbardziéj dba o sławę swéj rodziny (lubo inni upatrują karę śmierci za ten występek ibid. w. 14). Z innych rodzajów cudzołożtwa, jako mniéj przeciwnych naturze, zrodzone dzieci nie nazywały się Mamzerim. Należy zwrócić uwagę, iż prawo, uwzględniając potrzeby Mamzerów, dozwalało im zaślubiać niewolnice. Lecz, gdy teraz niewolnictwo zniesione, czyż można skazywać na przymusowy celibat ludzi nie-

winnych swego pochodzenia? Jakoż nowsze prawodawstwa nie krępują bękartów w zawieraniu stosunków małżeńskich, lubo nie mniéj surowe są dla nich w innych względach.

I tak, art. 299 K. C. K. P. nie pozwala uznawać dzieci z związku kazirodzkiego lub cudzołożnego; art. 342 K. N., oraz 307 K. C. K. P. zabrania im poszukiwać ojcowstwa i macierzyństwa, a art. 762 K. N. odmawia prawa do spadku po rodzicach, nie przyznając im nic więcéj, jak tylko alimenta.

DZIAŁ II.

O ROZWODZIE.

ROZDZIAŁ I.

O rozwodzie u Żydów w ogólności i rozłączeniu co do stołu i łoża.

Małżeństwo może ustać przez śmierć, unieważnienie i rozwód. Kwestję ustania małżeństwa przez śmierć pomijamy, jako nie należącą do naszego przedmiotu. Niepodobna nam było przemilczéć o ustaniu małżeństwa przez unieważnienie, t. j. uznanie za nieważne, ponieważ tylko do rozwiązania małżeństwa ważnego potrzebny jest rozwód.

Małżeństwo jest nieważne, kiedy przy jego zawarciu brakowało jednego z warunków ważności (art. 6—14). Chcąc zrozumieć na czém zależy ważność małżeństwa, należy zdawać sobie dokładnie sprawę z pojęcia małżeństwa. I dla tego to dopiéro po rozpoznaniu w Dziale I pojęcia małżeństwa i warunków jego ważności, możemy w Dziale II przystąpić do Rozwodu, jako właściwego przedmiotu niniejszéj pracy.

Dla systematu powtórzymy tu raz jeszcze, iż małżeństwa żydowskie dzielą się na *nie ważne*, do których ustania potrzebny jest jedynie wyrok sądowy, nieważność

ich orzekający i na małżeństwa *ważne*, których rozwiązanie wymaga koniecznie pewnych form ustalonych, stanowiących akt zwany rozwodem.

Między małżeństwami ważnemi odróżniamy jeszcze: 1. Związki, które zawarte zostały z obrazą tak ważnych interesów społecznych, lub indywidualnych, iż Władza rozłączyć je winna, jak tylko się dowie o ich zawarciu, (przypominamy tu, że małżeństwa u Żydów, jako umowy prywatne, nie podlegały ścisłéj kontroli urzędników stanu cywilnego). 2. Związki, których zawarciu Władza powinna przeszkodzić przed ich skojarzeniem się, lecz których nie ma prawa rozprzęgać, gdy zostaną zawarte bez jéj wiedzy.

Nakoniec ostatnia ta kategorja rozpada się jeszcze na dwie gruppy:

a) Związki, przed których zawarciem, gdyby Władza ostrzegła, że są przeciwne ogólnemu dobru, to przeszłyby do pierwszéj kategorji, t. j. Władza miałaby obowiązek spowodować rozwód, i:

b) Związki, w których Władzy prawo to nie służy, gdyż obrażenie interesów ogólnych przez jéj zawarcie popełnione, zbyt małéj jest wagi, aby z tego powodu rozdzielać związek, który z ducha swego, raczéj nierozerwalnym byćby winien.

Ostatni ten podział nie odpowiada dzisiejszym pojęciom prawnym, a wprowadzony został widocznie dla braku dostatecznéj organizacji państwowéj, która ani w gminowładnéj i do ostateczności zdecentralizowanéj Judei, ani tymbardziéj na rozproszeniu i w pośród prześladowań rozwinąć się nie mogła. Lecz podziału tego uwzględniać nie może samo nawet prawo żydowskie, od chwili, gdy Żydzi stali się obywatelami państw europejskich i na straży praw ich stoją władze rozporzą-

dzające dostatecznemi środkami do przeszkodzenia związkom przeciwnym ogólnemu dobru.

Ostatnia gruppa (*b*) całkowicie nawet pominiętą została w naszym Wykładzie, jako nosząca na sobie ten sam charakter, jaki mają w Chrystjanizmie Rady Ewangeliczne, którym posłuszeństwo nie jest koniecznie wymagane przez kościół, a nieposłuszeństwo nawet za wykroczenie poczytanem być nie może. Należą one raczéj do dziedziny moralności, niż do dziedziny prawa.

Tak więc podział w części traktującéj o ustaniu małżeństwa przyjęty, jest następujący:

1. *Małżeństwa nie ważne (warunki ważności małżeństwa).*

2. *Małżeństwa, które,* jako zawarte z pogwałceniem przepisów Mojżeszowo-Talmudycznych, *przez sąd rozwiedzione być winny.*

3. *Małżeństwa,* w których rozwód następuje *z powodu prawnych przyczyn, powstałych po zawarciu małżeństwa.*

Zastanowimy się teraz nad samą instytucją rozwodu ze stanowiska prawa Mojżeszowego.

Egzegeci chrześcjańscy idąc za ewangelistami: Mateuszem (19, 8) i Markiem (10, 5) uważają, iż Mojżesz pozwolił na rozwód jedynie „dla zatwardziałości serca“ Żydów.

Czy wszakże lepiéj byłoby rozwodu całkowicie zabronić? Już Chrystus robi wyjątek w wypadku cudzołóztwa żony (Mat. 5, 32; 19, 9), a Salvador odpowiadając na zdanie: „co Bóg złączył, tego człowiek niechaj nie rozłącza“ (Mat. 19, 6; Mar. 10, 9), mówi: „To co Bóg złączył, odznacza się porządkiem, pokojem i ogólném szczęściem i nie dla takich też małżeństw ustano-

wiony został rozwód, lecz właśnie dla takich, do których skojarzenia Bóg wcale się nie mięszał..... Prawodawca zamieścił go w swym kodeksie, wyczytawszy jego potrzebę w naturze człowieka".

Lecz w jakich wypadkach Prawo Mojżeszowe dozwalało rozwieść się z żoną? Jedyny tekst Pięcioksięgu, na który w tym razie powołać się możemy, jest następujący:

1. Gdyby pojął kto żonę, a stałby się jéj małżonkiem, a przydałoby się, żeby nie nalazła łaski w oczach jego, przeto że znalazł przy niéj co sprosnego, *tedy jéj napisze list rozwodowy i da w rękę jéj, a puści ją z domu swego.*

2. *Aby wyszła z domu jego;* a gdyby odszedłszy szła za drugiego męża.

3. A mając ją w nienawiści, on mąż drugi, napisałby jéj list rozwodowy i dałby w rękę jéj i puściłby ją z domu swego, albo jeśliby też umarł on mąż drugi, który ją był sobie pojął za żonę.

4. Nie będzie mógł mąż jéj pierwszy, który ją był opuścił, znowu jéj pojąć, aby mu była żoną, gdyż jest splugawioną; albowiem obrzydliwością to jest przed Obliczem Pańskiem. Przetoż nie dopuszczaj grzeszyć ziemi, którą Pan, Bóg twój, dawa tobie w dziedzictwo (5 M. 24, 1—4).

Według takiego brzmienia tekstu, mąż, znalazłszy w żonie coś sprosnego, byłby obowiązany dopełnić wskazanéj w wierszu I formalności i tym sposobem rozłączyć się z żoną. Jednakże już Michaelis, a za nim Saalschütz i Herzfeld, zwracają uwagę, iż tekst powyższy może i powinien być tłomaczony inaczéj, mianowicie zaś, iż w wierszu I i II zdania podkreślone, tłomaczone być

winny nie przez imperativus, lecz przez conjunctivus, a wówczas prawo to brzmieć będzie tak:

1. Gdyby pojął kto żonę, a stałby się jéj małżonkiem, a przydałoby się, żeby nie znalazła łaski w oczach jego, przeto, że znalazł przy niéj co sprosnego i gdyby jéj napisał list rozwodowy i dałby w rękę jéj, a puścił ją z domu swego.

2. A ona gdyby wyszła z domu jego, a odszedłszy szłaby za drugiego męża i t. d.

Drugi ten przekład tekstu o tyle dotyczy form rozwodowych (mianowicie *napisania* i *doręczenia* rozwodowego listu), iż wskazywać się zdaje ich dawność przed Mojżeszową jeszcze i zatwierdzenie ich tylko, lub zaakceptowanie przez prawodawcę, nie zaś ustanowienie ich umyślne. Odcień to delikatny, a jednak wielkiéj wagi, jak przekonamy się późniéj.

O wiele większe jest znaczenie naszéj poprawki ze względu na to, iż według pierwszego przekładu, mąż jest niejako ustanowionym przez prawo, sędzią—czy żona zasługuje na rozwiedzenie się, czy nie, podczas gdy drugi przekład nie wyłącza zgodzenia się żony, mówiąc: (w. 2) „A ona gdyby wyszła z domu jego“. Że *mogła* nie wyjść, znajdujemy na to dowód, chociaż nie zupełnie stanowczy w rozporządzeniu:

„Gdyby też kto miał dwie żony, jednę miłą, a drugą omierzłą“ (5 M. 21, 15). Otóż jeśliby ktoś czuł wstręt do swéj żony, a rozwód zależałby zupełnie od niego, to pocóżby ją miał trzymać? Że nadto i kobiéta miała w pewnych razach prawo domagania się rozwodu, mamy dowody pośrednie z 2 M. 21, 7—11 i 5 M. 21, 14, zkąd przekonywamy się, że sługa kupiona i niewolnica miały prawo w pewnych wypadkach domagać się oswo-

bodzenia; przypuszczać tedy należy, iż żona nie była bardziéj upośledzoną pod tym względem.

Jednakże musiał być rozwód rzeczą niezmiernie rzadką u Żydów, kiedy ustawy, dotyczące téj instytucji, zatarły się w pamięci ogółu tak, iż cytowany tekst biblijny (5 M. 24, 1—4) stał się przedmiotem zaciętych sporów między dwiema najnakomitszemi swego czasu szkołami Szamajego i Hillela, których epoka wypadła tuż przed Nar. Chr. Punktem spornym były wyrazy: „coś sprosnego“ (erwath dabar, nagość jakiejś rzeczy). Według Szamajego, wyrazy te odnosiły się jedynie do złamania wiary małżeńskiéj. Hillel zaś, w orzeczeniach swoich bardzo uwzględniający zwyczaj krajowy i pojmowanie powszechne w wyrażeniu „erwat dabar“, widząc znaczenie: *coś niepodobającego się*, dozwolił mężom dawać rozwód żonie za najbardziéj błahym powodem, chociażby tylko tyle była winną, iż według przysłowiowego wyrażenia, zupę przypaliła. Późniéj też samą kwestję postawili Faryzeusze Chrystusowi, który stanowczo oświadczył się za Szamaim, z tą jednak ważną restrykcją, iż, według słów Chrystusa, Mojżesz pozwolił dawać list rozwodowy z *jakiejkolwiek* przyczyny (Mat. 19, 3. 8), lecz uczynił to jedynie dla zatwardziałości serca Żydów. Tym sposobem widzimy, że Hillela komentowanie było powszechnie uznanem (*). Chociaż, wedle uwagi Michaelisa, rozwód dla powodu błahego, acz

(*) Co zresztą stwierdza między innemi uwaga, zrobiona Chrystusowi przez własnych uczniów jego, nie zadowolonych z takiego ścieśnienia rozwodu: „Jeżeli tak rzeczy stoją między mężczyzną a kobiétą, to lepiéj nie żenić się“. Na co Chrystus odrzekł nieco enigmatycznie: „Nie wszyscy pojmują mowy téj, ale którym jest dano“. (Mat. 19, 10, 11).

dozwolony przez prawo, nie mógł się zgadzać z sumieniem i źle był uważany.

Jedyny wniosek, jaki wyprowadzić można co do rozwodu z ksiąg Starego Testamentu, jest ten: Mąż, przy dozwolonéj poligamji, nie potrzebował aktu rozwodowego. Potrzebowała go żona, dla któréj stanowił on pozwolenie wejścia w powtórne związki. Dla tego téż, w pewnych razach miała ona prawo domagać się sądownie udzielenia jéj rozwodowego listu, tak jak nałożnice miały prawo domagać się prostego uwolnienia, (ponieważ im, jak się zdaje, rozwód potrzebnym nie był).

Jeżeli wszystkie trzy formalności dwukrotnie przez Mojżesza wymienione: napisanie listu, wręczenie go i oddalenie się żony (5 M. 24, 1. 3) były koniecznym rozwodu warunkiem, nie zaś tylko zaznaczonym zwyczajem, a wszelkie mamy prawo mniemać, iż Żydzi je za nakazane uważali, tedy rozwód znajdował jeszcze znakomitą przeszkodę w samym upływie czasu, jakiego było potrzeba dla znalezienia człowieka umiejącego rozwód napisać, zwłaszcza, że człowiek taki, pospolicie lewita lub inny z prawem obeznany, korzystnie wpłynąć mógł na złagodzenie pierwszego uniesienia, daléj w téj okoliczności, iż należało list żonie wręczyć, przyczém zawsze nastąpić mogło porozumienie się małżonków i nakoniec w ostatnim warunku zupełności rozwodu: aby żona opuściła dom męża. Koran wymaga, aby rozwiedziona przebywała u męża jeszcze trzy miesiące, dla przekonania się, czy nie jest w ciąży, a nawet u niego odbyć ma połóg, jeśli okaże się zapłodnioną, otóż z téj okoliczności wnosi Michaelis, iż u Żydów coś podobnego być musiało. Ślad tego pozostał w talmudycznym przepisie dotychczas obowiązującym, aby rozwódka, lub wdowa, nie wprzód szła za mąż, aż w 91

dni po rozłączeniu się z poprzednim mężem i to w razie gdy ciąża nie ma miejsca. W przeciwnym wypadku wolno jéj wstąpić w powtórne związki dopiéro po upływie lat dwóch, od narodzenia się dziecka. Atoli Talmud nie tylko nie wymaga, aby przez ten czas żona mieszkała w domu męża, ale owszem jest temu przeciwny.

Nie znaną nam jest pierwotna forma rozwodowego listu. Wiemy tylko, iż istniał on przez cały czas trwania izraelskiego i judzkiego państwa. Wnosić to możemy z ksiąg proroków (Jezajasz 50, 1; Jerem. 3, 8).

Poligamja w zasadzie przynajmniéj i na dworach królów i możnych panowała wciąż i ojcowie dawali synom żony (Jer. 29, 6; Ezdr. 9, 2; Nech. 10, 30. 31). Z późniejszem powolnem znikaniem poligamji, wzrastał szacunek dla kobiét, dowolność w udzielaniu rozwodów stawała się przedmiotem coraz głębszego namysłu i zastanowienia, gdyż kobiéta nie tak łatwo drugiego męża znajdowała. Z tąd téż ówcześni nauczyciele ludu myśleli o większém utrudnieniu rozwodów. Postanowili, np. czém i na czém ma być List Rozwodowy napisany, że świadkowie winni go podpisać i być przy jego wręczeniu. Jednakże zawsze jeszcze rozwód był dość łatwy. Nauczyciele ludu uznawali za ważny list rozwodowy, sporządzony przed nie żydowskim sądem. Istotność listu rozwodowego zasadza się, jak twierdzili, jedynie na słowach: „Jesteś teraz każdemu do zamążpójścia dozwoloną“. Również mógł on być pisany w każdym języku i wszelkiego rodzaju pismem. Co do zewnętrznéj formy, orzekł Rabi Szymon: „Należy postępować wedle obyczaju miejscowego“. Ztąd widać, że talmudyści uwzględniali czas i zwyczaje krajowe. Gdy jednak, mimo zaprowadzenia już pewnych obostrzeń, roz-

wody zbyt zaczęły się mnożyć, ustanowiono listy rozwodowe *składane*, których sporządzenie trwało dłużéj, aby dać czas do namysłu. Dopiéro w IV w. zaprowadzono skuteczniejsze środki do zmniejszenia liczby rozwodów, szczególniéj przez utrudnienia w pisaniu listów rozwodowych, które wymagały, aby piszący dokładnie znał talmudyczne przepisy.

Tenże sam cel ma z owego czasu datujące prawo, aby nie pierw kobiétę zaślubić, aż ją się zobaczy. Jednakże i wówczas wahano się przyjąć surowe zasady szkoły Szamajego, lubo już Rabi Jochanan starał się tę doktrynę wznowić.

W późniejszych czasach w X, XI i XII stuleciu, gdy kobiétom coraz więcéj praw przyznawano, starali się nauczyciele ludu, zwłaszcza we Francji rozwody bardziéj jeszcze utrudnić. Postanowili: wiele wierszy list rozwodowy zawierać winien, jak pargamin ma być oberznięty, w jakim kierunku kobiéta przyjmując list rozwodowy rękę winna trzymać i t. p.

Rabi Gerszon w XI stuleciu wyrzekł klątwę na tych którzy rozwiodą żonę bez jéj zezwolenia. Podobnież R. Józef Karo w XVI stuleciu (w dziele swém, p. t.: Szulchan Aruch ks. Eben Haezer) przepisał mnóstwo ograniczeń. W tymże czasie powstało mniemanie, iż mężowi nie należy dozwolić własnoręcznie pisać list rozwodowy i ograniczenie to przyjął R. Moses Iserls, żyjący w XVI stuleciu w Krakowie, w swoich dodatkach do wspomnionego Szulchan Aruch. Jakkolwiek ścieśnienie to sprzeciwia się Mojżeszowemu: „tedy napisze list rozwodowy“, jednak było ono bardzo odpowiednie, bo tym sposobem odebrano łatwo unoszącemu się i popędliwemu mężowi, możność wypędzenia żony w pierwszym zapale.

Tak zwolna, w chwalebnym celu utrudnienia rozwodu przez utrudnienie procedury, wprowadzili do niéj Rabini mnóstwo ceremonji, tak, że regulamin rozwodowy, znajdujący się na końcu Szulchan Aruch, zawiera do 250 formalności z których w każdym oddzielnym wypadku przeszło 220 winno być zachowanych. Formy te poznamy bliżéj, rozpatrując dzisiejsze prawo rozwodowe u Żydów.

Obecnie pozostaje nam jeszcze do rozstrzygnięcia kwestja: *czy żona mogła mężowi dać list rozwodowy od siebie.* Pozwolimy sobie w téj materji przytoczyć słowa Salvadora: „Prawo nie wzbrania kobiécie wyraźnie inicjatywy w rozwodzie. Zachowuje ono pod tym względem wymowne milczenie. Jakoż kobiéta otrzymując przy rozwodzie zapis małżeński od swego męża, mogłaby zapragnąć zabrać go sobie, zabrać z sobą swoje dzieci, jako nie tracące praw do spadku, mogłaby zapalić straszliwą nienawiść między rywalami; nakoniec obdarzoną będąc daleko większą wrażliwością, dla najlżejszego powodu mogłaby uciekać się do tego środka. Nie ma wątpliwości, że postępowanie mężów rzymskich było bardzo naganne i że chęć używania wolności długo ścieśnionéj, spowodowała ten smutny popęd, lecz cóż nastąpiło gdy wbrew prawu Romulusa i XII tablic, kobiéty zostały same upoważnione do żądania repudium? „Wkrótce żadna nie zarumieniła się z tego powodu, mówi Seneka, wkrótce nie liczyły już lat swych liczbą konsulatów, lecz liczbą mężów; szły za mąż aby się rozwodzić, a rozwodziły się aby do nowych biedz zaślubin“.

Nie tak rzecz się miała u kobiét greckich, którym prawo udzieliło wprawdzie to pozwolenie, lecz mądrość sędziów umiała je miarkować.

To co działo się w Rzymie, omal że nie powtórzyło się w Judei: Salomea, siostra Heroda, usiłująca naśladować damy rzymskie, wytłomaczyła na swoją korzyść milczenie prawa i sama posłała list rozwodowy Kostobarowi, małżonkowi swemu, rządzcy Idumei, (co jak zauważył Flavius, przeciwne jest prawu Żydów, Ant. 15, 7. 10). Przykład ten naśladowało kilka innych kobiét dystyngowanych, lecz ogólna wzgarda, jaką je obrzucono, powstrzymała postępy złego".

Jeżeli prawo hebrejskie nie zdaje się dozwalać kobiécie rozwodu bezpośredniego, dozwala jéj wszakże używać pośrednictwa starszych dla spełnienia wszystkich warunków umowy. Jeżeli małżonek, pomimo kilku napomnień, nie czynił zadość swym obowiązkom, wyprowadzono wniosek, że już żony nie kocha i rozwodzi ją de facto, naówczas odchodziła wolna, jak gdyby list rozwodowy był jéj dany istotnie. Wypływa to z zasady, cytowanéj już: „Kiedy mężczyzna poślubiwszy swą młodą służącę, względem któréj postępowano wedle prawa córek, zaślubia inną żonę, nie powinien zaniedbywać w niczém pierwszéj, inaczéj odchodzi ona swobodnie z jego domu, zabierając swój zapis małżeński".

Mówiąc o *Rozwodach*, nie podobna pominąć: **Rozłączenia co do stołu i łoża.** Kwestja ta w jurysprudencji talmudycznéj traktowaną jest w ogóle zbyt pobieżnie i niedokładnie. Saalschütz w swojem Mosaisches Recht, podobnie jak Buchholz w Familie, Salvador w Institutions de Möise i Herzfeld, całkowicie ją pomijają. Fassel (§ 92, str. 55), uważa, iż: „uderzającem jest, że prawo talmudyczne nic o rozłączeniu co do stołu i łoża nie wie, a gdziekolwiek użyty jest wyraz *rozłączenie*, tam należy pod nim rozumieć całkowity rozwód". Zaś na str. 60, § 102 mówi: „Rozłączenie co do stołu i łoża

mogliby małżonkowie przedsięwziąć sami". Przeciwko temu zdaniu oświadczył się Duschak, gdy mówi: (str. 66), „Nawet zobopólna odpowiednia umowa, chociażby zawarta po nastąpionym związku małżeńskim, dotycząca rozłączenia co do łoża, nie znosi jak się zdaje, obowiązku pełnienia powinności małżeńskiéj, ponieważ układy tego rodzaju, jako przeciwne naturze stosunków małżeńskich, zawsze za nieważne uważane być winny. Pechman str. 336 i Dolliner (*) str. 237, uważają umowę taką, zawartą po nastąpionym związku małżeńskim, za ważną, bo wszak małżonkom służy również prawo za wzajemnem zezwoleniem przedsięwziąć rozłączenie co do stołu i łoża. Lecz słusznie występuje przeciw temu Nippel, t. I, str. 402, że rozłączenie takie może nastąpić tylko za zezwoleniem sądu, po uskutecznieniu form prawem przepisanych. Gdy wszakże, według prawa żydowskiego nie ma rozłączenia co do stołu i łoża, więc zgodnie z naturą rzeczy, wspomniana umowa miejsca mieć nie może. *Jeżeli jednak mąż przysięgnie za zezwoleniem swéj żony wstrzymać się od obcowania, to przysięga ta ważną jest przez 7 dni*, a w razie upartego trwania przy niéj przez czas dłuższy, należy go zmusić do udzielenia rozwodu i wypłacenia zapisu małżeńskiego, gdy zaś odprzysięgnie się obcowania bez jéj zezwolenia, to przysięga całkowicie jest nieważną". W tym więc ustępie Duschak raz wyraża wątpliwość co do ważności umowy, dotyczącéj wstrzymania się od stosunków naturalnych, następnie mieszając zdania prawników chrześcjańskich z orzeczeniami prawa żydowskiego, przyznaje słuszność Nipplowi, który

---

(*) Ueber die Auflösbarkeit der Ehe.

mówi, że separacja nastąpić może za zezwoleniem sądu i daléj zapewnia, że układ co do wstrzemięzliwości według Talmudu *całkiem* jest wzbroniony, a wkrótce potém zaprzecza sobie i ogranicza trwanie jego do tygodnia. Daléj, na str. 72 powtarza, iż w Judaizmie separacji nie ma, a na str. 86 (§ 39) przyznaje, iż „Talmud pozwala żonie nie rozwodzić się z mężem i nieopuszczać go mimo że zachorował na trąd, pod warunkiem, aby widywała się z nim tylko w obecności świadków“.

Dla lepszego zrozumienia skąd pochodzi milczenie lub zakłopotanie przywiedzionych przez nas autorów, zacytujemy tu jeszcze słowa Prof. Grassla (*). „W prawie hebrejskim, mówi ten autor, nie ma separacji; znanym jest tylko rozwód. Przyczynę tego łatwo pojąć. W południowym klimacie separacja byłaby nader niebezpieczną dla obyczajów kobiét, nie dając im możności zaspokojenia potężnych w tym klimacie instynktów naturalnych, na drodze zgodnéj z moralnością i prawem“. Należy zwrócić uwagę, iż przez prawo hebrajskie, rozumie tu Grassl prawo biblijne czyli Mojżeszowe, które i z tego jeszcze względu nie potrzebowało wprowadzać instytucji rozłączenia co do stołu i łoża, iż właściwy rozwód nie znajdował w niém przeszkód takich, jakie mu stawiają dzisiejsze prawodawstwa, a nadto jeszcze, przy poligamji, dozwolonéj mężczyznie, separacja przyniosłaby jedynie kobiécie uszczerbek. Tak więc, Duschak i Fassel mają słuszność, stosując twierdzenie swe do kodeksu Mojżeszowego. Lecz z czasem okoliczności

---

(*) Das besondere Eherecht der Juden in Oesterreich, etc. Ignatz Grassl. Wien, 1848, Rozdział V, str. 194.

się zmieniły. Poligamja zniesioną została najprzód w obyczajach, a późniéj przez prawo, rozwód coraz bardziéj bywał utrudniany, stosunki małżeńskie w pośród nowych warunków życia zmieniły się i skomplikowały, tak, iż talmudyści znaleźli się w konieczności, w pewnych wyjątkowych wypadkach ustanowić separację. Wypadki te są rzadkie i instytucja rozłączenia nie była opracowaną systematycznie, nie rozwinęła się tym bardziéj, iż Żydzi mają do niéj wstręt pewien, uważając ją za zbyt niedogodną, krępującą i przeciwną naturze. Jednakże przykłady jéj znaleść możemy w art. 56, 65, 66, 67, 73 naszego tekstu. Przyjrzawszy się artykułom tym, dostrzeżemy. iż kodeks talmudyczny zna następujące restrykcje obowiązków małżeńskich: 1) Osobowe, stosujące się do obojga małżonków — mianowicie prawo odmówienia w pewnych razach pełnienia powinności małżeńskiéj. 2) Rzeczowe, zależące na udzieleniu lub odmówieniu mężowi prawa cofnięcia alimentów. Obydwa te ścieśnienia mogą mieć miejsce razem lub oddzielnie.

Przechodząc do kwestji, jak sądy krajowe zapatrywać się winny na sprawy separacyjne, wspomnimy najprzód, iż prawo Austrjackie na mocy Patentu z 1783 roku dozwala na separacją jedynie za wzajemnem zezwoleniem. Dekret z 1786 r. rozszerzył ten zakres, dozwalając wyrzekać separację nawet na żądanie jednéj tylko strony. Nakoniec, wedle dziś obowiązującego w Austrji Prawa Cywilnego, instytucja rozłączenia ustanawia się dla Izraelitów o tyle tylko, o ile usuwając skrupuły religijne, zechcą się do niéj odwoływać. I w takim wypadku § 93 stanowi, iż sprawa o rozłączeniu co do stołu i łoża musi być wnoszoną przed sądy zwyczajne, iż nie zrywa ono małżeństwa, ale tylko uwalnia małżonków od powinności obcowania, nie mogą tedy po nastąpio-

nym rozłączeniu wchodzić w nowe związki, lecz mogą dobrowolnie się pogodzić bez interwencji sądu, a dzieci spłodzone wtedy będą prawemi, podczas gdy obcowanie małżonków po wyrzeczeniu zupełnego rozwodu, lub nieważności małżeństwa, uważa się za nie legalne, a dzieci w takim stosunku spłodzone — za nie prawe.

Zarówno więc, z prawa talmudycznego jak i z austrjackiego, (które z zasady uwzględnia podobnie jak nasze prawo o małżeństwie z 1836 roku przepisy właściwych wyznań), wnosimy, iż sądy nasze wyrzekając w sprawach żydowskich Rozłączenie co do stołu i łoża na dobréj będą drodze.

ROZDZIAŁ II.

Pojęcie rozwodu.

Art.

16. Rozwód jest jednym ze sposobów ustania małżeństwa, w którym mąż wręczając żonie osobiście, lub przez pełnomocnika, list rozwodowy, w obecności sądu i dwóch wiarogodnych świadków, rozwiązuje umowę małżeńską. Rozwód daje każdéj ze stron prawo wejścia w powtórne związki.

17. Rozwód może nastąpić albo na żądanie sądu z przyczyny pogwałcenia przepisów mojżeszowo-talmudycznych przy zawarciu małżeństwa, albo też z przyczyn zaszłych w czasie trwającego małżeństwa.

18. Rozwód nie może nastąpić w przypadkach następujących:

I. Gdy mąż bezzasadnie oskarżył żonę o brak dziewictwa.

II. Gdy kto zgwałcił dziewicę i został zmuszony do zaślubienia jéj.

Art. 16—18.

W artykule 16-m znajdujemy pojęcie rozwodu jako aktu rozwiązującego małżeństwo, a nadto wskazówkę jaki jest właściwie moment rozwodu i na czém akt ten zależy. Czynność wręczenia rozwodowego listu, przypomina czynność wręczenia zaręczynową, a znaczenie ich obudwu, jako objawów wzajemnego zezwolenia obojga małżonków, łatwem jest do pojęcia. Dwaj świadkowie, posiadający przymioty prawem wymagane, potrzebni są jak przy zaręczynach, tak i przy rozwodzie, a nawet świadkowie ci na akcie rozwodowym podpisać się muszą. Obok tego, liczba wszystkich osób obecnych przy rozwodzie, nie licząc małżonków, podobnie jak przy ślubie, nie powinna być niższą niż 10. Wręczenie odbyć się może w obudwu obrzędach osobiście, lub przez pełnomocnictwo. Słowem, że obie instytucje mają wiele cech wspólnych, cech umowy zawartéj podług przepisów talmudycznych, zastosowanéj do obyczajów niemal patryarchalnych i do okoliczności, które częstokroć, wytrącając z rąk Rabinów środki egzekucijne, tak niezbędne do piastowania władzy wykonawczéj, do strzeżenia prawa i moralności publicznéj, nasuwały im sposoby, dziwacznie zrazu się przedstawiające, lecz częstokroć zręcznie zastosowane i — prowadzące do celu. Jednakże w pośród tylu analogij, spotykamy także uderzającą różnicę, na którą, zwolennik reform, Herzfeld słuszny kładzie nacisk, pragnąc zachowania jéj nadal.

Mówiliśmy już, że małżeństwo żydowskie nie jest sakramentem, Kidduszyn i Chuppa nie zawierają w sobie

religijnego momentu, a jeżeli z ostatnią łączą się benedykcje, to nie mają one na celu wzmocnić znaczenie i ważność całego aktu, ale tylko *wlać w nowożeńców przekonanie*, że stosunek małżeński podoba się Bogu, że powinność małżeńska jest powinnością świętą. Lecz jakie znaczenie miałaby ceremonja religijna przy rozwodzie? wszakże zadaniem jéj nie mogłoby być ustalenie przekonania o approbacji bożéj w zerwaniu małżeńskiego związku. I owszem. Dobra była myśl wyłączenia z procedury rozwodowéj wszelkiego religijnego obrzędu:

„Tu, gdzie przez winę jednéj strony, lub obydwóch, najświętsze węzły zostają zerwane, religja opuszcza ręce; głos jéj nie znalazł posłuszeństwa, a sankcję swą zachować winna dla pobożniejszych umysłów; rozwód najuboższy w wyrazy jest odpowiedniejszy i większe czyni wrażenie, niż rozwód najbardziéj namaszczenia pełen“ (*).

Tych słów kilka posłużyły nam do poznania ducha instytucji. Pozostaje nam jeszcze rozebrać, czy potrzebną ona była w czasach Mojżeszowych, a zatém czy słusznie postąpił Mojżesz, sankcjonując ją swojem prawodawstwem, czy potrzebną jest do dziś dnia i nakoniec, czy prawem talmudycznem i zwyczajami ustalone formy zgadzają się: 1-⁰ z Biblją, 2-⁰ z dzisiejszemi warunkami życia Izraelitów.

Niepodobna zgodzić się na to, aby Mojżesz miał pozwolić na rozwód jedynie czyniąc ustępstwo wymaganiom epoki, nie chcąc drażnić zakorzenionych przekonań, jak utrzymuje Michaelis. Nam się przeciwnie wydaje, iż rozwód był właśnie dopuszczony w przewidy-

---

(*) Herzfeld Vorschläge zur Reform etc. § 31.

waniu, iż z czasem umoralniające się obyczaje ludu doprowadzą do monogamji, a tymczasem służyć mógł on jedynie, jako ostatnie asylum dla kobiety, względem któréj mąż przewagi swéj używał w sposób zbyt brutalny, lub któréj pozbawiał słusznych praw małżonki. Jakąż bowiem korzyść mężczyzna mógł mieć z rozwodu w czasach panowania poligamji? Im więcéj osób w domu, tém liczniejsza usługa koło gospodarstwa. Powagą swoją miał prawo utrzymać karność, zawsze nieco chwiejną, wpośród liczniejszego żeńskiego grona, a dla zaspakajania potrzeb fizycznych, mógłby był obrać sobie faworytę, jak to się dotychczas dzieje w Turcji. Groźba rozwodu utrzymywała go w pewnych karbach. Za to po upowszechnieniu się jednożeństwa, jakże nielitościwie byłoby skuwać nierozerwalnym łańcuchem istoty, które mogły mieć tysiączne powody do nienawidzenia się wzajemnie i które, ulegając temu zobopólnemu wstrętowi, mogły były szukać ucieczki w życiu niemoralnem, może nawet w zbrodni!..... O ileż religijniéj jest dozwolić rozłączyć się stadłom, których całe pożycie jest niereligijne, niżli je par force utrzymywać w związku na uszczerbek publicznéj moralności, opinji, a przedewszystkiem wychowania dzieci. Czy wszystkie te na korzyść rozwodu przemawiające motywa i wiele innych, już to ogólnych, już bardziéj specjalnie żydowskich, jak np., iż pewne związki są wzbronione, a jednak ze względu, że ślub mógł się zawrzeć prywatnie, przeto sąd nie był w stanie im przeszkodzić i t. p., czy, powiadam, *wszystkie* te motywa i powody dziś już ustały? nie sądzę. I owszem, zdaniem mojem, rozwód koniecznie utrzymać należy jako instytucję, nadewszystko sprzyjającą małżeństwu, a zwłaszcza jednożeństwu, choćby nawet jako zachęta do zawierania tych

związków, na które niejednemu odważyć się trudno, gdy w razie wyciągnięcia złego losu w téj loterji, nie widzi przed sobą żadnéj ścieżki, żadnego punktu wyjścia.

Wielka liczba formalności przepisanych przez Talmud, a których opuszczenie unieważnialoby rozwód, ma swoje zródło w dążeniu do utrudnienia rozwodów i w najdrobiazgowszem komentowaniu wyrazów tekstu, przełożonych w ten sposób: „Gdy kto pojmie żonę i poślubi ją, a ona nie znajdzie łaski w oczach jego, albowiem ujrzy w niéj coś sromotnego, to niech napisze jéj list rozwodowy i odda go do rąk jéj, aby się oddaliła z jego domu“ (5 M. 24, 1).

Z zacytowanych wyrazów Pisma, Talmud rozwinął następujące korrolarja, które Majmonides zebrał w dziele swojem, pod tytułem: Jad-ha-Chazaka. Podamy je tu wraz z oceną Herzfelda:

1. Że mąż zezwolić musi na rozwód, albowiem napisano jest: „i nie znajdzie łaski w oczach jego“. Dokładnie słowa rzeczone tego nie wyrażają, a i sam Talmud częstokroć rozstrzyga inaczéj, wymieniając mnóstwo przypadków, w których mąż zmuszonym być może do dania żonie rozwodu. Orzeczenie talmudystów: „zmuszają go chłostą, póki nie powie „chcę“ (Arachin 21 a. 6), obok rozporządzenia, iż nawet w takich razach winien przed sądem zeznać, iż nie został do udzielenia rozwodu zmuszony, stanowią razem prawdziwe i spotęgowane wyszydzenie wymaganéj przez talmudystów dobrowolności.

2. Że do rozwodu potrzebne jest pismo, albowiem napisano jest: „to niech napisze“.

3. Że pismo to powinno być umyślnie (לשבה) dla niéj sporządzone, albowiem napisano jest: „to niech napisze *jéj*“.

4. Że pismo to musi do rąk jéj, lub jéj pełnomocnika się dostać, albowiem napisano jest: „i odda go do rąk jéj". (Widocznie słowa Pisma mają tu na celu nie tyle przepisanie obowiązkowéj formalności, ile raczéj ułatwienie późniejszego, ewentualnego wykazania, iż rozwód istotnie dokonanym został, na co należało tém większą zwrócić uwagę, iż rozwód był aktem prywatnym).

5. Że pismo powinno być tak zredagowane, aby dawało poznać, iż mąż *uwalnia* żonę, nie zaś od niéj uwolnienie bierze, albowiem napisane jest: „i niech ją odeszle" (jakkolwiek obojętną okaże się dla nas ta stylistyczna różnica, to jednak słowa Biblji wcale nie miały na celu różnicy téj uwydatnić wyrazy: „i odeszle ją ze swego domu" są bezwątpienia dodane bez celu (*).

(*) Kwestję tę rozbieraliśmy już i właściwe jéj znaczenie staraliśmy się wykazać. Tu zwrócimy uwagę, że wyrazy „i ma ją odesłać" zbyteczne może w tym przekładzie Biblji, mają swoje logiczne, a przynajmniéj stylowe znaczenie w przekładzie wyżéj (str. 101) podanym, gdzie zmienią się na „..... a gdy ona poszedłszy z jego domu, stanie się żoną drugiego". Stanowią one tu logiczne przejście między jedném małżeństwem a drugiem, a wykładając to na wzór twórców Halachy, moglibyśmy zawnioskować, iż wskazują one wolę prawodawcy, aby rozwiązanie jednego związku i zawarcie drugiego nie następowały po sobie bezpośrednio. Jeszcze naturalniejszą będzie taka egzegeza, że gdy kobiéta, rozwiódłszy się z mężem, pozostaje w jego domu, dowód to, iż pogodzenie się ich jest jeszcze możliwe i mało przypuszczalném jest, aby ona wyszła za drugiego męża, a jednak przy pierwszym mieszkała. Dopiéro wydalenie się jéj, a następnie zamążpójście doprowadzają konsekwentnie prawodawcę do wypadku powtórnego jéj rozwodu, lub owdowienia i t. d. Lub nakoniec chcąc już do dna wyczerpać tę materję, przypuścić można, iż prawodawca nakazał, aby po rozwodzie kobiéta nie przebywała u męża, z czém nawet zgadzać się zdają 2 M. 21, 11 i 5 M. 21, 14. (Przyp. Aut.)

6. Że po napisaniu listu nic więcéj nie pozostaje do zrobienia, jak oddać go, albowiem, napisano jest: „niech napisze . . . . i odda“.

7. Że mąż winien żonie oddać rozwód *jako taki*, nie zaś pod pozorem, iż to jest pismo innéj treści.

8. Że on, lub pełnomocnik jego, winien list rozwodowy dać, nie zaś ona go wziąć, albowiem napisano jest: „niech odda“. (Według naszych pojęć, myśl ta tak mało zgodną jest z Bibliją, jak mało przypuszczalnem jest, aby Biblija chciała pod tym względem procedurę ograniczać).

9. Że winien go dać w obec świadków, i wreszcie

10. Że list rozwodowy małżonków całkowicie rozłącza, tak, iż mąż żadnéj władzy nad żoną nie zachowuje.

Wszystko inne co przy rozwodzie jest wymagane, lub ustalone zwyczajem, uważa Majmonides za zdania Soferim (pisarzy i to, jak się zdaje, pobiblijnych). Jednakże Lechem-miszne znajduje, iż do wyliczenia tego należy jeszcze dodać dwa przepisy, które za biblijne uważa:

1) Aby list nie był pisany przez głuchoniemego, idjotę, dziecię, niewolnika lub bałwochwalcę (akum, dosłownie czciciela gwiazd i planet עובד כוכבים ומזלות) i

2) Aby odbierająca list nie była idjotką, dziecięciem i t. p., albowiem napisano jest: „niech ją odeszle“, taka zaś mogłaby powrócić, choćby ją nawet mąż odesłał; lecz ponieważ Majmonides mylić się nie mógł, przeto Lechem-Miszne upatruje (w prawdzie w sposób nieco naciągany) I-szy z dwóch tych przepisów w III Majmonidesa, II-gi zaś w siódmym. „Cóż tedy Biblija mówi istotnie w kwestji rozwodów? pyta Herzfeld, Nic; mu-

simy bowiem uznać za słuszne zapatrywanie się Michaelisa na powołany ustęp biblijny". Jednakże, lubo talmudyści mylić się mogą w pojmowaniu rzeczonego wersetu, to przyznać musimy, że pomyłka ta ma za sobą powagę wieków biblijnych i pobiblijnych, co w kwestji formy legitymuje ją dostatecznie, przynajmniéj o ile dopilnowanie téj formy powierzone jest ograniczonemi środkami rozporządzającéj władzy wykonawczéj rabinów.

Zazdrośni o całość tradycji, na któréj opierała się owa władza, a któréj powagę osłabić mógł każdy zrobiony w niéj wyłom, musieli oni na jéj zasadach rozwinąć procedurę rozwodową, którą, dla dania małżonkom czasu do namysłu i pojednania się z sobą, zrobili niezmiernie długą, skomplikowaną i żmudną.

Lecz od czasu, gdy Żydzi podlegać zaczęli władzy na odmiennych opartéj podstawach, można przyjąć, że rozwód wyrzeczony przez Sąd krajowy, podług zasad prawa Mojżeszowo-Talmudycznego, tak samo rozwiązuje małżeństwo, jak rozwód rabiniczny, z warunkiem, aby formalności rozwodowe odbyły się według rytuału przepisanego prawem talmudyczném.

Istota listu rozwodowego w dzisiejszéj jego formie, polega na wyrazach: „Masz być odtąd dozwoloną każdemu". Inne formalności, mające na celu dokładne zapewnienie się o poprzednim dojrzałym namyśle strony, bywają w niektórych wypadkach usunięte.

Tak np., kiedy ktoś jest prowadzony na miejsce egzekucji, lub będąc niebezpiecznie chory, wybierając się w podróż na morze, albo z karawaną, powie: „Napiszcie list rozwodowy mojéj żonie", to piszą go i oddają, bo choć nie powiedział wyraźnie aby oddać, lecz domyślać

się należy, iż taka była jego intencja (*). Jeżeli jednak ktoś w zwykłych okolicznościach tak niedokładnie się odezwie, uważaném to bywa za żart. Kiedy świadkowie zapytają męża: „czy mamy twéj żonie list rozwodowy napisać“, a on odpowie: „napiszcie“, to list będzie nie ważny, ponieważ inicjatywa wyjść była powinna od męża.

Do sporządzenia rozwodowego listu nie są konieczne obecność męża, ani obecność żony, ani pokwitowanie jéj (co do zapisu małżeńskiego), wielu uważa nawet, iż niemożność męża wypłacenia żonie zapisu nie stanowi przeszkody do ważności rozwodu.

Kiedy kto list rozwodowy dla swéj żony odda posłańcowi, to ma prawo, zanim list ten dojdzie rąk żony, odwołać go, wyjąwszy w wypadku, kiedy żona wysłała pełnomocnika do przyjęcia rozwodu (**). Lecz zarówno upoważnienie udzielone przez żonę jak i przyjęcie listu rozwodowego, musi dokonać się w obecności dwóch świadków. Gdy kto list rozwodowy sporządził i do wręczenia go oddał, lecz zanim wręczenie nastąpiło — umarł, to wręczenie jest nie ważne, wyjąwszy gdy już sporządzając go był w śmiertelnéj chorobie. Odwołanie listu rozwodowego może nastąpić nie tylko słowem, ale i czynem, jeśli kto np. po wręczeniu listu rozwodowego pełnomocnikowi, miał z żoną stosunki płciowe.

(*) Takie rozwody zowią się warunkowemi, gdyż jeśli prowadzony na śmierć zostanie nagle ułaskawiony, jeśli chory wyzdrowieje, lub wybierający się w drogę wróci, to rozwód traci swą moc, wyjąwszy, gdy w tym ostatnim wypadku żona korzystając z rozwodu wyjdzie za mąż. Małżeństwo jéj z pierwszym mężem uważa się wtedy za rozwiązane.

(**) Fassel utrzymuje, iż do wręczenia rozwodu tylko jedna, którakolwiek, ze stron może działać przez pełnomocnika.

Dawniéj wolno było mężowi odwołać w jakimkolwiek sądzie posłany przez pełnomocnika rozwód. Późniéj jednak, aby uniknąć nieładu, uznano takie tylko odwołanie za ważne, które zostało zrobione w tym samym sądzie, w którym sporządzony został list. Podobnież dawniéj wolno było kobiecie list rozw. zachować u siebie. Obecnie jest ona obowiązaną złożyć go w tym sądzie, w obec którego list ten odebrała, a to z obawy, aby nie zaginął.

Pr. o mał. z 1836 roku w Rozdziale I nie dopuszcza rozwodu w małżeństwach katolickich, wychodząc z zasady nierozerwalności związku małżeńskiego.

W Rozdziale II art. 117 stanowi, iż przyczyny rozwodu wyznawców religji wschodniéj, wyszczególnione są w ustawach kościoła Greko-Rossyjskiego.

W Rozdziale III art. 124 odseła sprawy rozwodowe między Unitami do tychże samych ustaw.

Rozdział IV art. 145 — 172 traktuje o rozwiązaniu małżeństwa przez rozwód u osób wyznania Augsburgskiego i Reformowanego.

Rozdział V, traktujący o małżeństwie osób należących do wyznań nieobjętych poprzedniemi Rozdziałami, w art. 179 odsyła małżeństwa starozakonnych, *co do wszystkich szczegółów*, do przepisów ich religji, a w 189 stanowi, iż rozwód będzie na żądanie stron wyrzeczony, o ile, podług tychże przepisów, jest dozwolony.

W roku 1837 Komis. Rząd. Spraw. zakomunikowała Sądom „Wyciąg z prawa o Rozwodach“ przez Komitet Star. w d. 28 Grudnia (9 Stycznia) 1836,7 roku sporządzony.

Wyciąg ten składa się z 8-miu przepisów, z których pierwszy zbyt ogółowy, pozostawia rozstrzygnięcie kwestji jedynie indywidualnemu przekonaniu sędziów, nie zaś

duchowi prawa. Według tego przepisu Trybunały i Sąd Appelacyjny kierują się zasadą: aby mąż nie dawał żonie rozwodu, bez powodów tak ważnych, iżby w oczach bogobojnego człowieka za słuszne uznanemi być mogły. Pojęcia o bogobojności są bardzo rozmaite i prawo nie powinno rozsądzenia kwestji tak ważnéj, jak rozwód, gdzie chodzi o los całéj rodziny, zostawiać indywidualnemu zapatrywaniu się sędziów: najbogobojniejszy nawet człowiek potrzebuje pewnego kryterjum do ocenienia, jakie powody prawo uznaje za ważne.

Nr 2-gi stawia żądanie, iżby mąż przy zawieraniu aktu małżeńskiego, nierezerwował sobie w duchu i myśli swojéj wypadku rozwodu. Przepis ten jako odnoszący się do dziedziny czysto wewnętrznéj człowieka, nie może w praktyce być zastosowanym.

Nr 3-ci oddaje kwestje sporne pod rozstrzygnięcie Rabina w assystencji dwóch duchownych. Nr ten jest w sprzeczności z art. 189 pr. o małż. z roku 1836, który oddaje rozpoznanie spraw tego rodzaju Trybunałom Cywilnym.

Następne 5 numerów, określając główniejsze powody, jakie żona mieć mogła do żądania z mężem rozwodu, w bardzo ogólnych zarysach, pozostawiają wyrokowanie Rabinowi i dwóm duchownym. Nakoniec Komitet, uznając sam niedostateczność tych przepisów, odsyła pragnących dokładniéj obeznać się z Prawem Rozwodowem do Księgi Eben-haezer, traktującéj o Małżeństwie i Rozwodach.

Art. 18. Artykuł ten opiera się na 5 M. 22. 13—21, oraz 5 M. 22, 28. 29. Co się tyczy pierwszego ustępu, słuszną robi uwagę Michaelis, że w sprawie takiéj powodami byli rodzice, którym zięć, albo odesłał córkę obciążoną ha-

niebnym wyrzutem, pragnąc jéj się pozbyć (co zarazem służyćby mogło za dowód, że przy rozwodzie musiały być wymagane jakieś słuszne przyczyny, inaczéj bowiem mąż nie uciekałby się do środka mogącego pociągnąć skutki wprost przeciwne jego życzeniom), albo téż oszkalował ją przed obcymi i o tém dowiedzieli się rodzice.

Na uwagę zasługują motywa prawodawcy. Nie idzie mu o to, że mąż został podstępnie oszukany, ale raczéj, że ona rozszerzyła hańbę w Izraelu i w domu swego ojca płodziła nierząd (w. 21), a gdy podejrzenia męża były nie słuszne, widzimy, iż karane było spotwarzenie dziewicy izraelskiéj.

Tak więc, Mojżesz cenił godność i dobre imię kobiéty, któréj straży powierzoną była „świętość wybranego ludu“.

Co do drugiego ustępu, porównawszy 5 M. 22, 28, 29 i 2 M. 22, 15. 6 zdaje się oczywistém, iż prawodawca położył nacisk na różnicę między uwiedzeniem, po którém małżeństwo nie jest koniecznem, a zgwałceniem, po którém małżeństwo nastąpić musi i trwać ma na zawsze. W obu tych wypadkach prawodawca zapewnił egzystencję kobiécie, która zniesławiona, mimo oczyszczenia przed sądem, pozostawiającego zawsze jakąś plamę, nie łatwo znaleśćby mogła drugiego małżonka.

Pismo nie wspomina, czy w wypadku zgwałcenia małżeństwo może nie mieć miejsca, jeśli strona powodowa na to się nie zgadza. Rabini rozstrzygają kwestję tę przecząco, jednakże pismo wyraźnie uwzględnia tę okoliczność w 2 M. 22, 16, podczas gdy w 5 M. 22, 28. 29. wyraża się bezwzględnie „poślubić ma“. Podobnież zachodzi wątpliwość, czy w obu wypadkach wymienionych w art. 18, może nastąpić rozwód na żądanie lub za zezwoleniem żony? Niektórzy talmudyści i na to dają

odpowiedź twierdzącą, jednakże i w tym razie nie opartą na Biblji. Owszem, celem prawodawcy było, kobietę taką osłonić od prześladowań męża, który przez samą nienawiść, lub obrażoną dumę, mógłby brutalstwem zmuszać ją do żądania rozwodu.

Zakończymy uwagą, iż w razie, gdy mężczyzna zostawał ze zgwałconą w stosunkach pokrewieństwa, i w ogóle, gdy małżeństwo między nimi zawarte, sprzeciwiałoby się prawu Mojżeszowemu, lub choćby talmudycznemu, to nie mogło ono mieć miejsca, tylko gwałcący ulegał (oprócz wspomnionéj w 5 M. 22, 29) karze, jaka naznaczona była na wchodzących w tego rodzaju zakazane związki. W rozklasyfikowanie kar tych nie wdajemy się, gdyż to przechodzi zakres naszego przedmiotu.

ROZDZIAŁ III.

Rozwód na żądanie sądu z przyczyny pogwałcenia przepisów Mojżeszowo - talmudycznych przy zawarciu małżeństwa.

Art.

19. Nie wolno zaślubiać wstępnych i zstępnych wszelkich stopni w linji prostéj.

20. W linji pobocznéj zabronione jest zaślubienie krewnych oraz ich wstępnych i zstępnych do trzeciego stopnia.

21. Zabronione jest także małżeństwo z macochą, teściową, bratową własną, lub wstępnych, wujenką, stryjenką, ciotką, oraz z wstępnemi i zstępnemi żony.

22. Nie wolno zaślubiać powtórnie pierwszéj żony, jeżeli ta, otrzymawszy rozwód, weszła w inny związek i w drugiem małżeństwie owdowiała, lub rozwiodła się.

Uwaga. Pożycie bezślubne nie pociąga za sobą tego skutku, dla tego téż, jeżeli mężczyzna żył bezślubnie

z kobiétą, która późniéj poślubiwszy innego mężczyznę, rozwiodła się z nim, lub owdowiała, wtedy wolno mu będzie z nią wejść w związek małżeński. Stosuje się to i do męża, który rozwiódłszy się z żoną, żyje z nią potém bezślubnie.

Art.

23. Żonie, któréj mąż zmarł bezpotomnie, zostawiając braci, nie wolno wejść w związek małżeński z kim innym, jak z którymkolwiek bratem nieboszczyka, gdyby jednak żaden z braci nie chciał jéj poślubić, wówczas najstarszy z nich powinien dać jéj rozwód, zwany chałyca, upoważniający ją do zawarcia małżeństwa z innym.

24. Nie wolno Kohenowi wchodzić w związek małżeński z wdową, rozwódką, chałałą i soną.

Uwaga 1-sza. Kohenami nazywamy męzkich potomków Kohena syna Arona, którzy mają wyłączny przywiléj udzielania ludowi w dni świąteczne błogosławieństw połączonych z odpowiednią modlitwą.

Uwaga 2-ga. Nie wszyscy jednakowe podają znaczenie wyrazu chałała (skażona). Jedni utrzymują, że córka Kohena spłodzona z prozelitką jest chałałą. Chałałą nazywają także dziecię Kohena, którego żona niemoralnie się prowadziła, daléj dziecię spłodzone z inowiercy i izraelitki ślubnie, lub bezślubnie. Chałałą była kobiéta,

która przeszła z innego wyznania na żydowskie. Inni uważają za chałałę wyzwoloną z niewoli, tudzież każdą kobiétę, która wbrew prawu wyszła za Kohena, jak również potomstwo z małżeństwa tego zrodzone.

Uwaga 3-cia. I wyraz Sona (nierządnica) nie był określony dokładnie. Według jednych, była to kobiéta publiczna. Według R. Eleazara, kobiéta stawała się soną, przez jednorazowy stosunek cielesny z dwoma mężczyznami bezżennymi, z których żadnego potém nie zaślubia. Zdaniem R. Jehudy, soną jest każda kobiéta, uznana za niepłodną. Soną również nazywają kobietę, będącą w stosunku płciowym z mężczyzną, którego jéj poślubić nie wolno.

Art.

25. Jeżeli kobiéta została zatrzymaną chociażby parę dni tylko w niewoli przez inowiercę, żądającego za nią wykupu, albo téż jeżeli przebywała dłuższy przeciąg czasu w więzieniu z powodu podejrzenia o przestępstwo, pociągające za sobą karę śmierci, to Kohenowi nie wolno wchodzić z nią w związek małżeński, a nawet, gdyby niewola, lub uwięzienie miało miejsce po zawarciu związku, to powinien jéj udzielić rozwód.

26. Jeżeli kobiéta była więzioną za długi, to nie stanowi przeszkody do zawarcia z nią małżeństwa.

Art.

27. Nie można wchodzić w następne związki małżeńskie, dopóki poprzedzające małżeństwo rozwiązane nie jest.

28. Jeżeli mąż, pomimo trwającego związku, wejdzie w powtórne śluby, wówczas powinien drugą żonę rozwieść, jednak za zezwoleniem pierwszéj, mąż może jéj dać rozwód, zatrzymując drugą.

29. Nie wolno kobiécie wchodzić w związek małżeński z mężczyzną, który świadczył o śmierci jéj męża.

30. Kobiéta nie może zawierać nowego małżeństwa, jak po upływie dziewięćdziesięciu jeden dni od rozwiązania poprzedniego małżeństwa. Gdyby jednak takowe małżeństwo zostało zawarte, sąd winien je zmusić do rozwodu, co wszakże nie przeszkadza powtórnemu wejściu w związek po 91 dniach od czasu nastąpionego rozwodu.

31. Nie wolno wchodzić w związek małżeński z kobiétą brzemienną lub karmiącą przed upływem dwudziestu czterech miesięcy od urodzenia dziecka.

Art. 19—31.

Art. 19, 20, 21. Ustawy dotyczące małżeństw między krewnymi, należą do najzawilszych w prawie Mojżeszowo-Talmudyczném. Sama zasada przyjęta przez nas w art. 19 i 21 liczenia pokrewieństwa na stopnie, nieznaną jest ani w prawie małżeńskiem biblijném, ani w talmudyczném (*). Jak w jedném tak i w drugiém wyszczególnione są wyraźnie wszystkie związki zabronione z powodu pokrewieństwa, co nie dozwala wyprowadzać żadnych analogij dla związków między krewnymi w stopniach odpowiednich, lecz nie wymienionych wyraźnie.

Związki te znajdujemy w Pięcioksiągu wyliczone w następujących tekstach:

3 M. 18, 6—18; 20, 11, 12. 14. 17. 19. 21; 5 M. 27, 20, 22. 23. Czytając wspomnione teksty, spotykamy w nich dziwne pomięszanie przestępstw przeciw wstydowi i przystojności z kazirodztwem właściwem.

W ogóle jednak, wszystkie te przepisy odnoszą się jedynie do krewnych wstępnych i zstępnych w prostéj i bocznéj linji 1-go i 2-go stopnia, do linij bocznych 1-go

---

(*) Bardzo logicznie wyprowadzona w Choszen-Miszpot numeracja i nomenklatura stopni pokrewieństwa dotycze przedewszystkiem spadków. Tam można było nazywać ogólnie: *krewny*, wstępny, zstępny, boczny tego a tego stopnia, ponieważ stopnie te stosują się analogicznie do wszystkich spokrewnionych w tych stopniach.

i 2-go stopnia i do powinowatych 1-go i 2-go stopnia— i to wszakże nie bez wyjątków, mianowicie co do drugich stopni. Tak więc nie są wzbronione małżeństwa: 1) z córką brata, lub siostry; 2) z wdową po synu brata lub siostry; 3) z wdową po wuju (bracie matki) i 4) z siostrą zmarłéj żony.

Do małżeństw wzbronionych biblijnie dodaje Talmud mnóstwo rozgałęzień dla wstępnych i zstępnych, których wyliczenie samo graniczy ze śmiesznością.

Rozgałęzienia te wszakże dadzą się przedstawić ogólnie w formie, jaką przedstawiają nam art. 19, 20, 21, wszelako z wspomnionemi powyżéj czterema wyjątkami. Pomijając rozszczególnienie tych rozgałęzień, które podają w całéj obszerności niemieccy autorowie (*), wspomnimy tu, iż według prawa rabinicznego, pokrewieństwo naturalne przeszkadza do związków małżeńskich zarówno jak i prawe, daléj, że powinowactwo podobnie jak w prawie kanonicznem zależy nie na zawarciu związku małżeńskiego, ale na fizycznem spełnieniu małżeństwa. W tém jednak prawo talmudyczne różne jest od kanonicznego, że uznaje również i powinowactwo wynikające ze stosunków nieprawych, ale za to nie uznaje powinowactwa wynikłego z samych tylko zaręczyn (Kiduszyn) czyli tak zwanéj quasi affinitas.

Dodać tu jeszcze winniśmy, że małżeństwa z krewnemi i powinowatemi dzielą się: 1) na nieważne, których już Mojżesz zakazał, według innych należą tu te tylko, za które biblja naznacza karę śmierci lub exterminacji; 2) na takie które sąd winien rozwieść; 3) których za-

(*) Duschak, str. 23, § 10. Saalschütz, str. 783 Anmerkung 1019.

warciu stawiać winien opór, lecz gdyby bez jego wiedzy zostały zawarte, to rozwodzić ich nie ma prawa. Te ostatnie należą do stopni dalszych niż wymienione art. 20 i 21.

Wiadomo, że biblijne zakazy małżeństw kazirodczych stały się podstawą prawa kanonicznego, mahometańskiego i wszystkich prawodawstw europejskich. Lecz jaka była przyczyna tych zakazów? Co skłoniło Mojżesza do zabronienia małżeństw między osobami z natury już usposobionemi do wzajemnéj życzliwości?

Według jednych byłoby to staranie, aby rodziny krzyżowały się z sobą, a nie wyosabniały, co z jednéj strony byłoby przeciwne łączności całego rodu ludzkiego, lub całego państwa, z drugiéj zaś doprowadzićby mogło pewne rodziny skrzętne, a płodne do potęgi szkodliwéj demokratycznym zasadom żydowskiego społeczeństwa. Na to odpowiada Michaelis, iż odłączenie Żydów od reszty ludzkości, przeprowadzone przez prawodawcę, rozdzielenie ich na wyraźnie odosobnione szczepy i domy, a nadto niektóre instytucje, dążące do zachowania majątków w jednéj rodzinie, są dowodem, iż nie ta była myśl prawodawcy. A zresztą rodziny daleko szybcéj i silniéj wzmagają się w potęgę liczebną, w bogactwa i wpływy, mogące stać się szkodliwemi dla ogółu, przez szczęśliwe związki z innemi bogatemi domami, niż przez zamknięcie się w samych sobie. Według innych, byłby to rzymski respectus parentelae. Na to znowu Michaelis, a za nim Duschak dowodzą, iż samo te pojęcie jest wyłączną własnością Rzymian. Zresztą wolno jest zrzec się praw do owego respectus, co nawet w zwykłém życiu nie jest nadzwyczajném, gdy np. syn lub brataniec staje się zwierzchnikiem ojca lub stryja. I nakoniec, respectus parentelae niknie już jako przeszkoda w mał-

żeństwie między bratem a siostrą, a nawet sprzyjałby temu małżeństwu.

Kabbaliści upatrują powód zakazu w *misterium praegnationis*. Aben-Ezra w swém ascetyczném zapatrywaniu się dochodzi tak daleko, iż mówi: małżeństwo jako takie jest niedopuszczalne, gdyż zbyt jest zwierzęcéj natury. Jednakże zostało ono ustanowione jako ustępstwo, które wszelako między krewnymi dopuszczone być nie powinno (*). Buchholtz, trzymając się wyrażenia Biblji tłómaczy, iż związki między bliskimi sobie, byłyby znieważeniem własnéj świętości, jako obrazu bożego. Według Filona, cierpiałaby na nich piękność uczucia wstydu, a Saadias Gaon używa mocniejszego jeszcze wyrażenia, mówiąc, iż byłyby one protegowaniem nierządu. Myśl tę rozwija Michaelis, kreśląc jaskrawy, a bardzo prawdopodobny obraz społeczeństwa, w któremby rodzeństwo mogło wchodzić bezkarnie w stosunki płciowe, mając nadzieję, iż późniéj pokryje hańbę małżeństwem, w któremby ojciec (przy dozwolonéj poligamji zwłaszcza), biorąc córkę za żonę, czynił ją naturalną rywalką jéj własnéj matki, w którem syn uwiedziony przez matkę, przedwcześnie traciłby i cześć dla kobiéty i zdrowie, a zarazem bez skrupułu, hańbiłby łoże rodzonego ojca. Celibat, wyuzdanie, emulacja w występku i wreszcie wyniszczenie przez syfilis aż do rdzenia, oto straszne skutki, dla których polemizujący z Michaelisem Saalschütz, powiększenie kar za uwiedzenie w pośród rodziny uważa za dostateczną tamę. My raczéj

(*) Die Ehe ist an und für sich unzulässig als thierischer Natur; sie sei eine Accomodation welche auf nahe Anverwandten nicht anzuwenden.

zgadzamy się na zdanie, iż aby tak okropnych skutków uniknąć, zaledwo dostateczném jest wpojenie od najwcześniejszego dzieciństwa, iż kazirodztwo i sodomja ze wszystkiego najbardziéj zohydza przed Bogiem.

Saalschütz za główną przyczynę stawia *horror naturalis*, a gdy Michaelis odwołuje się do tylu narodów (Ateńczycy, Lacedemończycy, Egipcjanie, Persowie, Amerykańscy autochtoni), nie czujących wcale owego horror naturalis i chętnie łączących się w rodzeństwie, Saalschütz nie bez pewnéj zręczności zarzuca, iż mordowanie się wzajemne, dzieciobójstwo, tortury, wzbudzają w nas równie wstręt i obrzydzenie, a jednak były narody i liczne, które do tyla wyzuły się z poczucia ludzkości, iż popełniały wszystkie te występki, uważając je sobie za cnotę.

Czyliż więc ostatecznie można w człowieku horror naturalis przypuścić, czy nie?

Naszém zdaniem, uczucie to rozwija się jedynie w skutek wychowania. Są ludzie, którzy czują niepokonany wstręt na widok żaby. Lecz jestże to wrodzone? Gdyby dziecię zawczasu oswajać z tym widokiem, zapewne nie pomyślałoby nawet o jego nie estetyczności. Podobnież nikt nie czułby żadnego horror na myśl o zbliżeniu się płciowem, choćby z najbliższą krewną, jeśliby krewna ta była z dala od niego wychowaną, a przynajmniéj tak, iżby on o tém pokrewieństwie nie wiedział. Natura nie odezwałaby się tu wcale, tak jak nawzajem, dwoje dzieci zupełnie sobie obcych, lecz wychowanych razem, mniéjby czuły pociągu płciowego do siebie niżeli do innych.

Ze stanowiska biblijnego możnaby tu jeszcze z Michaelisem zarzucić, iż Stwórca uczynił Ewę najbliższą krewnę Adama „krwią z krwi, kością z kości i ciałem

z ciała jego“ i dał mu ją za żonę, a horror naturalis nie objawił się z protestacją.

Jednakże medycyna zdaje się przychylać do zdania, iż dzieci zrodzone z małżeństw między krewnymi, są słabsze umysłem lub ciałem (*). Może dla tego ów pierwotnie (według tradycji przynajmniéj), olbrzymi ród ludzki skarlał, łącząc się z potrzeby, bez względu na pokrewieństwa.

Wiadomo, iż natura w płodach swych umieszcza pewien instynkt, ostrzegający o tém co szkodliwe, tu zatém ów horror miałby swoje źródło. Lecz z drugiéj strony, Grecy byli ideałem moralnego i fizycznego zdrowia, mimo praktykowania owych związków.

Jakkolwiekbądź, nie będąc w stanie zaprzeczyć stanowczo szkodliwości takowych, a zatém pośrednio i *naturalnego wstrętu*, z drugiéj zaś strony, uznając całą ważność powodów przytoczonych przez Michaelisa, musimy zgodzić się z Majmonidesem, według którego przepisy Mojżeszowe opierały się na podstawach etycznych (More 3, 29, Bet Samuel 15. 11), ze względu zaś na skutki swe były pozytywno racjonalnéj natury. (Abot Roz. VI).

Art. 182 Pr. o małżeństwie z 1836 roku zabrania Żydom zawierać małżeństwa z krewnymi i powinowatymi linji wstępnéj i zstępnéj, a w linji pobocznéj z braćmi i siostrami rodzonemi i przyrodniemi; art. zaś 184 stanowi, iż Żydzi obowiązani są zachować przepisy swych

(*) Ten sam rezultat przywiózł między innemi Prof. Paploński, ze swojéj wycieczki dla poznania słynniejszych w Europie Instytutów Głuchoniemych i Ociemniałych. W ogóle zdaje się, iż organa słuchu u dzieci ze związków tego rodzaju dotknięte są najbardziéj.

wyznań, chociażby ograniczające do stopni dalszych niż wymienione w art. 182.

Art. 22. Przepis w tym artykule zawarty, jest powtórzeniem cytowanych już wierszy Pisma (5 M. 24. 1—4). Mówiąc o instytucji rozwodu, zastanawialiśmy się nad owemi czterema wierszami obszerniéj i wskazaliśmy różnicę w ich pojmowaniu, oświadczając się za zdaniem Michaelisa, Herzfelda i Saalschütza, którzy uważają trzy pierwsze wiersze za *protasis*, czwarty zaś za *apodosis*, za zdanie główne. Gdy wszakże tradycyjne pojmowanie tych wierszy przez długie wieki było inne, przeto uznając niższość ostatniego, przyjęliśmy je wszakże za obowiązujące. Wszelako, którykolwiek z obu tych wykładów jest prawdziwym, niemniéj, ostatecznym rezultatem każdego z nich jest: że gdy kobiétę rozwiedzioną pojmie inny mężczyzna i również się z nią rozwiedzie lub umrze, to pierwszemu mężowi poślubiać jéj nie wolno, „albowiem stała się nieczystą“.

Pomimochodem zwracamy uwagę na ostatnie wyrazy, z których podobnie jak z 3 M. 21, 14, oraz Ezech 44, 22 (do porównania 3 M. 22, 7), ośmielamy się wnosić, iż prawodawca w zasadzie nie sprzyjał powtórnemu małżeństwu rozwiedzionéj lub wdowy, jakkolwiek wyraźnie zabronić go nie mógł, zwłaszcza przy panującéj w kraju poligamji i niezbyt utrudnionych rozwodach.

Powody prawa o powtórném zaślubieniu téj saméj żony, łatwo odgadnąć. Najprzód zapobiegało ono zbyt pośpiesznym rozwodom, gdyż małżonek musiał obawiać się, aby rozwiedziona wyszedłszy drugi raz za mąż, nie przecięła wszelkiéj możności pojednania się. Powtóre, prawodawca zabezpieczał honor, a może i życie drugiego małżonka, gdy pierwszy, żałując nierozważnego kroku, starałby się odzyskać u byłéj swéj małżonki dawne

prawa, nakłonić ją do rozłączenia się z drugim mężem, a w razie oporu ze strony ostatniego może nawet pozbyć go się.

Malowniczy i poetyczny Salvador podaje przy téj sposobności posępny obraz strasznego rozkiełznania wszelkich uczuć wstydu u kobiét rzymskich, które biegły od zaślubin do rozwodu, od rozwodu do zaślubin, a lata swoje nie liczbą konsulów, tylko liczbą mężów oznaczały.

Po trzecie, prawo powyższe opiekuje się jeszcze kobiétą, którą mąż mógłby oddać komu za umówioną kwotę na czas jakiś w małżeństwo, potém znowu samemu ją poślubić i . . . . tak daléj.

Art. 23. Obszerniejsze rozwinięcie prawa tego znajdujemy w 5 M. 25, 5—10. Jest ono w widocznéj kontradykcji z przepisem zawartym w 3 M. 20, 21, (tudzież 3 M. 18, 16), według którego nie wolno zaślubiać wdowy po zmarłym bracie. Musiały tedy zachodzić ważne powody, skłaniające prawodawcę do zrobienia wyjątku od ostatniego przepisu, na wypadek bezdzietności zmarłego. Przyczyną najpierw, wpadającą w oczy, jest sama dawność zwyczajowego małżeństwa z owdowiałą, a bezdzietną bratową, o którem czytamy już w 1 M. 38—6—26, jako o obowiązującém od dawna. Istniało ono nie u samych tylko Izraelitów, ale było szeroko rozpowszechnione u wielu ludów Wschodu, jak u Indjan, Persów, Czerkiesów, Tatarów, jak również w Abisynji, Syam, Pegu, Afganistanie i innych, a celem jego podobnie, jak u Hebrajczyków, było zapobieżenie wygasaniu rodzin i ich odrośli.

U ludów wschodnich powszechném było pragnienie przechowania swego imienia w jak najdłuższe czasy. Wielożeństwo nawet w znacznéj części tém należy tło-

maczyć (ze względu na częstą pośród Azjatek bezpłodność). Pragnienie to objawiało się i w dawnéj Polsce, gdzie wielu żeniło się jedynie dla podtrzymania rodzinnego nazwiska i herbu, a nad trumną ostatniego z rodu odprawiano, szczególne, jakimś rozpacznym nawet charakterem napiętnowane żałobne ceremonje.

U Żydów pragnienie potomstwa ma jeszcze tę potężną rację, że dzieci obowiązane są odmawiać po zmarłych rodzicach przepisaną modlitwę Kadysz zwaną i każdemu naczelnikowi rodziny mocno chodziło o to, aby po nim miał kto takowe nabożeństwo odprawiać. Nadto jeszcze, do ksiąg genealogicznych zapisywano tych tylko, którzy mieli potomstwo, otóż pewny syn, zrodzony z małżeństwa pozostałego brata z bratową, stawał się spadkobiercą imienia i majątku zmarłego i uważany był za jego rzeczywistego potomka.

Widzimy tedy, iż Mojżesz nie bez słuszności zachował zwyczaj takowego małżeństwa, będący wyrażeniem narodowéj dążności żydów: przechowania swego rodu, dążności tak szczęśliwie wpływać mogącéj na rozwój liczebny, a więc i na bogactwo Hebrajczyków. Nie można tu pominąć jeszcze jednéj okoliczności, jaką miał na względzie prawodawca. Wiadomo, iż ulubioną jego ideą było przechowanie dóbr gruntowych w tém samém plemieniu, a nawet, o ile to jest możebne, w téj saméj rodzinie (*). Tak więc, zapewniając gasnącéj rodzinie

---

(*) Dowód tego widzimy między innemi w historji córek Zelophahada z pokolenia Manasessa, którym, jako nie mającym braci, a zatém dziedziczkom ziem swego ojca, zabronił Mojżesz wchodzić w związki małżeńskie z mężami innych pokoleń, aby ziemie ich ojca pozostały przy plemieniu Menasse, 4 M. 26, 33; 1—8; 36, 1—13 Josue 16, 3.

potomstwo, zapewniał jéj zarazem posiadanie majątku, który inaczéj byłby przeszedł w inne choćby pokrewne ręce.

Nie będziemy zastanawiać się nad mnóstwem talmudycznych przepisów, dotyczących takowego małżeństwa, zwanego pospolicie małżeństwem lewiratowém lub wprost lewiratém (po hebrajsku Iibum), od wyrazu łacińskiego levir (brat męża, szwagier), nie będziemy rozbierać mnóstwa kwestij kazuistycznych, których charakter poznać można już z zapytania, postawionego Chrystusowi przez Saduceuszów (*), (Mat. 22, 24; Marek 12, 19; Łuk. 20, 28), a przejdziemy do sposobu uwolnienia się od lewiratowego małżeństwa, za pomocą obrzędu zwanego *chalycą* czyli *uroczystością trzewikową*.

Do czasów Mojżesza, obowiązek poślubienia wdowy po bezdzietnie zmarłym bracie, był przestrzegany daleko surowiéj, jak tego dowodzi powołany już tekst 1 M. 38, 6—26, jednak z uwagi, że przymus w spełnieniu tego obowiązku, mógł pociągnąć w niektórych razach złe następstwa, prawodawca złagodził go naprzód wyrazem: „gdy bracia żyją obok siebie“ (5 M. 25; 5), które to wyrażenie odnieść można zarówno do miejsca (według Herzfelda i Saalschütza), jak i do czasu (podług Talmudu), a nadto jeszcze ustanowił ceremonję zdjęcia trzewika (5 M. 25, 9).

Jakie właściwie było znaczenie tego szczególnego obrządku, objaśnia nas o tém księga Ruth, która lubo należąca do Hagjografów, jednak w prawie zwyczajowem zasługuje na wiarę.

(*) Rozbiera je obszernie Saalschütz, str. 754, kap. 104, a zwłaszcza Duschak, §§ 45—50.

Czytamy w niéj (4, 7): „I było tak zdawna w Izraelu. Przy sprzedaży lub zamianie, lub dla stwierdzenia czegokolwiek, jeden zdejmował trzewik i oddawał go drugiemu i to stanowiło świadectwo w Izraelu“. Ze zdejmowania trzewika przy sprzedaży, wyprowadzają powszechnie wniosek, że trzewik był symbolem nabywania własności, użytkowania i używania. Oddanie trzewika oznaczało zrzeczenie się tego prawa. Michaelis dodaje tu następującą uwagę. W Egipcie, mający przystąpić do odprawienia modłów przed ołtarzem Izydy, winni byli stawić się tak jak wyszli z ręki natury, któréj Izys była wyobrażeniem, t. j. nago. I dla tego téż zawsze przed modłami rozzuwali się. I tu więc spotykamy obówie jako emblemat własności.

Z okazji szyderczego przydomku *bosy* (5 M. 25, 10), wnosi Michaelis, iż dostawać go musieli wszyscy bankruci i marnotrawcy, którzy sprzedając w bramach miasta swe posiadłości, pozbywali się zarazem trzewików, oddawanych dla ulegalizowania sprzedaży. Dokument szczególnego rodzaju.

Że w tym razie wdowa ściągała szwagrowi trzewik, nie zaś on jéj go oddawał, domyśla się Saalschütz, iż musiało to być pewnego rodzaju obostrzeniem wzgardliwéj uroczystości. Co się tycze plucia—w oblicze szwagra, czy przed obliczem jego, kwestja jest nierozstrzygnięta. Jednakże, humanitarny duch całego prawodawstwa, raczéj tę ostatnią interpretację przypuszczać każe.

Z czasem niknąć zaczęły powody, które skłoniły Mojżesza do ustanowienia lewiratu obowiązkowego. Pragnienie potomstwa wśród nieszczęść i prześladowań osłabło, a moralność w pośród ludu przykładającego się najwięcéj do studjowania Zakonu, stała się wybredniejszą.

Abba Saul, np., powiada: iż kto swą bezdzietną bratowę, dla jéj wdzięków, bogactw, lub innych nie religijnych pobudek zaślubi, popełnia kazirodztwo. Ogólnie przypuszczano, iż dawniejsi zawierali związki lewiratowe w pobożnéj intencji wzbudzenia umarłemu potomstwa, że zaś późniejsi tém się poszczycić nie mogli, przeto zbawienniéj dla nich będzie całkowicie się wyrzec lewiratowego małżeństwa. (Bechorot, 1, 7). Po ukończeniu Miszny, znowu podniesiono tę kwestję. W Judei zdania były podzielone. Jedni radzili zachować lewiraty, inni przekładali Chałycę (uroczystość zdjęcia trzewika). W Persji przeważało zapatrywanie się biblijne. Hałacha (prawo uznane) chwieje się między temi zdaniami; jednakże w końcu przemogło mniemanie, iż jeśli zamiary przeciwne dobrym obyczajom skłaniające lewira do zawarcia obowiązkowego małżeństwa, są udowodnione, można go zmusić do ich zaniechania. Jakoż w Hiszpanij i między Germano-Frankami powszechnie zaniechano małżeństwa, zatrzymując jedynie chałycę, a zwyczaj ten tak dalece się upowszechnił, iż Duschak, jako kurjosum, nawet przytacza postąpienie R. Gabryela Kohn, który w 1842 roku poślubił Lewirowi owdowiałą bratowę. Zachodzą jednak wypadki, gdzie chałyca jest niemożliwą, mianowicie zaś, gdy Lewir, lub jego bratowa są głuchoniemi lub ograniczonego umysłu, tak, iż nie podobna im wytłomaczyć właściwego znaczenia téj ceremonji.

W takim razie, małżeństwo jest konieczne, (lecz o ileż tyrańskie dla strony nie podległéj tym ułomnościom). Widzimy tu powtórzenie przepisu co do rozwodów zwyczajnych, które również w wypadkach takich miejsca mieć nie mogą. Znajdujemy tu wprawdzie pewne złagodzenie przepisu na korzyść mężczyzny. Gdy bowiem

żona dotkniętą jest od urodzenia głuchotą lub idjotyzmem, mąż może dać jéj rozwód. Lecz gdy mężczyzna w tym wypadku się znajduje, rozwodu od niego nie podobna wymagać. Wypływa to z owych 10-ciu wniosków Majmonidesa, na mocy których, mąż winien *chcieć* dać rozwód; nie można zaś zaufać woli człowieka z niedołężnym umysłem.

Art. 24, 25, 26. Kohenom (kapłanom) i Lewitom powierzone były: służba około świątyni, odprawianie modłów i ofiar, sądzenie ludu. Mojżesz pragnąc tę kastę otoczyć aureolą świętości, zabronił jéj łączyć się z kobiétami skalanemi choćby najmniéjszą skazą. I tak, np., nie wolno im było poślubić wdów (wyjąwszy wdowy po Lewitach, Ezech. 44, 22) rozwódek, kobiét, których urodzenie lub życie ulegało jakiemukolwiek zarzutowi.

Co Mojżesz mieć mógł przeciw małżeństwom Kohenów z wdowami? Żaden z autorów których mamy pod ręką tego nie wyjaśnia. Jadnakże zastanowimy się nad słowami Biblij wyrzeczonemi przy innéj okoliczności: „Gdy ktoś małżonkę swą rozwiedzie, a ona poszedłszy za drugiego męża owdowieje lub znowu rozwiedzioną zostaje, natenczas pierwszemu mężowi nie wolno jéj poślubić powtórnie, „gdyż już stała się nieczystą“, spostrzeżemy, iż prawodawca nie sprzyjał w ogóle powtórnemu zamążpójściu wdów i rozwiedzionych.

Zakaz poślubienia rozwódki łatwo wyjaśnić tém jeszcze, iż w czasach, gdy sąd nie zawsze był zawiadamiany o nastąpionym rozwodzie, a tym bardziéj o przyczynie onego, łatwo zdarzyćby się mogło, iżby Kohen połączył się z kobiétą rozwiedzioną, z powodu złych obyczajów. Tenże sam powód skłaniał do zabronienia Kohenowi powtórnych związków z żoną swą — rozwiedzioną. I tu bowiem powód rozwodu mógłby być zata-

jonym i Kohen mógłby pogodzić się z kobiétą wątpliwéj moralności.

Do zakazu zawierania małżeństwa z rozwódką, dodali jeszcze Rabini takiż sam zakaz, dotyczący chałycy, t. j. kobiéty rozwiedzionéj przez ceremonję zdjęcia trzewika. Łatwo odgadnąć, że zakaz ten początkiem swoim sięga jeszcze czasów, kiedy małżeństwa lewiratowe były w używaniu i wówczas miał na celu uchronić Kohenów od wchodzenia w związki z kobiétą, już przez kogoś innego odtrąconą, wzgardzoną. Zresztą, kobiéta taka, już jako wdowa, zabroniona była Kohenowi, a rodzaj rozwodu, jaki z lewirem dopełniła, nie dawał jéj prawa do połączenia się z Kohenem.

Nie zatrzymując się nad wskazaniem powodów skłaniających do wzbronienia Kohenom związków z Chałałą i Soną, powodów, mających widocznie zródło swe w dążności do uświęcenia Kohenatu, wspomnimy tylko, iż pojęcia dwóch tych wyrazów, nader różne są u rozmaitych pisarzy, tak, że co jeden nazywa chałałą, u drugiego jest soną i na odwrót. Lecz nas zajmuje nie tyle istotne znaczenie każdego z tych wyrazów po szczególe, jak raczéj ogólne pojęcie, ukrywające się pod każdém z nich — i dla tego obojętném jest dla nas, czy np., prozelitkę nazwiemy chałałą czy soną, dość, że gdyby Kohen zawarł z nią małżeństwo, obowiązany jest dać jéj rozwód.

Art. 25, dotyczący niewoli lub więzienia kryminalnego, które czyniły kobiétę niezdolną do pozostawania w małżeństwie z Kohenem, łatwo objaśnić tém, iż tak w jednym jak w drugim razie, kobiéta mogła uledz zgwałceniu znajdując się pośród przestępców i ludzi złych obyczajów. Nie ma obawy o to w więzieniach cywilnych, za długi, ustanowionych w krajach, gdzie

oświata dość wysoko posuniętą była, aby nie dopuścić tego rodzaju nadużyć. Należy tu zwrócić uwagę, iż oba te prawa dotyczą pobytu Izraelitów wśród obcych. W Palestynie bowiem były więzienia tylko tymczasowe (detencijne) dla przetrzymania badanych lub skazanych na śmierć, (Łuk. 27, 15, 16; Marek 15, 6, 7; Łuk. 23, 17; Marek 27, 39), nie znano zaś więzień jako kary, ani więzień za długi (*).

Dopóki dziedziczny urząd Kohenów miał swoje ważne znaczenie, t. j. dopóki istniała świątynia Jerozolimska, dopóty z zupełną słusznością zachowywano księgi genealogiczne tego szczepu w czystości, wolne od wszelkiéj plamy.

Wszakże kiedy Kohenowie już od 1800 lat pozbawieni są dawnych attrybucij, kiedy nawet nie jest rzeczą pewną, czy istotnie wszyscy pochodzą z owéj uświęconéj rodziny, wszelkie ścieśnienia są już całkowicie nie potrzebne, tymbardziéj, że nawet w czasie, kiedy Kohenowie pełnili religijne obrzędy, ci członkowie, którzy dla jakichkolwiek powodów funkcjonować nie mogli (3 M. 21, 16—23) zwolnieni byli od przytoczonych zakazów. Jeżeli tedy teraz wszyscy funkcjonować nie mogą z powodu utracenia przez Żydów bytu politycznego, to należy każdemu zostawić możność dowolnego wyboru towarzyszki życia (**).

(*) Saalschütz, kap. 55, str. 444, kap. 58, str. 463, kap. 111, str. 860.

(**) A gdyby nawet potrzeba było kapłanów, mówi Herzfeld, to, Bóg potrafi ich sobie tak wynaleść, jak umiał upatrzyć sobie Aarona, bo jak mówi Jezajasz (66, 21). I z pośród nich (pogan) obiorę sobie Lewitów i Kapłanów.

Nakoniec jeżeli nie zechcemy uznać całkowitéj nieważności Kohenatu, należałoby przynajmniéj pozwolić, aby każdy Kohen mógł zrzec się za siebie i swoje potomstwo zaszczytu należenia do téj rodziny i pełnienia przy sposobności obowiązków do niéj przywiązanych, jeśli chce być zwolnionym od zakazów tę rodzinę krępujących.

Art. 27. Mówiąc o małżeństwie wspomnieliśmy, że u starożytnych Izraelitów panowała poligamja, dozwolona wyraźnie prze prawodawcę. Tymczasem art. 27 występuje wprost przeciw téj instytucji. Pozorną tę sprzeczność między późniejszém a dawniejszém prawém, wyjaśni nam krótki historyczny rys wielożeństwa u Izraelitów. Zacznijmy od tradycji, na któréj ukształtowały się późniejsze obyczaje i prawa ludu wybranego. Pierwszy człowiek otrzymał jednę tylko żonę, a okoliczność ta i słowa „mąż połączy się z żoną i stanowić będzie jedno“, każą przypuszczać zasadę monogamji. Pierwszy przykład bigamij, jaki napotykamy w Lamechu (1 M. 4, 19) świadczy tylko o moralnym jego upadku. Od Noego do Jakóba żyli wszyscy patryarchowie w jednożeństwie; Abraham nie mając z żoną potomstwa, wolał raczéj zostawić mienie swe słudze Eliezerowi z Damasku, a nie pomyślał o powtórnem ożenieniu się i dopiéro Sara sama nakłoniła go do stosunku z jéj sługą Hagarą. Wielożeństwo Jakóba wymuszone było podstępem Labana. Mojżesz sam żył w monogamji. I w przepisie o Lewitach przypuszcza prawo monogamję, gdy mówi: „*dziewicę* ze swego ludu ma pojąć za żonę“.

W samém prawie Mojżeszowem znajdujemy jeszcze następujące przeszkody stawione poligamji:

1. Zabronienie kastracji, przez co *a*) nie zmniejszała się liczba mężczyzn zdolnych do małżeństwa i co wa-

żniejsza jeszcze *b*) nie było komu pilnować haremu i cnoty niewieściéj. A chociaż późniéj królowie trzymali rzezańców, tak zwanych sarisim, było to już nadużyciem i zresztą musiano ich sprowadzać z obcych krajów.

2. Rozporządzenie, aby wszystkim nie tylko żonom, ale i nałożnicom czynić powinność małżeńską, tak, aby żadna nie cierpiała kosztém drugiéj (2 M. 21, 8—12).

3. Obcowanie czyniło człowieka nieczystym, co musiało być bardzo niewygodném przy wielkiéj liczbie żon (3 M. 15, 18).

4. Zakaz małżeństwa z dwiema siostrami jednocześnie (3 M. 18, 17, 18; 3. M. 20, 14).

5. Zniesienie przymusu w małżeństwie lewiratowem (5 M. 25, 7—10). Nadto za cudzołoztwo konkubiny nałożył Mojżesz daleko mniejszą karę niż za cudzołoztwo żony „ponieważ nie jest wolną“ (3 M. 19, 20), a nawet w pewnych wypadkach mogła ona, jak widzieliśmy, pana swego opuszczać bez rozwodu (2 M. 21, 7—11); że zaś prawo to nie było tylko martwą literą, dowodzi przykład nałożnicy w Judic. 19, 1. Otóż nie jeden Izraelita wolał wziąć żonę raczéj, niż nałożnicę, choćby dla zabezpieczenia się od możliwych ewentualności. Nakoniec, interesującą uwagę robi Saalschütz, iż wyraz pilegesz (nałożnica) dość często używany w Genezis i innych pismach biblijnych, którebyśmy historycznemi nazwać mogli, nie napotyka się nigdzie w prawodawstwie, mianowicie zaś w 4-ch ostatnich księgach Mojżesza, jak gdyby prawodawca pragnął, aby wyraz ten poszedł w zapomnienie.

Jakoż w istocie, zwolna, jednożeństwo staje się typowem, a jeśli w księdze Sędziów spotykamy Gedeona (8, 30); Jaira (10, 3, 4); Abdona (12, 13, 14); Ebzana

(12, 8, 9), żyjących w poligamji, to jak nie bez słuszności zauważył Duschak byli oni wyjątkami. Liczne, haremy, jakie napotykamy u królów, były przeciwne prawu. U prywatnych były one znacznie rzadsze, a gdy w plemieniu Isachar odznaczającem się bujnością, zapanowało wielożeństwo, Pismo nie zaniedbuje zwrócić na to uwagę (1 Chr. 7, 4). Zresztą liczne znajdujemy przykłady monogamji: Nabal, mąż Sulamitki, Hiob, Tobiasz ojciec i syn etc. W Ecclesiastes, przysłowiach, Pieśni nad pieśniami, Syrachu znajdujemy alluzje do jednożeństwa, a wszak obrazy tam kreślone, czerpane były z życia ludu.

Za czasów niewoli babilońskiéj i drugiéj świątyni, wielożeństwo bardziéj się upowszechniło między Izraelitami. Dowód tego znajdujemy między innemi w Józefie Flawiuszu, który mówi: „panuje u nas dawny obyczaj, iż jeden mąż ma jednocześnie żon kilka“. W czasach tworzenia się Talmudu, które zarazem były epoką prześladowania i politycznego upadku, widzimy w ogóle większą skłonność do ascetyzmu raczéj niż do wielożeństwa. Już za czasów Chrystusa, Esseńczykowie wprowadzili celibat, a późniejsi Rabini uwolnili całkowicie od obowiązku żenienia się ludzi, wyłącznie poświęconych nauce. Mylnie więc wnosi Duchak z tąd, iż w Talmudzie częstokroć poligamiczne kwestje rozstrzygane bywają, że poligamja była wówczas powszechną. Talmudyści lubili często dla ćwiczenia umysłu roztrząsać wypadki *możliwe*, ponieważ zaś poligamja zniesioną nie była, przeto i orzeczenia ich zastosowanie *znaleśćby mogły*. Że jednak już wówczas pojęcia żydów dalekie były od wielożeństwa, dowodzi następujące zdarzenie. Syn Rabi Jehudy Hanasego (w II wieku po Chr.), zgodnie z ówczesnym zwyczajem, opuścił młodą małżonkę, uda-

jąc się na naukę do jednéj z akademji. Gdy wrócił, już żona się zestarzała i stała się niezdolną do rodzenia. Wtedy rzekł R. Jehuda: „Jeśli jéj dam rozwód, powiedzą ludzie: „napróżno nieboga tak długo czekała“. Jeżeli zaś wezmę drugą żonę, powiedzą znowu: „jedna jest jego żoną, a druga metresą“. Gdzie tak uwzględniają opinję publiczną, tam się ona zdawna przeciw poligamji oświadczyć musiała. Jakoż Fassel (Grundlehre, etc. § 35) wykazuje, iż ani jeden z nauczycieli Talmudu nie miał dwóch żon jednocześnie. Późniejsze wypadki: całkowite rozproszenie i nieustające prześladowania, tym mniéj wielożeństwu sprzyjać mogły, jakkolwiek pojawiło się ono w Hiszpanji w czasach pomyślniejszych dla rozwoju Żydów, a nawet uzyskało sankcję prawną w rozporządzeniu króla Teobalda, dozwalającem Żydom mieć tyle żon, ile ich utrzymać są w stanie. Przypuszczać należy, iż nie bez wpływu na obyczaje tameczne, był przykład Maurów, (mówiąc o Maurach, przypominamy, iż Mahometowi Żydzi głównie za złe mieli wielką liczbę jego żon). Za to w pośród Germano-Frankow, Żydzi prawie wyłącznie żyli w jednożeństwie, aż nakoniec, w r. 1040 Rabi Gerszon „Światło wygnania“ na Synodzie w Moguncji obłożył klątwą wielożeństwo, a inny Synod klątwę tę zatwierdził, dozwalając na wyjątek od niéj tylko w pewnych szczególnych wypadkach, objętych art. 79.

I z tych dwóch faktów Duschak mylny wyprowadza wniosek dowodząc, iż poligamja musiała się mocno rozkrzewić, kiedy przeciw niéj aż tak energicznych używano środków. Gdyby istotnie poligamja była wówczas upowszechnioną, to człowiek tak rozumny jak R. Gerszon, nie szedłby przeciw prądowi, nie mając punktu oparcia w doktrynie Mojżesza, ale owszem, idąc za przy-

kładem tego wielkiego reformatora pozostawiłby rzeczy in statu quo. Zgodniejsi z prawdą są: Frankel (Grundlinien, str. XI, Anmerkung I) i Buchholtz (Familie, str. 65), według których Chajrym (klątwa) R. Gerszona była jedynie *usankcjonowaniem* panującego obyczaju i usunięciem kamienia obrazy dla Chrześcjan.

Zakończymy uwagą Buchholtza, która służyć będzie za korrolarjum temu historycznemu przebiegowi. Monogamja jeśli jest narzuconą przez prawo, jest szkodliwą, jak tego dowiódł Rzym, gdzie jednożeństwo pociągnęło za sobą konkubinat późniéj ulegalizowany, a ten z kolei doprowadził do rozwiązłego celibatu, jak tego dowodzą dzisiejsze społeczeństwa, w których poligamja panuje w najszkodliwszéj swéj formie. U Izraelitów przeciwnie, prawa akceptując wielożeństwo jako konieczność chwili, przysposobiły jednak obyczaje ludu do przyjęcia monogamji, którą tedy nie prawo ale moralność powszechna stworzyła.

Art. 28. Mówiąc o ślubach, wspomnieliśmy, iż można je zawierać bez czyjegokolwiek pośrednictwa, gdy nadto zapowiedzi nie należą do formalności przepisanych rytuałem rabinicznym, zatém biganja mogłaby łatwiéj tu mieć miejsce niż w wyznaniach chrześcjanskich. Że zaś nie jest ona przeciwną prawu Mojżeszowemu, przeto powtórnego małżeństwa za życia pierwszéj żony zawartego, nie można było uznać za nieważne i poprzestać musiano na rozporządzeniu przywiedzionem w art. 28.

Pr. o małż. z 1836 r., w artykule 25 stanowi: iż mąż jednę tylko żonę, a żona jednego tylko męża jednocześnie mieć może. K. K. Gł. i Pop. w art. 1047 i 1051 przepisuje surowe kary za wielożeństwo.

Art. 29. Gdy żona za życia męża swego wejdzie w powtórne związki, wtedy następuje przymusowy roz-

wód obu małżeństw, żona traci prawo do zapisów małżeńskich w jednym i drugim związku poczynionych, a dzieci z drugiego związku zrodzone uważają się za mamzerów (str. 95). Ze względu na wszystkie te skutki, Talmud przypuszcza, iż kobiéta będzie bardzo osróżną przy powtórném zaślubieniu, w razie gdyby o mężu nie było żadnych wieści, lub gdyby było domniemanie, iż umarł. Dla tego téż sąd poprzestaje na zeznaniu jednego tylko świadka o śmierci męża i zezwala kobiécie na powtórne związki. Inaczéj rzecz się ma, gdy mąż żąda takowego pozwolenia. Wtedy wymagany jest dowód całkowity, to jest zeznanie dwóch świadków. Talmud skrzętnie rozbiera jakie mają być w tym razie zeznania, aby świadectwo było ważne. Gdy jednak ogłoszenie za zmarłego należy do sądów krajowych, które sprawy nieobecnych rozstrzygają wedle praw obowiązujących, my więc jedynie, aby uspokoić skrupuły sumienia Izraelitów co do tego punktu, zacytujemy słowa Herzfelda: „niepodobna sądów dzisiejszych posądzać o lekkomyślne wyrzeczenie czyjejś śmierci“.

Powiedzieliśmy, iż dla kobiéty wystarcza zeznanie jednego świadka do uzyskania pozwolenia na małżeństwo. Świadek ten nie koniecznie nawet ma posiadać prawem wymagane przymioty. Może nim być dziecko, jeśli zeznanie jego zrobione jest w sposób naiwny, może nim być człowiek źle uważany ze stanowiska rabinicznego lub biblijnego (Rabinisch, biblisch berüchtigter), a nawet poganin. Nie ważne jednak jest świadectwo: 1) matki męża; 2) jéj córki; 3) drugiéj żony, jeśli mąż żył w bigamji; 4) bratowéj męża, jeśli ten był jéj lewirem i 5) pasierbicy, ponieważ nieprzyjazne usposobienie tych kobiét względem żony jest znane. Jednakże, gdyby nawet dwóch świadków zeznało o śmierci męża, co stanowi

już dowód wystarczający i upoważnia żonę do zawarcia powtórnego związku choćby zeznanie było pozasądowe, to i wtedy winna dla ostróżności wymagać, aby w sądzie miało miejsce zeznanie powtórne, bo wówczas dopiéro zeznanie obu świadków zyskuje ważność całkowitą i już cofniętém być nie może. A gdy na zasadzie takowego sąd rozwiąże pierwsze małżeństwo i żona wejdzie w powtórne, to choćby pierwszy mąż powrócił, dla żony nie pociąga to żadnych złych skutków i tylko pierwsze małżeństwo uważa się za nieistniejące.

Takie to ustawy pociągnęły za sobą przepis zawarty w art. 29, który uchyla się wtedy tylko, gdy świadek w czasie złożenia zeznań był żonaty i gdy żona jego pod ową chwilę była zdrowa. Wtedy bowiem upada podejrzenie, iż mógł świadczyć o śmierci męża jedynie dla zaślubienia żony.

Analogiczne poniekąd z art. 29 są następujące zakazy:

1. Jeżeli kto podżegał małżonków do rozwodu, to w razie nastąpionego rozwodu lub śmierci męża nie wolno mu żony poślubić.

2. Jeżeli żona zrobiła votum czystości i małżonkowie udawali się do uczonego talmudysty aby votum to rozwiązał, czego on uczynić nie chciał, to w razie nastąpienia z téj przyczyny rozwodu, nie wolno uczonemu rozwiedzionéj poślubić.

3. Gdy ktoś zeznaje, iż męża zabił, to jakkolwiek zeznanie jego wystarcza aby upoważnić żonę do wejścia w powtórne śluby, jednakże zeznającemu poślubić jéj nie wolno.

Uwaga. Takie zeznanie nie pociąga za sobą podług talmudu dla zeznającego żadnych skutków karnych, a to z zasady: iż nikt sam siebie oskarżać nie może.

4. Nakoniec, współwinny cudzołóztwa nie może poślubić rozwiedzionéj za ten występek. W pierwszych trzech z tych wypadków małżeństwo jest zabronione wprawdzie, jednakże gdy zostało zawarte, sąd rozwiązywać go nie ma prawa. Ostatni rozebrany jest szczegółowiéj w art. 37.

Art. 30. Głównym celem tego przepisu jest zapobieżenie, aby kobiéta brzemienną będąc z jednego związku, nie zawierała nowych związków, co byłoby z wielu względów szkodliwe. Najprzód ucierpiećby mógł na tém płód sam, następnie wyrodzićby się mogły wątpliwości, czy dziecię pochodzi z pierwszego czy z drugiego małżeństwa, nadto jeszcze zawieranie małżeństwa z kobiétą brzemienną sprzeciwiałoby się moralności talmudycznéj, ze względu, że główny cel małżeństwa—płodzenie dzieci, byłby zaraz w początkach chybiony. Nie należy téż spuszczać z uwagi przystojności publicznéj, którą Talmud zawsze uwzględnia, a któréj obrazą byłoby bezpośrednie przechodzenie kobiéty od jednego małżeństwa do drugiego.

Dla tego téż przepis co do terminu 91-dniowego jest bezwarunkowy, obowiązuje on wtedy nawet, kiedy kobiéta przed upływem trzech miesięcy od śmierci męża poroniła, albo téż kiedy uznaną jest bezpłodność męża lub żony, albo kiedy mąż wyjechał dawno już w daleką podróż i dopiéro świadkowie przynoszą wiadomość o śmierci męża (*). Nadto jeszcze, gdyby kobiéta żyła z kimś bezślubnie, to i wtedy jeszcze winna wstrzymać się przez trzy miesiące z wejściem w związki małżeńskie z kim innym.

(*) W tym ostatnim razie, za dzień śmierci męża przyjmuje się dzień ogłoszenia wyroku uznającego go za zmarłego.

Zachodzi tu jeszcze wątpliwość, czy po rozwodzie chałycy należy wstrzymać się przez trzy miesiące z wejściem w związki małżeńskie.

Powszechnie przyjmują, iż tam, gdzie małżeństwa lewiratowe nie wyszły jeszcze z użycia, należy termin ten dotrzymać, gdzie zaś stale wprowadzoną jest chałyca, tam 92 dni rachować zwykli, włącznie od dnia śmierci męża. Termin trzechmiesięczny tak liczyć należy, aby między dniem unieważnienia małżeństwa, rozwodu lub śmierci męża, a dniem nowych zaślubin, upłynęło najmniéj 90 dni, nie rachując dnia ustania małżeństwa i ślubu.

Wyjątek od tego prawa, stanowi jedynie wypadek, gdy rozwiedzeni małżonkowie pragną się pojednać i powtórnie z sobą połączyć. W tym wypadku, termin trzymiesięczny nie jest wymagany.

Art. 68 Prawa o małż. z 1836 r. zabrania kobiétom, które w poprzednich zostawały związkach, wchodzić w nowe związki, przed upływem 10-ciu miesięcy od ustania poprzednich.

Art. 31. Matka, karmiąca dziecię, gdyby weszła w związki małżeńskie, to: 1) mogłaby dziecię swe zaniedbywać; 2) pokarm jéj ucierpiałby w razie zajścia w ciążę. Dla tego téż Talmud ustanowił termin 24-ro-miesięczny od narodzenia się dziecka, jako zwykły przeciąg czasu, przez który dawne matki izraelskie karmiły swe dzieci.

Przepisowi temu ulegają zarówno kobiéty karmiące zamężne, jak i nie zamężne. Dla zapobieżenia, aby kobiety przedwcześnie nie odsadzały od piersi swych dzieci, celem prędszego zamążpójścia, ustanowiono aby termin 24-ro-miesięczny obowiązywał wtedy nawet, gdy kobiéta przed jego upływem dziecię swe od piersi od-

sadzi, lub mamkę do niego przyjmie. Prawo to jednakże ulega następującym wyjątkom:

1. Gdy dziecię przed upływem 24-ch miesięcy umrze lub nieżywe się urodzi.

2. Gdy osoba brzemienna lub karmiąca jest niezamężna, a pragnący się z nią ożenić, uznaje siebie za ojca dziecięcia.

3. Gdy wdowa lub rozwódka, jeszcze przed ustaniem poprzedniego małżeństwa, przyjęła do siebie mamkę, nie mogąc sama karmić.

4. Gdy nawet będąc w możności sama karmić, nigdy tego nie robiła i jeszcze na trzy miesiące przed ustaniem poprzedniego małżeństwa, przyjęła do dziecka mamkę i

5. Gdy jeszcze na trzy miesiące przed ustaniem poprzedniego małżeństwa, dziecię swe odsadziła od piersi.

Jednakże przepis w tym art. zawarty, nie zawsze był przestrzegany; tak np. Josue z Krakowa opowiada, iż za jego czasów nie czekano 24 miesięcy z poślubieniem ciężarnych lub karmiących matek, a nawet on sam rozstrzygnął raz, iż 15 miesięcy wystarczają. Obydwa te art. (30 i 31) mają na celu przeszkodzenie kojarzeniu się małżeństw, które szkodliwie wpływaćby mogły na zdrowie potomstwa. Obok nich pomieścićby należało analogiczne przepisy, dotyczące zdrowia małżonków. I tak:

Nie należy wchodzić w związki małżeńskie z panną, w któréj rodzinie panuje trąd dziedziczny albo były trzy siostry trędowate. Nie należy poślubiać kobiéty, któréj nagłą śmiercią umarło dwóch mężów. (Uważa się to za *malum omen*, Tob. 3, 8, 6. 15; 7. 11). Nie należy córki, zwłaszcza młodéj, oddawać za żonę staremu. Jednakże wszystkie te zakazy nie są ściśle stosowane i mają raczéj charakter rad.

ROZDZIAŁ IV.

O prawnych przyczynach rozwodu w czasie trwającego małżeństwa.

Art. 32. Prawne przyczyny do żądania rozwodu w czasie trwającego małżeństwa, są następujące:

I. Cudzołóztwo.
II. Postępowanie niereligijne, niemoralne i gwałtowne.
III. Niedostarczanie alimentów.
IV. Zmiana wyznania.
V. Niemożność fizyczna.
VI. Bezpłodność.
VII. Odmawianie pełnienia powinności małżeńskiéj.
VIII. Długa nieobecność jednego z małżonków, choćby nie dobrowolna, lecz przeszło dwa lata trwająca.
IX. Choroba zaraźliwa lub odrażająca, zajęcia grożące zdrowiu i inne okoliczności, czyniące nieznośnem pożycie małżeńskie.
X. Wzajemne zezwolenie.

I. Cudzołóztwo.

Art.
33. Mąż powinien żądać pozwolenia na udzielenie rozwodu żonie z przyczyny jéj cudzołóztwa.

Art.

34. Proste przyznanie żony do cudzołóztwa nie stanowi przeciwko niéj dowodu winy, gdyby jednak mąż temu uwierzył, może żądać udzielenia jéj rozwodu.

35. Jeżeli mąż ostrzegał żonę w obecności dwóch świadków, aby nie zamykała się z mężczyzną w oddzielném miejscu, a świadkowie zeznają iż się zamknęła i zostawała z nim przez taki przeciąg czasu, jakiego potrzeba do spełnienia aktu obcowania, wtedy mąż powinien dać rozwód bez względu czy ma z nią potomstwo czy nie.

36. Gdy żona nie była ostrzeganą przez męża, a winę jéj stwierdza: własne przyznanie, zeznanie świadków i wieść powszechna, wtedy mąż powinien dać jéj rozwód gdy z nią nie ma potomstwa, może jéj dać gdy mają potomswo.

37. Jeżeli rozwiedzioną z powodu gwałtownego podejrzenia o cudzołóztwo wspólnik przestępstwa zaślubi, to:

w przypadku, w którym mąż powinien był rozwieść swą żonę, bez względu czy mieli potomstwo lub nie, wspólnik przestępstwa ma być również zmuszony do rozwodu, bez względu czy miał z przestępną dzieci czy nie;

w razie gdy należy uwzględnić czy mąż ma z przestępną dzieci czy nie, to ten sam wzgląd zachować należy dla wspólnika. Nakoniec

gdy udzielenie rozwodu zależy od woli mężą, to i wspólnik przestępstwa nie może być do rozwodu zmuszony.

Art. 33—37.

W małżeństwie, urządzenie stosunków majątkowych pozostawione jest woli stron, ale prawa i obowiązki osobowe nie wypływają tu z dobrowolnéj umowy. Są one z góry ściśle określone i uświęcone przez samo prawo, które od najdawniejszych aż do naszych czasów, opiekowało się małżeństwem i rodziną. Do obowiązków usankcjonowanych przez samo prawo, należy wierność małżeńska, a złamanie jéj ubliża w pojęciu Żydów, zarówno prawom boskim jak ludzkim. Do kardynalnych występków, nad których spełnienie należało śmierć raczéj przełożyć, należało bałwochwalstwo, morderstwo i cudzołóztwo.

Prawo Mojżeszowe karze śmiercią cudzołóztwo (3 M. 20, 10) i nie tylko *upoważnia* męża do żądania rozwodu z cudzołożną żoną, ale nawet *obowiązuje* go do tego. Jednakże zupełny dowód cudzołóztwa jest bardzo trudny, bo podług 5 M. 22, 22. stanowi go dopiéro schwytanie na gorącym uczynku. Gdy mąż nie ma świadków, a podejrzenie jego opiera się na poszlakach dalszych, służy mu prawo żądać, aby żona oczyściła się z podejrzenia.

Postępowanie w tego rodzaju sprawach przypomina nam instytucję „juramentum purgatorium“, za pomocą któréj duchowny mógł oczyścić się z ciążącego na nim zarzutu, gdy dowody dla przekonania go były nie zupełne. Ceremonja ta ustanowiona przez Mojżesza dla uspokojenia podejrzeń męża, zasadzała się na wypiciu wody gorzkiéj. Przed zmuszeniem do tego kobiéty, małżonek powinien ją był ostrzedz w obec dwóch świadków, aby nie miała żadnego stosunku z mężczyzną, wyraźnie przez niego oznaczonym. Po takiem ostrzeżeniu, gdy świadkowie zeznali, iż ona zamknęła się z oznaczonym mężczyzną w odosobnionym miejscu, mąż miał prawo domagać się poddania jéj pod wspomnianą próbę. Na dowód, jak subtelni byli talmudyści w kazuistyce, przytoczymy, że toczyły się spory nawet co do długości czasu, jaki przepędzić miała żona w zamknięciu z obcym mężczyzną, aby ją uznać za winną. Jedni utrzymywali, iż wystarcza czas tak krótki, jakiego potrzeba do zjedzenia, inni do zgotowania jajka.

Gdy kobiéta nie chciała poddać się wyrokowi, mąż miał prawo rozwieść ją nie udzielając zapisu małżeńskiego, w przeciwnym razie przystępowano do ceremonji. Kapłan rozcierał nieco popiołu z posadzki sanktuarium i sypał go w wodę z pewnego jeziora, nad którą wymawiał klątwę, następnie obnażając głowę i piersi obwinionéj i dając jéj do trzymania bułkę z mąki pszennéj bez oliwy i korzeni upieczoną, mówił:

„Jeżeli nie jesteś winną, bądź wolną od wszelkiego złego, jakie sprawiają te wody, które masz wypić. Lecz jeśli jesteś winną, niech Przedwieczny zwróci przeciwko tobie przekleństwo téj przysięgi, którą napiszę na karcie i zmażę temi wodami“. Kobiéta odpowiada po dwakroć: „Amen“ a kapłan pisał klątwę na pargaminie, zmywał

ją wodą z popiołem i wodę tę dawał jéj do wypicia, następnie kazano jéj biedz do zmęczenia.

Co się tyczy skutku tego cudownego napoju, po którym następować miała *hydrops ovarii*, uczeni zapewniali, iż takowy może być opóźniony, a nawet zupełnie zniweczony, gdy winna okupywała swój błąd poprawą i dobremi uczynkami, lub gdy mąż nie zawsze był jéj wiernym.

Prawo i obowiązek męża udzielenia żonie rozwodu za cudzołóztwo, ustaje w wypadku niepoczytalności i niepoczytania przestępstwa. Według prawa Austrjackiego, małżonek nie może nadto zanosić skargi o cudzołóztwo: 1) jeśli wiedząc o przeniewierzeniu żony, milcząco zgadza się na dalsze pożycie i 2) kiedy sam nakłaniał żonę do przestępstwa.

Zachodzi pytanie, czy cudzołóztwo męża, daje żonie prawo żądania rozwodu (*). Duschak utrzymuje, iż w razie cudzołóztwa męża, żona nie ma obowiązku, ale ma prawo żądania rozwodu, jednakże następnie modyfikuje to zdanie i powiada, że żona nie ma prawa żądać rozwodu z przyczyny cudzołóztwa męża, chyba jeśli on nie podda się pokucie kościelnéj.

Talmud dzieli prawa i obowiązki małżeńskie na wzajemne i jednostronne, a jakkolwiek prawo Mojżeszowe znało poligamję i mąż ściśle biorąc nie mógł się względem żony dopuścić cudzołóztwa, to jednak prawo talmudyczne zaliczyło wierność małżeńską do obowiązków

---

(*) Grassl powiada, że mąż nie traci swego prawa, gdy sam cudzołoży, wychodząc z tego punktu, iż zasada: Paria delicta mutua compensatione tolluntur nie da się tu zastosować, gdyż w tym razie nie są to paria delicta.

wzajemnych. „Wody przekleństwa nie wywierają skutku na wiarołomnéj żonie, jeśli mąż nie był jéj wiernym“. Z tego widzimy, że nieuzasadnione jest twierdzenie Duschaka, Grassla, tudzież pogląd Winiwartera, który w uwagach swoich do prawa Austrjackiego (§ 135) powiada: U Żydów mąż, obyczajem Wschodu, nie był obowiązany do wierności małżeńskiéj. Godząc te zdania i uwzględniając panującą obecnie monogamję, możemy wnosić, iż żona miałaby prawo domagania się rozwodu, gdyby mąż, jak to przewidział Kodeks Napoleona (art. 229 i 230) trzymał nałożnicę w domu własnym.

Art. 34 stanowi, iż przyznanie żony nie dostarcza dowodu winy. Prawodawstwo angielskie uważa własne przyznanie za niezupełny dowód i pozwala je nawet odwołać, wychodząc z zasady, iż człowiek posiada pewne prawa, których zrzekać się nie powinien. Prawodawcy talmudyczni uznawali tę zasadę, ale w tym szczególnym przypadku zachowany był i ten wzgląd jeszcze, iż żona mogłaby zmyślić cudzołóztwo, pragnąc uzyskać rozwód, aby wstąpić w nowy związek małżeński, dla tego też mąż nie mógł być w takim razie do rozwodu zmuszony.

Zakaz zawarcia małżeństwa między rozwiedzioną z powodu *przekonania* o cudzołóztwo, a wspólnikiem przestępstwa był zbytecznym, gdyż w takim razie, oboje śmiercią byli karani. Wprawdzie zdarzało się to bardzo rzadko, gdyż do skazania na śmierć wymagano dowodów, stwierdzających przestępstwo w najdrobniejszych szczegółach. Prawo, według którego rozwiedzionéj z powodu *silnego podejrzenia* o cudzołóztwo, wspólnik winy nie mógł poślubić, choćby po śmierci rozwiedzionego z nią męża, a nawet zaślubiwszy, musiał ją rozwieść, miało na celu przeciąć możność połączenia się osób, któ-

re dla urzeczywistnienia tego zamiaru, mogły się dopuścić przestępstwa, grożącego utratą życia małżonka niewinnego.

Obowiązek udzielenia rozwodu, ciążący wspólnika winy, zależał od większego lub mniejszego jéj prawdopodobieństwa.

Art. 28 i 29 Prawa o małżeństwie z 1836 r. zabrania zawierać małżeństwa między osobą, która się dopuściła cudzołóztwa, połączonego z morderstwem jednego z małżonków — a jéj wspólnikiem. Art. 147 t. p. stanowi, iż rozwód z powodu cudzołóztwa może nastąpić, gdy istnieje tak silne podejrzenie, iż wedle przepisów Kod. Post. Kar., pociąga za sobą ukaranie przestępcy. (K. K. Gł. i P. 1078).

II. Postępowanie niereligijne, niemoralne i gwałtowne.

Art.

37. Mąż ma prawo żądać pozwolenia do dania żonie rozwodu, gdy ta obraża przyzwoitość lub narusza przepisy religijne.

38. Oddanie się męża złym obyczajom i nałogom zapamiętałym, dają żonie prawo żądania rozwodu. Stanowią także przyczyny rozwodu: gdy mąż zmusza żonę do przyjmowania pokarmów zakazanych, gdy łamie śluby religijne lub gdy oświadczywszy pod klątwą, że nie będzie czynnie ani słownie lżyć żony nie dotrzymuje tego.

Art.

40. Gdy mąż dopuszcza się czynnych obelg na osobie żony, sąd upomina go aby wrócił na drogę łagodniejszego z nią postępowania, lecz gdy to nie skutkuje, może go zmusić do dania rozwodu.

41. Jeżeli żona mimo ostrzeżenia przeklina męża lub znieważa ojca lub matkę męża w jego obecności, w takim razie czynne skarcenia żony, nie pociągają za sobą odpowiedzialności. Jeżeli zaś mąż po dwakroć ostrzega żonę bezskutecznie, wtedy ma prawo dać jéj rozwód.

38—41.

Art. 38. Za obrazę praw religijnych, Talmud poczytuje, gdy żona daje mężowi zakazane przez religję pokarmy, gdy obcuje z nim podczas menstruacji, gdy podstępem przywodzi męża do bezświadomego przekroczenia przepisów, zwłaszcza jeżeli świadomie czynić tego nie zwykł. Obrazą przyzwoitości nazywa Talmud, gdy żona z odkrytą głową wychodzi na ulicę, gdy przędzie na ulicy z obnażonemi ramionami, gdy rozmawia z mężczyzną, z którym mąż jéj mówić zabronił, żartuje z młodymi ludźmi, domaga się głośno od męża pełnienia powinności małżeńskiéj, przypina do włosów róże, jak to zwykły czynić zalotne nieizraelitki. We wszystkich tych razach jeżeli mąż ostrzegał żonę przy świadkach, a ta się nie poprawiła, służyło mu prawo udzielenia jéj rozwodu z utratą zapisu małżeńskiego. Zbyteczném byłoby

dodawać, iż przy dzisiejszych pojęciach, żaden z przytoczonych powodów nie mógłby dać mężowi prawa skargi rozwodowéj.

Art. 39, 40. Mąż jest głową familji, nie miał on jednak w Judaizmie praw takich, jakie przyznawała mu pogańska starożytność lub nawet dzisiejsze ludy Wschodu. Prawa i obowiązki jego były ściśle określone w Biblii i późniejszych postanowieniach Rabinicznych. Mąż powinien się starać, aby nie obrażał wrażliwych uczuć swéj żony, które wedle zdania talmudystów, łatwo do łez ją skłaniają. Kto swoją żonę kocha i szanuje jak siebie samego, na tym spełnia się przepowiednia: W domu jego zapanuje spokój. Żona obowiązana jest iść za uzasadnionem zdaniem męża, w razie wątpliwości, zdanie męża przeważa. Ten stosunek przez dobrowolną umowę zmienionym być nie może. O ileż bardziéj każdy małżonek wstrzymać się powinien od czynienia tego co byłoby szkodliwem życiu, zdrowiu lub dobréj sławie współmałżonka.

Mąż, któryby żonę czynem znieważył, popełnia takie samo przestępstwo, jak gdyby to uczynił każdemu innemu, gdy się to powtarza, to sąd może go ukarać środkami surowszemi lub karą pieniężną, a gdy i to nie pomaga, wtedy żonie służy prawo żądania rozwodu. Lecz jeżeli postępowanie gwałtowne daje prawo do skargi rozwodowéj, gdy *często* się powtarza, to zamach na życie małżonka wystarcza gdy jest jednokrotny.

Do postępowania gwałtownego zaliczyć można słowne znieważenie żony, bolesne, a często powtarzające się przykrości, np. wyrzuty niskiego pochodzenia, zbyteczne ograniczenie wolności, zakaz odwiedzania rodziców i krewnych i t. p. Z drugiéj strony, żona nie powinna mężowi dawać powodu do uniesienia. Gdy w jego obe-

cności, rodziców jego lżącemi lub nieprzyzwoitemi słowy znieważa, wówczas zdaniem niektórych uczonych, obelgi czynne jéj wyrządzone nie poczytują się za przestępstwo, inni jednak utrzymują, że mąż nawet swojéj Xantypy bić nie powinien.

K. K. Gł. i P. w art. 1076 stanowi, że mąż za srogie obchodzenie się z żoną, połączone z zadaniem jéj kalectwa lub ran, zostanie ukarany o dwa stopnie wyżéj jak za przestępstwo przeciwko obcemu, wymienione w art. 1010. Pr. o małż. z 1836 r., w art. 166 upoważnia małżonka pokrzywdzonego do żądania rozwodu, jeżeli drugi usiłował bądź spotwarzeniem, bądź innemi nieprawnemi czynami, pozbawić go honoru, wolności lub sposobu utrzymania. Zamiar ten wszakże winien być należycie udowodniony. Prawo skargi rozwodowéj trwa 6-ć miesięcy.

III. Niedostarczanie alimentów.

Art.

42. Mąż powinien utrzymywać żonę tak jak siebie samego i dostarczać jéj wszelkich potrzeb, stosownie do swego stanu majątkowego i położenia towarzyskiego, gdyby jednak w domu rodzicielskim lepiéj żyć zwykła, to mąż winien nawyknieniom jéj pod tym względem zadość uczynić, chociażby miał w braku środków majątkowych wynająć się za wyrobnika.

43. Jeżeli mąż mimo posiadania środków majątkowych nie chce dać żonie odpowiednie-

Art.

go utrzymania, wtedy sąd może go zmusić do uczynienia tego. Gdyby zaś mąż nie posiadał funduszów i nie chciał lub nie mógł pracować, wtedy sąd zmusza go do dania zapisu małżeńskiego i rozwodu.

44. Mąż nawet niezamożny powinien dostarczać żonie ubranie letnie i zimowe, jakie przyjęte jest w miejscu ich zamieszkania, powinien jéj dostarczać mieszkanie przynajmniéj cztery łokcie kwadratowe obszerności mające, tudzież zaopatrzyć ją w odpowiednie sprzęty domowe.

45. Mąż zamożny powinien żonę zaopatrywać we wszelkie potrzeby i odzież, stosownie do swego stanu majątkowego i położenia towarzyskiego. Gdyby tego nie uczynił, może być zmuszonym do udzielenia rozwodu.

46. Mąż obowiązany jest dostarczyć funduszu na leczenie swéj żony i płacić długi zaciągane przez nią na koszta kuracyi. Gdy choroba jest długotrwałą, to mąż może wypłacić żonie zapis małżeński, aby się z tych funduszów leczyła, lub ma prawo rozwieść się z nią. Jeżeli nie chce ani ponosić kosztów kuracyi, ani udzielić rozwodu, może być zmuszony do wypełnienia jednego z tych obowiązków. Gdyby wszak-

Art.

że żona zachorowała z powodu pożywania mimo ostrzeżeń męża niezdrowych pokarmów, to mąż ma prawo odmówić ponoszenia kosztów kuracyi.

47. Gdy żona zostanie wziętą do niewoli, to mąż jest obowiązany dać za nią wykup, do wysokości ceny jednéj niewolnicy, choćby miał na to poświęcić cały swój majątek. Lecz gdy żona zostanie wziętą do niewoli powtórnie, to mąż ma prawo posłać jéj list rozwodowy i zapis małżeński, aby się sama wykupiła. Obowiązek ten ustaje gdy zatrzymaną została z powodu przestępstwa.

42—47.

Art. 42—45. Z małżeństwa wypływają prawa osobowe i rzeczowe: osobowe powstają z samego prawa, rzeczowe bądź z prawa, bądź z umowy. Prawa i obowiązki z małżeństwa wynikające, są, jak wspomnieliśmy, wzajemne i jednostronne. Do wzajemnych należy powinność małżeńska, wierność i łagodne postępowanie. Między jednostronnemi rozróżniamy prawa i obowiązki męża, oraz żony. Prawa służące mężowi, odnoszą się do wszystkiego co żona zarobi, co jéj losem się dostanie, należy do nich używanie przychodów z jéj majątków, a nadto, mąż jest uniwersalnym spadkobiercą swéj żony. Obowiązki męża względem żony wypływające z samego prawa, są:

1. Dać jéj zapis małżeński.
2. Dostarczać jéj wszystkich potrzeb życia.
3. Wykupić ją z niewoli, gdy w takową popadnie.
4. Ponosić koszta kuracji, oraz
5. Ponosić koszta pogrzebu.

O daniu żonie zapisu małżeńskiego (ketuby), mówiliśmy przy wykładzie art. 5, przechodzimy do następnych czterech obowiązków.

Pod wyrazem alimenta, rozumiemy tu: żywienie, mieszkanie i odzież, tudzież koszta kuracji.

Żywienie żony stosować się winno do stanu majątkowego i położenia towarzyskiego męża. W razie gdyby rodzina, z któréj żona pochodzi lepiéj żyła niż mąż, wówczas powinien on to uwzględnić, gdyż według prawidła Rabinów, żona z mężem wstępuje w stan lepszy, a nie zstępuje w gorszy.

Mendelsohn w „Ritualgesetze der Juden“ (*) utrzymuje, iż mąż może przez cały tydzień u osobnego stołu jadać, wyjąwszy w Sobotę, zdanie to wszakże nie zgadza się z hałachą czyli z prawem uznanem, podług którego, mąż przy wspólnym stole jadać powinien. Eben Haezer w § 70 stanowi, aby mąż w dni powszednie dostarczał żonie środków na sporządzenie dwóch, a w świąteczne trzech obiadów. Gdy żona opuszczając dom męża udowodni konieczność tego kroku, wtedy mąż jest obowiązany dostarczyć jéj alimentów, w przeciwnym razie, ma się sama utrzymywać.

W razie wyjazdu męża, w pierwszych trzech miesiącach jego nieobecności, prawo nie przeznacza żonie ża-

---

(*) Obrzędowe Ustawy Żydów, tłomaczył Jan Nepom. Janowski. Warszawa 1830, str. 99, § 3.

dnych funduszów, domniemywa się bowiem, że mąż tyle zostawił ile jéj przez ten czas na utrzymanie potrzeba. Po upływie trzech miesięcy, majątek jego może być zajęty przez sąd, ktory żonie potrzebny fundusz na żywność, mieszkanie, opał i odzież wyznacza, nie wkładając na nią obowiązku zdawania rachunku z zarobku i wykonywania przysięgi.

Jeżeli żona w takim razie sama na alimenta część majątku sprzeda, to sprzedaż ta będzie ważną. Mąż jednak ma wówczas prawo żądać od niéj złożenia rachunku, oraz wykonania w sądzie przysięgi, że nic nad potrzebę nie wzięła. Obowiązek alimentowania żony jest tak ważny, iż mąż w braku środków powinien wynająć się za wyrobnika. Jeżeli mąż nie chce żonie dostarczać alimentów, sąd zmusza go do uczynienia tego, lub do udzielenia jéj rozwodu.

Art. 214 K. N., 181 K. C. K. P., oraz 210 Pr. o małż. z 1836 r. stanowią, iż mąż jest obowiązany przyjąć do siebie żonę i opatrywać ją we wszelkie potrzeby życia, stosownie do swéj zamożności i stanu.

Art. 46. Obowiązek leczenia rozciąga się do wszystkich chorób. Jeżeli koszta kuracji są dla męża za uciążliwe, prawo dozwala mu albo dać żonie zapis małżeński, aby się własnym kosztem leczyła, albó téż rozwieść ją, ale Talmud przepis ten nazywa nie ludzkim, i nie radzi z niego korzystać.

Z obowiązkiem alimentowania i leczenia żony, łączy Talmud obowiązek sprawienia jéj odpowiedniego pogrzebu, a nawet kupowania nowych sukien, w razie gdyby ją odarto po śmierci, i to po tylekroć ilekroć zdarzy się kradzież. Jednakże przepis ten pominęliśmy w naszym tekscie z uwagi, iż miałby on z Rozwodem związek wtenczas chyba, gdyby żona — ockną-

wszy się z letargu, (co zresztą łatwo zdarzyć się może przy znanym pośpiechu Żydów w grzebaniu zmarłych), zechciała mężowi wytoczyć proces rozwodowy o niewypełnienie powyższego obowiązku.

Art. 47-my, stanowiący o wykupieniu żony z niewoli nie ma dziś zastosowania, z analogij jednak możnaby stosować go do wypadku kiedy żona zostaje w areszcie za długi.

Prawo talmudyczne obowiązuje męża do wykupienia żony z niewoli, chociażby okup za nią żądany przewyższał jéj posag i choćby na to cały majątek swój musiał poświęcić. Obowiązek ten ciąży nawet Kohena, mimo, że ten ostatni musi żonę swą rozwieść, gdy jest lub była w niewoli (art. 25). Jeżeli jednak mąż raz uwolnił żonę, a ona powtórnie wziętą została do niewoli, to może zamiast wykupu posłać jéj list rozwodowy z zapisem małżeńskim, aby się sama wykupiła. Gdyby oboje małżonkowie dostali się do niewoli, to należy wprzód wykupić żonę.

IV. Zmiana wyznania.

Art.

48. Jeżeli mąż przejdzie na inne wyznanie, to żona nie powinna z nim mieszkać, a męża należy skłaniać wszelkiemi sposobami do zapewnienia jéj alimentów.

49. Małżeństwo nie rozwiązuje się przez dobrowolne przejście żony na inne wyznanie lub obietnicę uczynienia tego. Jeżeli mąż chce w takim razie wejść w powtórny związek,

Art.

powinien wprzód rozwiązać istniejący, dając żonie list rozwodowy przez pełnomocnika, a nawet Kohen obowiązany jest to uczynić gdy żona zbyt długo trwa w obcem wyznaniu lub nie cofa obietnicy. Długość czasu pozostawiona jest uznaniu sądu.

50. Gdy żona pod przymusem przyjmie inne wyznanie, wtedy mąż winien wstrzymać się z daniem rozwodu, jeżeli wszakże nie ma nadziei aby przymus ustał lub jeśli żona sama zrzecze się prawa żądania rozwodu podług obrządku mojżeszowego, wtedy mąż ma prawo dać jéj list rozwodowy.

48—50.

Małżeństwo nie rozwiązuje się z przyczyny zmiany wyznania jednego z małżonków, ale daje ona powód do żądania rozwodu. Małżeństwo, po przejściu jednego z małżonków na inne wyznanie, pozostaje na prawach żydowskich i prawo Mojżeszowo-Talmudyczne, uważając nawet odstępcę od wiary żydowskiéj za żyda, wymaga aby rozwód nastąpił z zachowaniem wszelkich przepisanych przez nie formalności. Zachodzi pytanie, czy mąż przeszedłszy na wiarę katolicką, mógłby żonie dać rozwód z przyczyny cudzołóztwa?

Wyjątek zrobiony przez Mateusza (5, 32; 19. 9) został usunięty przez canon 7 de sacrimento matrimonii.

Con. Try. Zacytowane miejsce Pisma obowiązuje dotychczas u Greków, u których rozwód z powodu cudzołóztwa jest dopuszczony. Papieże wiedząc o tém, nie stawiali wszakże Grekom między warunkami przyjęcia ich na łono kościoła katolickiego, wyrzeczenia się téj praktyki, a nawet Kardynał Palavicini powiada w Historji Koncylium Trydenckiego (liber 22), że już wprawdzie przygotowano Canon w tym duchu, lecz deputowani Weneccy zwrócili uwagę, iż to zniechęciłoby Greków i dla tego poprzestano na wyklęciu tych, którzy utrzymują, że kościół myli się w tym względzie: „Si quis dixerit Ecclesiam errare cum docuit et docet juxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi — anathema sit“. Bulla Benedykta XIV Apostolici Ministerii z 16 Sept. 1747 r. zabrania małżonkowi żydowskiemu, przeszłemu na katolicyzm wydać list rozwodowy rabiniczny. Wbrew temu, Dekret Cesarza Austryjackiego z 28 Czerwca 1806 r. stanowi, że małżeństwo między Żydami powinno być uważane za umowę cywilną, która nie rozwiązuje się i pozostaje ważną co do skutków prawnych, pomimo przejścia jednego z małżonków na inne wyznanie. Daléj Dekret ten stanowi, że gdyby małżonkowie chcieli się rozwieść z wzajemnego zezwolenia, to mąż neofita musi dać żonie list rozwodowy według przepisów talmudycznych. Gdyby przed daniem jéj listu zaślubił inną kobiétę, to drugi ślub będzie nieważny. Formalności rozwodowe muszą być zachowane żydowskie ze względu na małżonka żydowskiego, który podług praw swego wyznania, zawarł ślubną umowę. Jeżeli mąż zostaje żydem, a żona przeszedłszy na inne wyznanie cudzołoży, to z mocy umowy ślubnéj,

na prawach żydowskich zawartéj, służy mu prawo udzielenia rozwodu.

U nas Pr. o małż. z 1836 r. w art. 206 stanowi: że małżeństwo osób, które należąc do jednego z wyznań niechrześcjańskich, przyjęły chrzest, nie przestaje być ważném, a art. 207 pozwala małżonkowi, który przyjął chrzest, żądać rozwiązania małżeństwa, jeżeli współ-małżonek pozostały w dawnéj wierze, wzbrania się w dalszem z nim zostawać pożyciu, albo przeszkadza mu w pełnieniu obowiązków nowéj jego wiary. Artykuł ten z analogji mógłby być stosowany w przypadku, gdyby małżonek neofita przeszkadzał współ-małżonkowi pozostałemu w wierze Mojżeszowéj w wykonaniu jéj przepisów.

V. Niemożność fizyczna.

Art.

51. Jeżeli obcowanie nie może mieć miejsca z powodu nierozwinięcia części płciowych u któregokolwiek małżonka, to będzie mógł być dopuszczony rozwód na żądanie drugiego małżonka, wszakże nie pierwéj jak po upływie dziesięciu lat od czasu zawarcia małżeństwa.

52. Jeżeli mąż jest w niemocy fizycznéj bezwzględnéj i nie uleczy się z niéj w ciągu 6 miesięcy, to żona ma prawo żądać rozwodu.

Art.

53. Jeżeli bezpłodność któregokolwiek z małżonków spowodowana jest niemocą fizyczną względną, to na żądanie jednéj ze stron rozwód może nastąpić. A nawet gdy małżonkiem dotkniętym niemocą jest mąż i gdy takowa powszechnie jest znaną, to do otrzymania rozwodu nie jest wymagany dowód od żony.

54. Żona oskarżająca męża o niemoc fizyczną ma wiarę, gdy żądając rozwodu zrzeka się zapisu małżeńskiego. Jeżeli się nie zrzeka musi przedstawić początek dowodu. Skarga żony nie upada, chociażby miała z mężem dzieci po zawarciu małżeństwa lub gdyby on je miał w poprzedniem małżeństwie, mógł bowiem późniéj popaść w niemoc fizyczną.

Art. 51—54.

Przez niemożność fizyczną rozumiemy niezdolność spełnienia aktu miłości fizycznéj. Medycyna, niemoc fizyczną mieści w rzędzie chorób nerwowych i oznacza siedlisko jéj, tak u mężczyzn, jak u kobiét — w częściach rodnych. Niemożność fizyczna bywa: bezwzględna, względna, ogólna, częściowa, stała, przemijająca. Niemożność fizyczna stała, udowodniona sądownie, stanowi prawną przyczynę do żądania rozwodu dla każdéj ze stron. Co

się tyczy kwestji, kiedy skarga rozwodowa o niemożność fizyczną jest uzasadniona, poglądy różniły się. Miszna utrzymuje: Gdy kobiéta powie, że siła większa stoi między mną a mężem, należy jéj przyznać prawo do rozwodu. Późniejsi uczeni odstąpili od tego zdania z obawy, aby kobiéty, jedynie dla chęci wejścia w inne związki, nie żądały rozwodu.

Rozwijając przedmiot ten, talmudyści zastanawiali się nad kwestją dowodową. Niemożność kobiéty może być dowiedzioną opinją biegłych, dla przekonania się zaś o niemożności mężczyzny, wystarcza oświadczenie żony jego w obecności męża i sądu dokonane, że mu zbywa na „sile męzkiéj obcowania“ (*).

Talmud przypuszcza, iż kobiéta izraelska nie ośmieli się składać fałszywie takiego zeznania w obec męża i sądu.

Niemoc przemijająca nie daje prawa do żądania rozwodu, jeżeli trwa nie dłużéj nad sześć miesięcy. Gdyby jednak po upływie tego czasu, uleczenie wkrótce mogło nastąpić, sąd nie powinien zmuszać małżonka do rozwodu.

Jeżeli rozwód nastąpi w skutek niemocy fizycznéj, to małżonkowie nie mogą z sobą w powtórny wejść związek, a to dla uniknienia złych następstw. Małżonek bowiem, po uznaniu przez sąd jego niemocy stałéj czyli nieuleczonéj, mógłby z niéj się wyleczyć i żądać unieważnienia rozwodu, podczas kiedy drugi małżonek w inny wstąpiłby związek.

(*) Podług dosłownego wyrażenia Talmudu, żona ma oświadczyć, że podczas obcowania, płyn nasienny męża nie wytryska z siłą strzały, wypuszczonéj z łuku.

Art. 159 Pr. o małż. z 1836 r. stanowi: iż niemoc fizyczna stanowi prawną przyczynę rozwodu między ewangelikami, gdy znajdowała się przed zawarciem małżeństwa, lub gdy nastąpiła po zawarciu onego, lecz z własnéj winy małżonka, a art. 160 t. p. dopuszcza rozwód po upływie lat trzech od powzięcia wiadomości o niemocy współ-małżonka. Z analogji artykuł ten powinienby znaleść zastosowanie w sprawach rozwodowych między Żydami.

VI. Bezpłodność.

Art.

55. Jeżeli małżonkowie żyli z sobą bezpłodnie przez lat dziesięć, to służy im prawo rozwiedzenia się.

56. Jeżeli mąż po dziesięcioletniem bezdzietném pożyciu przypisuje żonie bezpłodność, a ta rozwodu przyjąć nie chce, wtedy sąd nie zmusza jéj do tego, ale mąż ma prawo odmówić jéj dostarczania alimentów.

57. Jeżeli żona po dziesięcioletniem bezdzietném pożyciu przypisuje mężowi swą bezpłodność, to ma prawo zmusić go do udzielenia jéj rozwodu.

Art. 55—57.

Zapłodnienie jest następstwem obcowania, w skutek którego płyn nasienny męzki ożywia jeden lub więcéj

zarodków jajnika. Nie zastanawiając się nad warunkami, w których zapłodnienie może nastąpić, powiemy tylko, że nie zawsze następuje po obcowaniu, i że bezpłodność pochodzi najczęściéj z wad organów rodnych kobiéty.

Osoba niepłodna uczuwa popędy płciowe i posiada zdolność obcowania, chociaż zapłodnić nie jest w stanie.

Powiedzieliśmy w art. 1, że głównym celem małżeństwa jest: płodzenie, oraz wychowywanie dzieci, w braku więc warunków dopięcia tego celu, małżonek drugi ma prawo żądania rozwodu. Mężowi nawet wówczas służy to prawo, gdy po obcowaniu następuje zapłodnienie, ale brzemienność stale kończy się poronieniem.

Jakkolwiek małżonkom służy prawo żądania rozwodu z przyczyny bezpłodności, jednak z prawa tego korzystano rzadko (*).

Z nowszych prawodawstw, Pruskie uważa bezpłodność za przyczynę do rozwodu.

(*) Talmud przytacza następującą legendę:

Do Rabi Szymona ben Jochai przyszli małżonkowie z prośbą o rozwód z przyczyny bezpłodności, o którą mąż obwiniał żonę. Rabi uznawszy żądanie ich za słuszne, rzekł: „Przy waszym ślubie wydaliście uroczystą ucztę, wyprawcież także biesiadę na pamiątkę rozłączenia się“.

Posłuszna radzie uczonego, żona przygotowała wspaniałą ucztę, zaprosiła wielu przyjaciół, i postawiła na stół dobre wina. Wkrótce małżonek wprawiony w brylantowy humor, przemówił z rozczuleniem do żony:

„Niewymowną sprawia mi przykrość, iż muszę się z tobą rozstać, ale pozwalam ci zabrać sobie przedmiot najszacowniejszy z mojego domu“.

Niedługo potém stare wino, przyjaciele i dobra uczta usposobiły rozrzewnionego męża do głębokiego snu, a korzystając z tego żona,

VII. Odmawianie pełnienia powinności małżeńskiéj.

Art.

58. Jeżeli żona nie chce pełnić powinności małżeńskiéj mszcząc się za doznaną od męża obrazę, sąd ostrzega ją, iż gdy nadal wzbraniać się będzie, straci zapis małżeński. Jeżeli trwa w uporze, to ogłaszają przez cztery następujące po sobie Soboty w Synagodze, iż kobiéta ta odmawia pełnienia powinności małżeńskiéj, poczém powtórnie ją ostrzegają, gdy i to nie pomaga, mąż ma prawo odmówić jéj płacenia alimentów, po upływie zaś 12-tu miesięcy żądać zmuszenia jéj do przyjęcia rozwodu z pozbawieniem zapisu małżeńskiego.

59. Jeżeli żona nie chce obcować z mężem z powodu niepokonanego wstrętu ku niemu lub nie chce chodzić do kąpieli czyszczącéj, wtedy mąż nie może jéj do tego zmuszać,

---

kazała go wraz z łóżkiem przenieść do jéj rodzicielskiego domu. Nazajutrz zaś opowiedziała zdziwionemu małżonkowi, iż za jego to zezwoleniem zabrała go sobie, jako najszacowniejszy przedmiot z domu jego, a mąż ujęty czułą miłością swéj żony, zrzekł się rozwodu i nadal szczęśliwie wiódł życie.

Z tego widzimy, iż nawet mimo istnienia prawnéj przyczyny rozwodu, Rabini starali się zapobiedz rozwiązywaniu małżeństw.

Art.

ale ma prawo po upływie 12-tu miesięcy żądać pozwolenia na udzielenie jéj rozwodu bez wypłacenia zapisu małżeńskiego.

60. Mąż obowiązany jest pełnić powinność małżeńską o ile mu zdrowie i sposób życia pozwalają, nie powinien zwłaszcza uchylać się od pełnienia jéj, kiedy żona była w kąpieli czyszczącéj lub kiedy ma zamiar od niéj się oddalić.

61. Jeżeli mąż nie chce obcować z żoną z powodu niepokonanego wstrętu, wtedy żona ma prawo żądać aby sąd zmusił go do udzielenia rozwodu.

Art. 58—61.

Pełnienie powinności małżeńskiéj należy do obowiązków wzajemnych, i dla tego téż żaden z małżonków nie powinien się od niéj uchylać o ile mu siły i sposób życia pozwalają. Prawo Mojżeszowe zabrania odmawiać spełnienia téj powinności nawet nałożnicy, kupionéj dla siebie lub syna (2 M. 21. 7, 11). Prawo talmudyczne bardzo szczegółowo zastanawia się nad tą materją (w 13-tu §§) i określa nawet w jakich odstępach czasu mąż jest obowiązany pełnić tę powinność. I tak, np.: rzemieślnik może ją rzadziéj odbywać niż kupiec mieszkający w mieście, ten znów częściéj od kupca odbywającego podróż, nawet uczonego ciąży ten obowiązek przynajmniéj raz na tydzień (w Piątek wieczór).

Prawo talmudyczne zabrania mężowi bez zezwolenia żony dalsze przedsiębrać podróże nad właściwe jego sposobowi życia i powołania, a to aby nie zaszła znaczna przerwa w pełnieniu obowiązków małżeńskich (65).

Prawodawstwo Austrjackie upoważnia małżonka do skargi w razie niemożności fizycznéj współ-małżonka lub uporczywego odmawiania powinności małżeńskiéj. Wystarcza to dla nowszych społeczeństw, w których poligamja surowo jest zabroniona. Prawodawstwo przypuszcza, iż małżonek tylko w wypadku niemożności, lub niepokonanego wstrętu, uchylać się będzie od spełniania powinności małżeńskiéj.

Zachodzi pytanie, czy na skutek skargi jednego z małżonków, właściwie byłoby drugiego małżonka zmuszać do wykonywania powinności małżeńskiéj. Według Duschaka, jak można muzyka lub śpiewaka zmusić do wystąpienia w koncercie, autora do napisania dzieła, rzeźbiarza, malarza lub architekta do wykonania utworu sztuki, tak można zmusić opornego małżonka do aktu obcowania.

Fassel uważa, iż jakkolwiek prawo cywilne nie jest nauką moralną i wyroki jego powinny być na drodze przymusu wykonane, jednakże nie podobna użyć w *tym razie* przymusu fizycznego, poprzestać należy na upomnieniu ze strony sądu i osób przemawiających w imię religji, na karach pieniężnych, wreszcie na zamknięciu obojga małżonków razem, a gdy to wszystko nie pomaga, pozostaje jako ostatnia ucieczka — rozwód. Takąż samą odpowiedź daje nasz tekst (art. 61), jakkolwiek zdania talmudystów w téj sprawie są podzielone.

I tak: Miszna stanowi, aby żonę, przez stopniowe zmniejszanie zapisu zwrócić na drogę obowiązku. Późniejsze postanowienie mieć chce, aby po czterech tygo-

dniach trwania w uporze, straciła zapis. Potém jednak uznano czas ten za zbyt krótki i przedłużono go do 12-tu miesięcy, podczas których mąż nie jest obowiązany do alimentowania żony, służy mu jednak prawo rozwiedzenia jéj wcześniéj wypłacając zapis małżeński. Za motyw do tego postanowienia podaje Józef Karo (w Eben Haeser), iż chciano dać kobiétom izraelskim więcéj czasu do namysłu, wiedząc, że dla lekkomyślności swéj odmawiałyby przy najmniejszéj sposobności pełnienia obowiązku małżeńskiego, a potém żałowałyby po niewczasie tracąc zapis małżeński.

Jeden z Amoraitów Perskich, nazwiskiem Amemar, wyrzekł: że pozbawienie zapisu odnosi się tylko do przypadku, gdy żona odmawia powinności mężowi, nie dla niepokonanego wstrętu, ale w skutek sporu domowego. Za zdaniem jego oświadczyli się uczeni babilońscy w VII wieku, a Majmonides położył tylko ten warunek, aby w przeciwnym razie, żona uzasadniła swoją niechęć, albowiem powiada: „żona nie jest branką wojenną, aby ją można zmusić do obcowania ze znienawidzonym mężem“.

Rabi Aszeri nie zgadza się na ten pogląd, i powiada: że „córy Izraela są wolnych obyczajów, i kto wie, czy żona przez ten czas nie obcuje z innym mężczyzną, i nie przyczynia się do mnożenia mamzerów. Że Gaoni w swoim czasie dopuścili rozwód z powodu odmawiania powinności małżeńskiéj, było to może konieczne ze względu na potrzeby czasu. Gdybyśmy dziś pozwolili na rozwód z téj przyczyny, to niewiele Izraelitek zostałoby przy swoich mężach“. Aszeri więc nie przyznaje prawa żądania rozwodu, w razie odmowy pochodzącéj ze wstrętu żony. Widzimy tedy, że między talmudystami panuje w téj kwestji niezgodność.

Oświadczając się za zdaniem Majmonidesa, jako mniéj krępującém wolę stron, przytoczymy parę przykładów z praktyki. W gminie, która swoje orzeczenia stosowała do decyzji Schulchan Aruch Majmonidesa, żona żądała rozwodu z przyczyny nieprzezwyciężonego wstrętu do męża. Małżonkowie należeli do gminy, która rozstrzygała wszelkie spory nie podług Majmonidesa. Powstało pytanie, podług jakich przepisów ma być wyrok wydany, i miejscowy Rabin rozstrzygnął, iż w tym wypadku powinny obowiązywać małżonków przepisy miejsca, w którém obrzęd ślubny został dokonany.

Drugi fakt miał miejsce w Algierze. Do Rabina przyszła kobiéta, żądając rozwodu z tych zasad: Iż będąc panną, zmuszoną została przez rodziców do zaślubienia mężczyzny, do którego nie mogła pokonać wstrętu dotychczas. Rabi uznał, że w tym wypadku należy męża zmusić do udzielenia rozwodu.

Wspomniane w art. 58-m środki egzekucyjne, dotyczące zmuszenia żony do pełnienia powinności małżeńskiéj przez ogłaszanie w synagodze, dziś się nie praktykują.

VIII. Nieobecność.

Art.

62. Nie wolno jest mężowi bez zezwolenia żony dalszych podróży przedsiębrać nad właściwe jego sposobowi życia, ani téż obierać innego powołania, nad to jakie miał przed zawarciem małżeństwa, gdyby z tego powodu zajść miała znaczna przerwa w peł-

Art.

nieniu powinności małżeńskiéj. Jednakże w celu naukowym nie może żona wzbronić mężowi na dwa a nawet na trzy lata wydalić się, równie jak nie może zabronić mężowi rzemieślnikowi poświęcić się nauce, chociażby przez ten czas pełnienienie powinności małżeńskiéj było zawieszone.

63. Żona nie jest obowiązaną iść za mężem do obcego kraju. Sąd może zmusić męża do udzielenia rozwodu nawet w tym wypadku gdy żona nie może przebywać w miejscu jego pobytu z powodu niebezpieczeństw grożących jéj życiu lub zdrowiu.

62—63.

Z umowy małżeńskiéj wypływa dla małżonków obowiązek wspólnego pożycia i dla tego nieobecność stanowi prawną przyczynę rozwodu. Gdy mąż ma zamiar opuścić żonę, sąd skłania go aby został, lub aby udzielił jéj rozwód. Mąż, jako głowa familji, ma prawo żądać aby małżonka udała się za nim nawet do innego kraju, ale zmusić jéj do tego nie może, gdy żona dobrowolnie nie chce opuścić miejsca dotychczasowego pobytu. Gdy jednak nie znalazł utrzymania w miejscu dotychczasowego zamieszkania, wtedy żona powinna za nim udać się. Talmudyści jedyny zrobili wyjątek dla Palestyny, dokąd żona bezwarunkowo powinna udać się za mężem. Jeżeli żona opuści dom męża i dowiedzie

konieczności tego kroku, mąż obowiązany jest dostarczyć jéj alimentów. obowiązek ten ustaje, gdyby własną swą winą spowodowała opuszczenie.

Art. 214 K. N. 181 K. C. K. P., oraz 210 Pr. o małż. z 1836 r. stanowi: że żona obowiązana jest iść za mężem, gdzie mu się zostawać podoba.

Art. 158 Pr. o małż. z 1836 r. opiewa, że nieprzytomność jednego z małżonków dłużéj jak pięć lat trwająca, upoważnia drugiego małżonka do żądania rozwodu, a podług art. 31, K. K. Gł. i Popr., małżonek, który nie uda się za skazanym współ-małżonkiem na miejse zesłania, może żądać rozwiązania małżeństwa podług przepisów swojego wyznania.

IX. Choroba zaraźliwa, zajęcia grożące zdrowiu, tudzież inne okoliczności.

Art.

64. Jeżeli jeden z małżonków dotknięty jest chorobą zaraźliwą (trąd, syfilis), to sąd w interesie zdrowia publicznego nakazuje rozwód.

65. Jeżeli mąż dotknięty zostaje chorobą, w któréj zdaniem lekarzy obcowanie z nim jest niebezpieczne (epilepsya), to sąd powinien zmusić go do dania rozwodu, jeżeli choroba jest nieuleczoną. Gdyby choroba była do uleczenia, to sąd nie zmusza męża do dania rozwodu, ale żona nie ma obowiązku obcowania z nim.

Art.

66. Jeżeli mąż z powodu osłabienia pęcherza moczowego, pomimowolnie w nocy urynuje, to żona nie ma prawa żądania rozwodu, ale nie ma obowiązku obcowania z mężem.

67. Jeżeli jeden z małżonków podlegnie ułomnościom lub wadom większéj wagi (np. odór z ust), wówczas strona druga może żądać rozwodu. Gdy małżonkiem podległym wadom lub ułomnościom większéj wagi jest żona i ta nie chce przyjąć rozwodu, to mąż ma prawo odmówić jéj dostarczania alimentów i pełnienia powinności małżeńskiéj.

68. Jeżeli jeden z małżonków ulegnie dolegliwościom lub wadom mniejszéj wagi, to jakkolwiek nie może być zmuszonym do rozwodu ale drugi małżonek ma prawo odmówić pełnienia powinności małżeńskiéj, a gdyby małżonkiem podległym dolegliwościom była żona, to mąż nie powinien jéj odmówić dostarczania alimentów.

69. Gdyby dolegliwości ukryte mniejszéj wagi istniały w małżonku przed ślubem, a małżonek drugi dowiedział się o nich po ślubie, wówczas wolno jest ostatniemu zmusić współmałżonka swego do rozwodu.

70. Gdyby mąż domagał się aby przy akcie obcowania, którekolwiek z nich było w ubra-

Art.

niu, wówczas żona ma prawo domagania się rozwodu i udzielenia jéj zapisu małżeńskiego.

71. Żona, któréj mąż nie pozwala pożyczać sąsiadom sprzętów domowych, ma prawo żądania rozwodu.

72. Zajęcie się męża po nastąpionym związku małżeńskim pracami i obowiązkami wstrętnemi lub zagrażającemi życiu lub zdrowiu (garbarstwo, górnictwo w kopalniach miedzi i t. p.), daje prawo żonie do żądania rozwodu.

73. Jeżeli żona wiedziała przed ślubem o wstrętnych zatrudnieniach męża, to nie ma prawa żądania rozwodu, a jednak sąd nie może jéj skłonić do obcowania z nim.

64—73.

Choroby zaraźliwe nie tylko dają prawo skargi rozwodowéj, ale wkładają obowiązek na małżonków rozwiedzenia lub rozłączenia się na czas trwania choroby. Wzgląd na zdrowie małżonków i ich potomstwa, skłaniał prawodawców do postanowienia tego przepisu. Misznа, między przyczynami, w których sąd winien zmuszać do rozwodu, wylicza trąd i wówczas nie pozwala małżonkowi zrzec się prawa do żądania rozwodu, nawet wtedy, gdy był zawiadomiony o tém przed zawarciem małżeństwa. W tym jednak razie, Talmud po-

zwala małżonkowi nie opuszczać swego współ-małżonka, pod warunkiem jednak, aby się z sobą, tylko w obecności świadków widywali.

Z tego przepisu widzimy, że instytucja rozłączenia co do stołu i łoża była znaną u Żydów, tylko nie rozwiniętą i rzadko stosowaną w praktyce.

Art. 65. Epilepsja daje prawo do rozwodu, bez względu, czy współ-małżonek wiedział o niéj przed ślubem, czy nie.

Art. 161 Pr. o małż. z 1836 r. stanowi: iż małżeństwo może być rozwiązane na żądanie jednéj strony, jeżeli druga ulegnie chorobie nieuleczonéj i zaraźliwéj, lub chorobie zaraźliwéj i mocno odrażającéj, któréj nie miała lub którą ukrywała w chwili zawarcia małżeńskiego związku.

Art. 67—69. Wady i dolegliwości, stanowiące prawne przyczyny rozwodu, dzieli Talmud na *większe* i *mniejsze*, na *fizyczne* i *moralne*, na *jawne* i *ukryte*.

Do wad większych należy polip, pod którym Amoraici rozumieli, jak się zdaje, odór z ust lub nosa, daléj, należą tu także wady, które możności zarobkowania zagrażają, np. zupełna ślepota męża.

Do wad mniejszych należą: osłabienie pęcherza moczowego, brak nogi lub ręki, ślepota na jedno oko, za długi członek, garb, głos chrypliwy, zbyt wielkie piersi u kobiéty i t. p. Nad wszystkiemi temi wadami zastanawia się Talmud ze zwykłą sobie drobiazgowością, poświęcając im siedm paragrafów.

Do wad moralnych zaliczyć można niedbałość o wychowanie dzieci, niedelikatność, nieuczynność, jak to widzimy w art. 71, który dba o dobrą sławę żony u sąsiadów.

Art. 70. Przepis w art. 70 postawiony został zdaje się, na to, aby mąż nie mógł wad swoich przed żoną ukrywać.

Do wad ukrytych żony, Talmud zalicza nieprawidłową menstruację, tudzież wszelkie plamy i wysypki na ramionach, piersiach i nogach.

Co się tyczy dowodu na to, iż mąż nie wiedział przed zaślubieniem o wadach żony, przyjmują talmudyści zasadę: iż nikt nie pije ze szklanki bez obejrzenia jéj, tak więc, jeżeli w mieście zamieszkania małżonków jest łaźnia, wówczas Talmud domniemywa się, iż krewne i znajome męża, dostrzegłszy jakąś wadę u żony, nie omieszkałyby go o niéj zawiadomić. W braku jednak łaźni miejscowéj, lub gdy żona kąpie się w domu, ma on prawo żądania rozwodu w ciągu trzydziestu dni od chwili zawarcia małżeństwa.

X. Wzajemne zezwolenie.

Art.

74. Wzajemne i wytrwałe zezwolenie małżonków, wyrażone w obec sądu, będzie dostatecznym dowodem, że życie wspólne jest im nieznośne i że istnieje nieodzowna przyczyna do rozwodu między nimi.

75. Mężowi nie wolno dla przyczyn błahych rozwieść się z żoną pierwszą bez jéj zezwolenia, gdy wszakże to nastąpiło, sąd nie może zmusić go do powtórnego zaślubienia rozwiedzionéj. Drugiéj żonie można dać rozwód dla powodów mniéj ważnych.

O jurysdykcyi w sprawach rozwodowych, oraz środkach egzekucijnych.

Art.

76. Właściwą władzą do któréj należy zastosowanie powyższych przepisów jest sąd, składający się z trzech członków, biegłych w prawie Mojżeszowo-talmudycznem, wybranych większością głosów przez gminę.

77. Środki egzekucyjne przez sąd żydowski dawniéj używane dla zmuszenia męża do udzielenia rozwodu były:

a. Łagodniejsze: nakaz zerwania z nim wszelkich stosunków, odmówienie dzieciom jego obrzezania, a zmarłym członkom rodziny — pogrzebu.

b. Surowsze: prócz wyżéj wymienionych klątwa i kara chłosty.

78. Środki łagodniejsze używane były w przypadkach przewidzianych art. 43, 46, 53, 54, 70. W przypadkach objętych art. 39 i 40 wybór środków pozostawiany był uznaniu sądów. We wszystkich innych stosowane były środki surowsze.

79. Środki dla zmuszenia żony do przyjęcia rozwodu, wskazane są w art. 41, 58, 59, 67. W przypadku przewidzianym art. 33 i 38, jeżeli żona nie chce przyjąć rozwodu lub

dostanie pomieszania zmysłów, wówczas sąd może przedstawić tę sprawę uczonym, aby ci wraz z sądem pozwolili mężowi wejść w powtórny związek, z warunkiem aby pozwolenie to podpisało stu uczonych talmudystów (chociażby nie rabinów). W razie otrzymania pozwolenia, mąż powinien zwrócić posag żonie, wykonać zobowiązania względem niéj zaciągnięte, zawarte w umowie przedślubnéj i na żądanie żony winien jéj wydać rozwód.

74—79.

Wypisem z Protokołu Posiedzenia, Rada Administracyjna dnia 25 Lipca (6 Sierpnia) 1839 r., zawiadomioną została, że Najjaśniejszy Pan mając sobie przedstawiony Wykaz Spraw Rozwodowych podług nowego Pr. o małż. z 1836 roku przez sądy duchowne rozpoznawanych, raczył na przedmiot ten, ze względu na jego ważność, zwrócić swą szczególną uwagę i dla ocenienia skutków tego prawa, J. C. M. objawił życzenie, aby Mu była przedstawiona wiadomość: jaka ilość spraw małżeńskich sądzona była przez Sądy Cywilne w każdym po szczególe roku, poczynając od 1808, aż do 1826, t. j. do czasu, w którym Ks. I K. C. K. P. obowiązywać zaczęła.

Komissja Rządowa Sprawiedliwości w dniu 8 (20) Sierpnia 1839 r. za N-rem 8699 zakomunikowała Trybunałom ten Reskrypt, polecając: aby wykaz spraw roz-

wodowych ułożony został z całą ścisłością i dokładnością, podług dołączonego szematu.

Z wykazu spraw rozwodowych wyznania Mojżeszowego w Gubernji Mazowieckiéj, możemy się przekonać, iż w ciągu lat dziesięciu, t. j. od roku 1826 do 1836, przez Trybunał Cywilny Gubernji Mazowieckiéj rozstrzyganych było 104 sprawy, a mianowicie:

100 z wzajemnego zezwolenia
3 z powodu przejścia żony na wyznanie katolickie
1 z „ niepłodności żony (*).

104

Przyjąwszy w pracy niniejszéj dziesięć prawnych przyczyn rozwodu u Żydów, uważam za potrzebne wytłomaczyć dla czego w sądach naszych prawie tylko z wzajemnego zezwolenia mają miejsce rozwody; i dla tego w tém miejscu zastanowimy się:

1) Nad prawem Mojżeszowo-Talmudycznem, traktującem o téj kwestji.

2) Nad przepisami Kodeksu obowiązującego.

3) Nad postępowaniem w sprawach rozwodowych, jakie się wyrobiło w naszéj praktyce sądowéj:

I. Pzypominamy, iż podług 5 M. 24, 1—4 mąż mógł oddalić żonę gdy w niéj spostrzegł „coś sromotnego“ (erwat debar), jéj zezwolenie więc do rozwodu nie było wymagane. Za czasów tworzenia się Talmudu, a mianowicie od szkół Szamajego i Hilela, prawne stanowisko kobiéty było jaśniéj określone i żona mogła żądać rozwodu z przyczyn, które wyżéj poznaliśmy. Mężowi je-

(*) Akta Trybunału Cywilnego 1-széj Instancji, gubernji Mazowieckiéj.

dnak wolno było udzielić jéj rozwód nawet bez jéj woli. Dopiéro w XI wieku (1040 r.) Rabi Gerszon zniósłszy wielożeństwo, ograniczył w tym względzie wolę męża, który odtąd bez prawem wskazanych przyczyn rozwieść żony w brew jéj woli nie może. Widzieliśmy, iż w pewnych razach przepisy talmudyczne wyraźnie pozwalają zmuszać męża do udzielenia żonie rozwodu, sprzecznie więc z prawem obowiązującem Żydów, brzmi zdanie: „iż udzielenie rozwodu zależy od woli męża“, gdyż ten przy wręczeniu listu rozwodowego, musi powiedzieć: „zezwalam na rozwód“. Prawo więc pozwala używać przymusu na to, aby mąż zezwolenie wymówił. Majmonides w dziele Jad-ha-Chazaka (Roz. 15 § 6) wyraźnie powiada o mężu: „iż biją go rózgami, dopóki się nie zgodzi na rozwód“ (Maken ojse beszojtim ad szeojci), Majmonides robi nad tém psychologiczną uwagę, którą możnaby raczéj sofistyczną nazwać:

„Na co się zdały wyrazy: udzielam zezwolenie, kiedy wszyscy są przekonani, że zrobił to pod przymusem?“ Na pytanie to odpowiada Majmonides w ten sposób: „Każdy chętniéj czyni dobrze jak źle; do złego skłaniają człowieka tylko złe namiętności; gdy więc przez razy lub inne środki przymusowe, zmuszonym zostanie oprzeć się nieuczciwym popędom i powie: Jestem posłuszny sądowi i zezwalam na rozwód, — to wolę jego można uważać za objawioną szczerze i prawdziwie“.

Widzimy więc, iż rozwód nie zupełnie zależy od wolnéj woli męża, gdyż on może być do udzielenia go w myśl prawa talmudycznego, zmuszony.

II. Art. 179 Pr. o małż. z 1836 r. stanowi: że małżeństwa wyznań niechrześcjańskich, ulegają co do wszelkich szczegółów przepisom ich religji właściwéj, a art. 189 t. pr. stanowi: że rozwód będzie na żądanie stron

wyrzeczonym, o ile podług tychże zasad jest dozwolony. Rozpoznawanie spraw tego rodzaju należy do Trybunałów Cywilnych. Artykuły te wskazując, że Sądy wyrokujące między osobami wyznań niechrześcjańskich, mają się trzymać we względzie rozwodów przepisów każdemu wyznaniu właściwych, nie wskazują dzieła w którem przepisy te są umieszczone.

Wyznania chrześcjańskie mają Konsystorze, które są właściwemi władzami do opinjowania w kwestjach obrzędów religijnych. Wyznanie Mojżeszowe nie ma Konsystorza. Jedyną więc powagą, zdaniem Sądów naszych, jest w tych razach Rabin. Mylności zdania tego staraliśmy się dowieść w *Części Pierwszéj*, określając w Rozdziale VI „Religijne i Prawne znaczenie Rabina“, gdzie powiedzieliśmy, że powaga Rabina u Żydów zależy tylko od jego osobistéj zdolności.

W Rozdziałach II, III, IV i V usiłowaliśmy wykazać słuszność zasady R. Samuela ben Abahu: że prawa krajowe są dla Żydów tak obowiązujące jak ich własne, że z ustaniem Sanhedrynów w Palestynie, znikła wszelka władza religijno-centralna Żydów, którzy we wszystkich państwach Europejskich ulegają prawom i jurysdykcji krajowéj. Prawodawstwa robią tylko wyjątek dla obrzędów małżeńskich i rozwodowych.

W *Części Drugiéj* Dział I poświęciliśmy kwestji małżeństwa, chociaż ta nie należy do naszego przedmiotu. Nie mogliśmy jéj jednak pominąć, dla tego, iż w wielu razach z powodu wady w samém zawarciu małżeństwa wynikała konieczność rozwodu, nadto z samego pojęcia umowy małżeńskiéj, wypływają wzajemne obowiązki małżonków, których niewypełnienie stanowi przyczynę rozwodu.

W Dziale II podaliśmy tekst, oraz wykład prawa rozwodowego podług ustaw Mojżeszowo-Talmudycznych, z uwzględnieniem przepisów obowiązujących. Przy wykładzie tym staraliśmy się uzupełnić pojedyńcze artykuły tekstu.

III. Dla uzyskania wyroku orzekającego rozwód, Sądy nasze żądają złożenia świadectwa miejscowego Rabina, że z przyczyn, jakie strona przedstawia, rozwód może być dopuszczony. Stroną interesowaną pospolicie bywa żona, którą mąż zwykle stara się wyzyskiwać, korzystając z przewagi służącego mu, a niedokładnie określonego prawa. Żona tedy wzywa męża do Rabina, aby przed nim wytoczyć proces rozwodowy. Małżonkowie przedstawiają powody za i przeciw, a gdy Rabin uzna, że rozwód może mieć miejsce, zapytuje męża, czy takowy udzielić zechce. Mąż wtedy stawia warunki, często bardzo uciążliwe, i gdy żona oświadcza, iż woli utracić posag niż żyć z obmierzłym jéj mężem, wtedy on objawia gotowość udzielenia jéj rozwodu, i wówczas to Rabin wydaje świadectwo, iż rozwód może mieć miejsce z wzajemnego zezwolenia. Jeżeli mąż oświadczy, iż rozwodu udzielić nie chce, świadectwo Rabina przydać się nie może, gdyż sąd, bez osobistego stawienia się stron, rozwodu nie wyrzecze, a gdyby nawet wyrzekł, to rozwód cywilny, nie usuwając skrupułów relidijnych, nie upoważnia jeszcze stron do wstąpienia w nowe związki małżeńskie.

Często zdarza się, że mąż przyrzeka dać rozwód żonie za zrzeczenie się przez nią posagu, ale po wydaniu jéj świadectwa przez Rabina, cofa obietnicę udzielenia jéj rozwodu i osobny każe sobie dać okup za stawanie w sądzie, a osobny za wykonanie przyrzeczenia.

Brak dokładnie określonego prawa w tym względzie, oprócz nadużyć ze strony ludzi złéj wiary, pociąga za sobą następujące złe następstwa:

A. Osłabia w pojęciu ogółu Żydów, powagę praw i sądów krajowych, które zostawiając dowolności mężczyzn losy ważnych interesów społecznych, nadają im milcząco przywiléj udzielania rozwodu kobiétom. Żona otrzymawszy nawet wyrok sądu orzekający jéj rozwód cywilny, nie może zmusić męża do dania jéj rozwodu religijnego.

B. Mnoży liczbę bezślubnych związków.

Wiadomo, iż przeszło 100 spraw rozwodowych między Żydami, rozpoznawanych bywa rocznie przez sądy krajowe, a liczba ta jest zaledwie $^1/_5$ wszystkich spraw rozwodowych między osobami wyznania mojżeszowego. Do sądu przybywają zwykle strony zamożniejsze, pragnące zapewnić sobie skutki cywilne z wyroków wypływające. Ubożsi poprzestają na rozwodach przed Rabinami, którzy z pogwałceniem przepisów obowiązujących, udzielają tak często ślubów i rozwodów, iż śmiało twierdzić możemy, że paręset małżeństw, zawieranych bywa rocznie nieprawnych i że pożycia bezślubne są bardzo licznie reprezentowane.

C. Przyczynia się do zawierania umów, przeciwnych dobrym obyczajom.

Aby zdanie to nie wydało się paradoksalnem, objaśnimy je przykładem, zaczerpniętym z praktyki pewnego obrońcy sądowego na prowincji.

Kobiéta zrażona trudnością otrzymania rozwodu w sądach krajowych, poprzestała na rozwodzie religijnym, a pragnąc wejść w nowe związki, dla uniknienia odpowiedzialności sądowéj, zawarła z mężczyzną (na lat 10)

umowę najmu usług, która zastąpić miała umowę małżeńską. Wypadki takie powtarzają się niejednokrotnie.

Widzimy więc, jak szkodliwem jest nie uwzględnienie praw żydowskich i jak niekorzystne za sobą pociąga skutki niedokładne ich określenie.

Porównawszy tedy liczne zdania różnych autorów, traktujące o prawie małżeńskiem i rozwodowem u Żydów, z Pr. o małż. z 1836 r., tudzież z wyrokami Trybunałów, Sądu Appelacyjnego i Senatu, przyszedłem do następujących wniosków:

I. Że sprawy rozwodowe między Żydami winny być w myśl art. 189 prawa o małżeństwie 1836 r., oceniane przez Trybunały Cywilne, podług zasad Mojżeszowo-Talmudycznych, zawartych w Księdze Eben-Haezer. Rozwód powinien być wyrzeczonym, o ile podług tychże zasad jest dozwolony.

II. Że Sądy tylko w razach wątpliwości co do prawa, zasięgać mogą opinji Rabina okręgów Warszawskich, jako pospolicie najlepiéj obeznanego z duchem przepisów Mojżeszowo-Talmudycznych.

III. Że wyrok sądowy, wyrzekający rozwód, powinien mieścić nakaz, obowiązujący strony do udzielenia lub przyjęcia listu rozwodowego, podług form przepisanych prawem Mojżeszowo-Talmudycznem i nareszcie

IV. Że w razie zaniesienia skargi przez stronę powodową, że strona przeciwna wzbrania

się po zapadłym wyroku cywilnym dokonać rozwodu religijnego, Sąd winien wydać wyrok, wyznaczający termin prekluzyjny, dla wykonania téj czynności z ostrzeżeniem: że jeżeli małżonek winny w ciągu oznaczonego terminu, nie rozwiedzie się z drugim przed miejscowym Rabinem, zapłaci na rzecz niewinnego współmałżonka karę pieniężną, (zastosowaną do stanu majątkowego winnego małżonka), a to pod rygorem przymusu osobistego.

Zdaniem więc naszém, tylko w takiéj osnowie wydawane wyroki będą zgodne z przepisami obowiązującemi, z prawem Mojżeszowo - Talmudycznem obowiązującem Żydów co do wszystkich szczegółów, oraz z potrzebami prawie ośmkroć stotysięcznéj ludności żydowskiéj.

דיני גירושין

הועתק מן הש"ע והאחרונים

ע"י

ר' פנחס הירשקאפף

ביום ד' ד' מנחם אב תרכ"ט לפ"ק פה ווארשא.

PRAWO ROZWODOWE

Wyciąg główniejszych przepisów z Księgi **Szulchan Aruch** i późniejszych komentarzy

sporządzony

przez

PINCHESA HIRSZKOPF.

Zwracam uwagę Szanownych Czytelników na tę okoliczność iż przy redakcyi 79-ciu artykułów *tekstu* umieszczonych przed *Wykładem Prawa rozwodowego*, oparłem się głównie na niniejszym Wyciągu, umyślnie w tym celu, przez jednego z najbieglejszych talmudystów w Warszawie sporządzonym.

מפתח הסימנים

SPIS ROZDZIAŁÓW

סימן א.

בו יבואר איזה אשה נעשית אשת איש שאם תרצה להנשא לאחר צריכה גט מהראשון.

1.

האשה מיד שנתקדשה לבעלה אפי' אם עדיין לא נכנסה עמו לחופה נעשית ע"י הקדושין אשת איש, ואם בא עליה אחר אחר הקידושין נעשית בזה זונה ואסורה לדור עוד עם בעלה, ולאחר שנתגרשה ממנו או שמת הבעל אסורה גם כן להנשא להבועל (כלעיל סי' ג' טומ 3), ומיד אחר הקדושין אם הוזרת בה ורוצית להנשא לאחר צריכה גט מבעלה (סי' כ"ו סעיף ג').

2.

כשם שהאיש בעצמו יכול לקדש לו אשה, כן יכול לעשות שליח שיקדש לו אשה, כין שאמר לו צא וקדש לי אשה פלונית כין שאמר לו צא וקדש לי אשה ולא אמר לו איזה אשה, וכן האשה יכולה לעשות שליח לקבל קדושיה כין מאיש סתם כין מאיש פלוני, ומיד שנותן לה השליח שלו הקדושין או שהשליח

ROZDZIAŁ I.

Jakim sposobem kobieta staje się mężatką, tak ażeby chcąc wejść w nowe związki małżeńskie potrzebowała rozwodu od pierwszego małżonka?

Kobieta natychmiast po zawarciu małżeństwa jednym z trzech sposobów lubo jeszcze nie przebywała z mężem pod baldachinem, już przez sam akt małżeństwa staje się mężatką, tak, że obcowanie jéj z trzecią osobą po tem zawarciu małżeństwa poczytuje się za cudzołóztwo, skutkiem którego zabronionem zostaje dalsze pożycie małżeńskie z mężem istotnym a nadto po otrzymaniu od męża formalnego rozwodu lub po śmierci jego nie wolno jéj połączyć się węzłami małżeńskiemi z tą osobą z którą dopuściła się cudzołóztwa w czasie istnienia pierwszego małżeństwa *(jak niżéj w Roz. IV art. 3)* a natychmiast po zawarciu małżeństwa, jeżeli się kobieta cofa i życzy sobie wejść w inne związki małżeńskie, wymaganym jest od niej akt rozwodu od męża *(Roz. 26 § 3)*.

2. Zawrzeć małżeństwo izraelita może osobiście lub przez pełnomocnika tak szczególnego jak ogólnego, t. j. może powiedzieć pełnomocnikowi swemu „idź i zawrzej małżeństwo w mojem imieniu, to jest na rzecz moją z kobietą N. N." lub też „idź i zawrzej małżeństwo z kobietą jakąkolwiek bądź bez wyrażenia i określenia z którą lub jaką kobietą: kobieta również może otrzymać pieniądz lub akt małżeński przez pełnomocnika swego bez określenia osoby, któréj oddaje się w małżeństwo lub z określeniem takowéj, a natychmiast po oddaniu przez pełnomocnika pieniądza lub aktu małżeńskiego do rąk kobiety lub po otrzymaniu przez jéj pełnomocnika takowego pieniądza lub aktu od mężczyzny staje się ona mężatką i rozwiązanie takowego małżeństwa nie może inaczéj nastąpić jak

שלה קיבל הקדושין מהבעל נעשית היא א"א וצריכה גט מהבעל אם תרצה להנשא לאחר (רים סי' ל"ס ורים סי' ל"ו) .

3.

הקטנה או נערה עד י"ב שנים ויום א' הן ברשות אביהן , ואין להן כח בעצמן לקבל קדושיהן ואם קבלו קדושין בעצמן שלא מדעת אביהן אינן מקודשות ואינן צריכות גט , ומי שרוצה לקדש קטנה או נערה תקדושין לאביהן ויאמר לו בפני עדים הרי בזה מקודשת לי בקדושין אלו , ואז אם רוצה אביה לקדש אותה לאיש אחר צריכה גט מהבעל הראשון , וכשם שיכול האב לקדשה בעצמו כך יכול לקדשה ע"י שלוחו (סי' ל"ז סעיף א' ד' ז') .

4.

אינו יכול לקדש את האשה אלא לרצונה , ואם קדשה בע"כ אינה מקודשת ואינה צריכה גט , ואם כפו לאיש עד שהוכרח לקדש בעל כרחו הוי ספק קידושין אפי' בפיהו עד שאמר רוצה אני (סי' מ"ב סעיף א' וכנאר סיעב ס"ק ב') .

5.

אין האשה מתקדשת אלא אם קבלה הקדושין לפני ב' עדים כשרים , ואם לא הי' בפני ב' עדים אינה מקודשת וא"צ מתנו גט אפי' אם הבעל והאשה מודים בדבר (סי' מ"ב סעיף ב') .

6.

ישראל מומר וגם הבן שנולד לו אחר שהמיר מישראלית , אפי' היא נ"ב מומרת אם קדש האב את הבן ישראלית , הקידושין

przez formalny akt rozwodowy *(Na początku Rozdziału 35 i 36)*.

3. Dziewczę małe lub dziewczynka która jeszcze lat 12 i jednego dnia nie skończyła, pozostaje pod władzą ojcowską i nie jest upoważniona do osobistego odbioru pieniądza lub aktu małżeńskiego, jeżeli zatem takowe otrzymały bez asystencji lub zezwolenia ojcowskiego, to małżeństwo jest nieważne i nie potrzebują rozwodu; życzący więc sobie zawrzeć małżeństwo z dziewczęciem małem lub dziewczyną obowiązany wręczyć ojcu ich pieniądz lub akt małżeński i oznajmić mu przy świadkach: „oto córka twoja przeznacza się dla mnie tym czynem małżeńskiego aktu, a wtenczas dopiero ojciec jéj jeżeli ją zechce oddać w małżeństwo innemu, musi się po starać dla niej o rozwód od męża pierwszego. Ojciec też może odebrać pidniądz lub akt małżeński osobiście lub przez pełnomocnika swego *(Roz. 37 § 1, 4 i 7)*.

4. Mężczyzna może zawierać małżeństwo z kobietą nieinaczej jak za jéj zezwoleniem. Gdy zatem poślubił ją w brew jéj woli, małżeństwo jest nie ważne i nie wymaga się rozwodu do rozwiązania go, jeżeli zaś mężczyzna poślubił kobietę pod wpływem siły większéj lub pod przymusem, ważność tego małżeństwa jest wątpliwą chociażby skutkiem przymusu oświadczył wyraźnie, że czyni to dobrowolnie *(Roz. 42 § 1, oraz Baer-hajtew ustęp 2-gi)*.

5. Kobieta staje się małżonką nieinaczej, jak za odebraniem pieniądza lub aktu małżeńskiego w obec dwóch wiarogodnych i niewyłączalnych świadków, jeżeli zatem odbiór nie nastąpił przy świadkach, małżeństwo jest nieważnem samo przez się bez wymagania rozwodu, w razie nawet gdy żadne z małżonków aktu małżeńskiego nie zaprzecza. *(Roz. 42 § 2)*.

6. Gdy Izraelita renegat lub syn jego z Izraelitki, chociażby też renegatki, po przejściu rodziców na łono religii nieizraelskiéj spłodzony, poślubi izraelitkę, to małżeństwo takowe jest prawnie i religijnie ważne a zatem do rozwiązania onego wymagany jest rozwód;—jeżeli zaś renegat lub prawowierny nawet izraelita, spłodził syna

קדושין וצריכה גט , אבל אם המזמר או אפי' ישראל שאינו מומר הוליד בן מן הנכרית , דין הבן הזה כנכרי שאם קידש אשה ישראלית אינן קדושין דהולכין אחר האם , וגר שחזר לסורו וקדש הוי קדושין וצריכה גט ממנו (סי' מ"ד סעיף ט' וכנתר היטיב ס"ק ו', ומסולכין אחר האם , זה מבואר בסי' ד' סעיף י"ע כ') .

סימן ב .

בו יבואר מתי יכול לגרש אשתו ובע"כ . ואימתי מותר לו לישא שתי נשים .

1.

לא ינרש אדם אשתו ראשונה אלא א"נ מצא בה ערות דבר , אבל אם לא מצא בה ערות דבר ומגרש אותה על שפשעה כנגדו באיזה דבר אחר הוא שנוי למקום אבל אין מוחן בידו , ואם רוצה לגרשה בלא שום דבר מוטל על הב"ד למחות בידו ולכוף אותו ככל מה דאפשר שלא יגרש , ואם עבר וגירש אפילו בלא שום דבר לא כפינן לי' להחזירה , אבל באשתו השני' אפי' אם לא מצא בה שום דבר אלא שנמאסת בעיניו ושנאה יכול לגרשה (סי' קי"ע ובכית במזאל סעיף ג' ס"ק כ') .

2.

אשה רעה בדיעותי' (סיינו שמעדכת לפניו הסלמן ומחזרת אליו בתחוריס לפי סיס בעלת מריבה) ושאינה צנועה כבנות ישראל הבשויות (כגון יולאת לבוק לו אפי' בחלר במקום ברבים הולכים שם

z nieizraelitki, syn ten posiada przymiot nieizraelity, pod względem małżeństwa, a zatem gdy takowy syn poślubi izraelitkę, małżeństwo jest nieważnem, przymiot bowiem inowiercy idzie po kądzieli. Gdy inowierca który przeszedłszy na łono religii izraelskiej wrócił do pierwotnego wyznania, następnie poślubi izraelitkę, małżeństwo jest ważnem i wymaganym jest dla izraelitki formalny rozwód. (*Rozdział 44 § 9-ty, Baer-hajtew ustęp 6-ty, — że przymiot inowiercy idzie po kądzieli, wyrażonem jest w Roz. 4-tym § 19 i 20).*

ROZDZIAŁ II.

Kiedy wolno udzielić rozwód małżonce swéj, chociażby mimo jéj woli i w jakim razie może nastąpić wielożeństwo.

1. Mężczyzna nie powinien rozwieść się z pierwszą żoną, chyba jeśli ta dopuściła się przestępstwa przeciwko dobrym obyczajom lub wierności małżeńskiéj. Póki zaś to nie nastąpiło i rozwodzi się z nią jedynie z tego powodu że przeniewierzyła mu się pod innym jakim względem to jakkolwiek ściąga na siebie nienawiść Nieba jednak sąd ludzki przeszkodzić mu nie może,—jeżeli zaś chce ją oddalić bez żadnych formalności, Sąd ma obowiązek zabronienia mu tego i znaglenia go wszelkiemi środkami ażeby ją nadal utrzymywał. Gdyby zaś był nieposłusznym i oddalił ją bez formalności, Sąd nie może go zmusić do powtórnego przyjęcia. Co do powtórnego małżeństwa, chociaż niedopuściła się druga małżonka żadnego uchybienia lecz gdy mąż czuje niesmak w pożyciu z nią, skutkiem czego ją nienawidzi, to już ma prawo do rozwiązania małżeństwa przez rozwód. (*Roz. 119 w Bet-Szmuel § 3 ustęp 2*).

2. Gdy kobieta jest zasad nagannych (t. j. gdy przysposobiwszy się do naturalnego obcowania obraca się do męża tyłem dla obcowania nienaturalnego czyli sodomickiego) i gdy nie przestrzega przepisów izraelskiéj czy-

ורחמה פרוע , והיינו אפי' מכוסה קלת אלא שאינה מכוסה כדרך הנשים , או שהיא מגלה זרועותי' בפני בני אדם בלא שום סיבה , או אפי' גם ע"י סיבה כגון מחמת כעס , אבל היא רגילה בכך , או שהיא מדברת הרבה עם בחורים (כי שיחה יתירה מביאתה לידי שחוק וקלות ראש) והמקללת אבי בעלה בפני בעלה או שמקללת בעלה בפניו בחנם , ומכל שכן במכשלת את בעלה בדברים האסורים כגון שאינה טובלת לנדותה או מוחה לו לאכול דברים האסורים וכיוצא בזה , בכל אלה מצוה לגרשה אפי' באשתו הראשונה (שם סעיף ד' ובסי' קט"ו סעיף ה' ד') .

3.

מדין התלמוד יכול האיש לגרש את אשתו בע"כ שלא מדעתה ומרצונה , אבל רבינו גרשון ההרים שלא לגרש אשה בע"כ אם לא שעברה על דת (בחלו הגיממין לעיל במוסגר בני מומר 2) שאז יכול לגרשה בע"כ ואין בזה משום חר"ג , ומ"מ אם רצה לקיים אותה ולדור עמה אין כופין אותה להוציאה אלא מצוה עליו (כדלעיל מומר 2) (שם סעיף ו' ובסי' קט"ו סעיף ד') .

4.

אם נולד בהאשה מום שאלו הי' המום הזה באיש היינו כופין אותו לגרש , אם נמצא מום בזה בהאשה כופין אותה לקבל גט ואין בזה משום חר"ג (והיינו שכופין אותה שתאמר רוצה אני ותקבל הגט מרצונה אבל אין לזרוק לה גט בע"כ) , ואם בכל אלה

stości i wstydliwości, wychodzi np. na ulicę lub na podwórze przez publiczność uczęszczane z głową odkrytą, to jest chociaż głowa w części przykryta lecz nie w sposób jak ją mężatki przykrywają, albo obnaża ramiona swe w obecności ludzi bez usprawiedliwionéj potrzeby, choćby z powodu uniesienia się gniewem do którego to czynu już przyzwyczajoną została, lub rozmawia często z kawalerami (zbytnia bowiem gadatliwość usposabia do zabaw i płochości), szkaluje teścia swego w obec męża, lub męża w obec teścia niesłusznie, tymbardziej gdy nieuwzględnia skrupulatności religijnéj swego męża, a mianowicie nie odbywa aktu oczyszczenia swego po nastąpionéj regularności miesięcznéj lub daje mu do spożywania pokarmy przez religię zakazane i t. p., wówczas jest zasługą dla męża rozwieść się z nią, chociażby nawet była żoną pierwszą. (*Tamże* § *4 i Rozdz. 115* § *1 i 4*).

3. Podług prawa talmudycznego wolno jest mężowi dać rozwód żonie sposobem przymusowym, t. j. wbrew jéj wiedzy lub zezwolenia. Jednakże Koryfeusz rabiniczny Gerszon, który urzędował w Moguncyi w XI wieku rzucił klątwę na każdego, który się dopuści tak oburzającego czynu; chyba gdy mężatka dopuści się przestępstwa kardynalnego, w takim bowiem razie dozwolonem jest mężowi udzielić żonie rozwód wbrew jéj woli bez narażenia się na klątwę Rabi Gerszona, przy tem wszystkiem jednak, gdyby mąż koniecznie chciał dalej z nią żyć mimo jéj ciężkich przekroczeń religijnych, sąd nie może go zmusić do oddalenia jéj, bo zasługa ta obowiązuje jedynie jego własne sumienie (*jak wyżéj* § *2-gi niniejszego, tamże* § *6-ty, oraz Rozdz. 115* § *4-ty*).

4. Jak zobaczymy późniéj niektóre wady mężowskie upoważniają żonę do żądania rozwodu choćby wbrew woli męża, otóż gdyby żona tym wadom uległa, wówczas mąż ma prawo żądać aby Sąd zmusił żonę do przyjęcia rozwodu, a ustawa R. Gerszona takim czynem obrazy nie doznaje (zmuszenie nastąpić tu może tylko o tyle ażeby powiedziała: przystaję i przyjęła akt rozwodowy, nie można zaś narzucać jéj aktu rozwodowego), jeżeli zaś mimo zmuszeń żona aktu rozwodowego przyjąć nie chce, mąż

הכפיות עדיין תמאן לקבל הגט יכול למנוע ממנה שאר כסות ועונה עד שתתרצה לקבל הגט , אבל אם נולד לה שאר מומין שאין כופין באיש לגרש , גם הוא אינו יכול לגרשה בע"כ , ומ"מ אין כופין גם אותו להיות עמה מאחר דמאיסה עליו (סוף סימן קי"ז ובפתחי תשובה ס"ק ה') .

5.

והא דבשאר מומין אינו יכול לגרשה בע"כ , דוקא במומין שנולדו בה אחר הנשואין או שהבעל ידע מהם , אבל אם היו בה מומין האלו עוד מקודם הנשואין והבעל לא ידע מהם , כופין אותה (על דרך הנ"ל) לקבל הגט אפי' בשאר מומין , דכיון דעשתה שלא כהוגן והטעתו ונשאת לו ברמאות כופין אותה (בית שמואל סי' קי"ז ס"ק כ"ד) .

6.

הא שאמרנו לעיל (נומר 3) דבעברה על דת יכול לגרש בע"כ גם לאחר תקנת ר"ג , אם נשתטית וא"א לתת לה גט , או שאינה מתרצית ושומרת עצמה שלא יוכל לזרוק לה גט בע"כ בשום אופן , יש הברירה ביד הב"ד להציע הדבר בפני גדולי הרבנים שבדור ויסכימו עם הב"ד להתיר לו לישא אשה אחרת על אשתו זאת (אע"ג שו"ע הנ"ל גזר ג"כ בחרם שלא לישא אשה על אשתו) ובכהיתר יהי' התום מאה לומדים אפי' אינם רבנים , והבעל מחוייב להשליש סך הנדוניא והכתובה והתוספת וכל שאר תנאי כתובה ביד הב"ד , ומחוייב לייחד לה בית בפני עצמה ויתן לה

ma prawo odmówić jéj dostarczania alimentów, ubioru i spełniania powinności małżeńskiéj, póki się na przyjęcie rozwodu nie zgodzi. Inne zaś wady, które istniejąc w mężczyznie nie dałyby żonie prawa żądania rozwodu od męża nie nadają również mężowi prawa do udzielenia żonie rozwodu wbrew jéj woli. Sąd jednakże w razie istnienia podobnych wad w żonie, nie może zmusić męża aby z nią żył, ponieważ stała mu się wstrętną. *(W końcu Rozdz. 117 i Pysche Tschuwa ustęp 5).*

5. Jakkolwiek się rzekło że wady mniejszéj wagi nie nadają mężowi prawa do przymusowego rozwodu to tylko się tyczy wad po zawarciu małżeństwa powstałych lub takich o których istnieniu mąż przy zawarciu małżeństwa wiedział, gdyby jednak wady takowe miały istnieć jeszcze przed ślubem, lecz mąż o nich nie wiedział przymus ma miejsce nawet przy mniejszych wadach (sposobem wyżéj określonym), albowiem nierzetelnie postąpiła i zła wiara z jéj strony nadaje mężowi prawo do przymusowego rozwodu. *(Bet Szmul Roz. 117, ustęp 24).*

6. Wyżéj pod N-rem 3 powiedziano: że kobietę która dopuściła się kardynalnego przestępstwa przeciwko religii może sąd zmusić do przyjęcia rozwodu, nawet po ustanowieniu klątwy, otoż gdyby taka dostała pomięszania zmysłów i nie można ją było przymusić sądownie lub gdyby się nie dała nakłonić i zbyt byłaby ostrożną, tak że w żaden sposób udzielić jéj aktu rozwodowego niemożnaby, wtedy zostawionem jest do uznania sądu, przedstawienie okoliczności téj znakomitym rabinom, którzy przychylić się zechcą do przedstawienia sądu i udzielą mężowi dyspensę do zaślubienia innéj żony obok dotychczasowéj, mimo iż powołany Rabi Gerszon pod klątwą wzbronił wielożeństwa. Na takiéj dyspensie podpisze się stu prawników, chociaż nie rabinów, — w takim razie, mąż winien deponować w Sądzie posag, intercyzę główną i dodatkową, oraz dopełnić wszelkich warunków umową przedślubną zastrzeżonych nadto obowiązany jest dostarczyć jéj mieszkania osobnego i alimentów, tudzież ustrzedz ją od wpływów płochości (w stanie obłąkania), a po wy-

מזונות וישמור אותה ממנהג הפקר (אם נשתטית) ואחר שתתרפא (הנשתטית) או תתרצה לקבל (העוברת ע"ד) הייב לגרשה מיד כדי שלא יהי' לו ב' נשים (כסי' ח' סעיף י' וכביה שמואל סס).

7.

כופין בחרמות ונידויין למי שעבר ונשא ב' נשים לגרש השני', אם לא שהראשונה מקבלת ממנו גט ברצון אז יוכל לשאר עם השני' (כס סי' ח' סעיף י').

8.

אם שהה עמה עשרה שנים ולא ילדה, מדינא דתלמודא כופין אותו לגרשה כדי שיוכל לישא אחרת ויקיים מצות פר"ו, אבל לא נהגו מכמה דורות לדקדק בענין הזיווגים ואפי' בכגון זה לא נהגו לכוף אותו לגרשה אע"פ שלא קיים עדיין מצות פר"ו, ואפי' אם הוא בעצמו רוצה לגרשה, מ"מ עכשיו שר"ג גזר והחרים שלא לגרש בע"כ, ע"כ אין לעשות לה שום כפיה לכופה לקבל הגט, ואפילו שאר כסות ועונה אין אומרין לו למנוע ממנה, אבל אם הוא בעצמו מונע ממנה אין למחות בידו, וכן אין מתירין לו חרם ר"ג לישא אשה על אשתו (סי' ח' סעיף ג' וכפתחי תשובה סס ס"ק ט"ז, וסי' קנ"ד סעיף י' וכפתחי תשובה סס ס"ק כ"ס וכ"ט).

9.

אשה שהמירה דתה מזכה לה הגט ע"י אחר (דכיון דזכות הוא לה שתתגרש מבעלה כדי שלא תעבור על איסור א"א, נעשה זה הזוכה בשבילה ושלוחה) אם שאלה יודעת מזה כלל

zdrowieniu (w razie obłąkania), lub w razie dopuszczenia się kardynalnego przestępstwa przeciwko religii, gdy się zgodzi na przyjęcie rozwodu, obowiązany udzielić jéj natychmiast rozwód, ażeby o ile możności czem prędzéj wyjść ze stanu wielożeństwa. (*Rozdział 1 § 10, i w Bet Szmuel tamże).*

7. Kto się dopuścił biganii i pojął dwie żony, Sąd zmusza go za pomocą klątwy i exkomunikacyi do udzielenia rozwodu drugiéj żonie, chyba gdy pierwsza przyjmuje od niego rozwód dobrowolnie, to w takim razie jedynie dozwolonem mu jest zachować drugą. (*tamże, Rozdział 1, § 10-ty*).

8. Jeżeli mąż żył z żoną lat 10 i nie urodziła mu dziecka, to z prawa talmudycznego możnaby go zmusić do udzielenia jéj rozwodu, ażeby mógł zaślubiwszy inną dopełnić powinności rozkrzewiania rodu ludzkiego lecz od wielu wieków przepis ten wyszedł z użycia i sąd nie zmusza do zerwania węzła małżeństwa, chociażby nawet mąż nigdy w swem życiu nie dopełnił powinności rozkrzewiania rodu; jeżeli nawet on sam gotów był rozwieść się z nią to i tak ze względu na klątwę Gerszonowską zabraniającą rozwodów przymusowych, nie wolno w żaden sposób zmuszać ją do przyjęcia rozwodu. Nie upoważniają go nawet do odmówienia jéj dostarczania alimentów, ubioru i powinności małżeńskiéj, jeżeli zaś samowolnie odmawia pełnienia tych trzech obowiązków, nie mamy powinności stawiać jeszcze pod tym względem przeszkód, nie udzielamy mu również dyspensy od klątwy Gerszonowskiéj, celem wejścia w powtórne związki obok istnienia poprzedniego małżeństwa. (*Rozdział 1 § 3, Pysche Tszuwa tamże ustęp 16, oraz Rozdział 154 § 10 i Pysche Tszuwa tamże ustęp 25 i 29*).

9. Kobiecie która przeszła na łono innéj wiary, oddaje się rozwód w posiadanie za pośrednictwem osoby trzeciéj (ponieważ rozwiązanie małżeństwa jest dla niéj dobrodziejstwem, gdyż w takim razie jest uważaną prawnie za dopuszczającą się cudzołóztwa, odbiorca rozwodu na jéj korzyść, staje się mimo jéj wiedzy pełnomocni-

דזכין לאדם שלא בפניו, ובקבלת הזוכה הנט מתנרשת היא), והוא מותר לישא אחרת, אבל אם לא המירה ברצון אלא שכפוה אחרים לזה אסור לו לישא אחרת, דלמא אחר שתעבור האונס תשוב לנדתה ויוכל לדור עמה, וע"כ מחוייב להמתין עד שיתוודע לו שנשתקעה בין האחרים, (סימן מ' סעיף י', ובלמה לדק סימן ע').

סימן ג.

בו יבואר איזה הן הנשים הפסולות שבעליהן אסורין לדור עמהן.

1.

אלו הן הפסולין בין לכהן בין לישראל, ממזרת אסורה להנשא, וכן ממזר אסור לישא אחת מבנות ישראל, פצוע דכא או כרות שפכה לא ישא בת ישראל, ואסור להחזיר גרושתו משנשאת לאחר, מוסף עליהם הכהנים שאסורין גם בגרושה דעלמא, ובזונה, ובחללה, ובחלוצה (סי' ד' ס' ו' ז' י').

2.

ממזר וממזרת ביצד, זה הנולד מאחת מכל העריות (המנויין בפ' אחרי וקדושים), חוץ מהנולד מן הנדה שאינו ממזר כלל אפילו

kiem, prawo bowiem stanowi że można nabywać na rzecz osoby trzeciéj nawet w jéj niebytności, a zatem po odebraniu rozwodu przez odbiorcę, ona zostaje rozwiedzioną), a mężowi wolno zawrzeć małżeństwo z inną; jeżeli zaś przejście żony do innego wyznania nie nastąpiło dobrowolnie, lecz była do tego przymuszoną, nie wolno mu wstąpić w inne związki, bo może za ustaniem przymusu powróci na łono izraelskiéj wiary i wtenczas wolno mu będzie żyć z nią, ma więc obowiązek czekania na nią, dopóki się przekona, że już stanowczo i na zawsze przepadła między innowiercami (*Rozdział 1* § *10-ty*, *Cemach Cedek Rozdział 70-ty*).

ROZDZIAŁ III.

O kobietach wyłączonych prawem, z któremi zabroniono jest pożycie małżeńskie.

1. Następującym osobom zabronione jest zawarcie małżeństwa, tak z kapłanem *) jak izraelitą pospolitym: bękartom nie wolno wejść w związki małżeńskie, również bękartowi niedozwolonem jest małżeństwo z izraelitką. Dotkniętemu wadą członka męzkiego albo wadą pęcherza lub worka nasiennego, nie dozwala się wejść w związki małżeńskie z izraelitką. Nie wolno wejść w powtórne małżeństwo ze swoją rozwódką gdy takowa po rozwodzie weszła była w małżeństwo z osobą trzecią, osoby zaś rodu kapłańskiego ciąży nadto zakaz wejścia w związki małżeńskie z rozwódką każdą chociaż nie swoją, z nierządnicą, z pozbawioną czci kobiecéj czyli shańbioną, i nakoniec z kobietą która uległa obrzędowi Lewiratu. (*Rozdział 4*, *5*, *6*, *7 i 10*).

2. Za bękarta lub bękartkę uważa się każda osoba urodzona ze związków kazirodzkich zabronionych w Księdze Lewitów . . . . . wyjąwszy osobę spłodzoną

*) Ród kapłański v. Kohenat. Kapłan lub członek rodu kapłańskiego zn. t. s. co Kohen.

מדרבנן , ובין ישראל שבא על הממזרת או ממזר שבא על הישראלית הולד ממזר לעולם עד סוף כל הדורות , וכן נכרי שבא על הממזרת הולד ממזר , אבל נכרי הבא על בת ישראל אפילו היא א"א הולד כשר לבא בקהל אבל פגום הוא לכהונה (ר"ל שאם נולד ממנה בת הרי היא חללה ואסורה לכהן) (סי' ד' סעיף י"ח ז"ט) .

3.

וכן האסופי שנאסף מהשוק , אם לא נמצא עליו שום ראי' והוכחה שהושלך שם רק מפני הרעבון או איזה סיבה אחרת , אמרי' דודאי הושלך שם כדי שימות וחיישינן שמא הוא ממזר ואסור בבת ישראל , וה"ה בכל ספק ממזר שאסור בבת ישראל או בספק ממזרת שאסורה להנשא לישראל כשר (סי' ד' סעיף ל"ח) .

4.

נכרי הבא על אמו או על אחותו או בתו והוליד מהם בן או בת ונתגיירו , אותו הבן או הבת מותרין לבא בקהל , וה"ה אם לא נתגייר הבן ובא על בת ישראל הולד כשר (כי בעוד שהנכרי בגיותו אינו עושה ממזר (סימן ד' סעיף כ"ח) .

5.

פצוע דכא וכרות שפכה ביצד , בשלשה איברים נפסל הזכר , בגיד , ובבצים , ובשבילים שבהן מתבשילי הזרע והם הנקראים חוטי הביצים , וביון שנפצע או נכרת או נידך ונתמעך א' משלשה איברים אלו הרי זה פסול ואסור לישא ישראלית , אבל מותר

z kobietą w czasie menstruacyi. Osoba taka nawet podług prawa rabinicznego nie poczytuje się za bękarta. Gdy Izraelita obcuje z bękartką, lub gdy bękart obcuje z Izraelitką, to potomek z nich urodzony uważa się za bękarta, a wszyscy zstępni takowego bękarta do nieskończoności uważają się za bastardów, również inowierca obcujący z bastardką płodzi bękarta. Gdy wszakże inowierca obcuje z izraelitką nieegzymowaną, chociażby była mężatką, to potomek nie traci prawa zawarcia małżeństwa z członkiem społeczeństwa izraelskiego, dyshonorem zaś jest zawarcie z takim małżeństwa dla członka rodu kapłańskiego, (t. j. jeśli potomek jest płci żeńskiéj uważa się za shańbiony i nie może być małżonkiem członka rodu kapłańskiego). (*Rozdział 4* § *18 i 19*).

3. Podrzutek czyli znajdek, jeżeli nie ma żadnego dowodu ani przekonania, że podrzuconym został jedynie dla ocalenia go od śmierci głodowéj lub z innéj jakiéj przyczyny, wtedy istnieje domniemanie prawne, że porzuconym został w celu pozbawienia go życia, istnieje zatem podejrzenie że jest bękartem, a przeto nie wolno mu wejść w związki małżeńskie z izraelitką. I w ogóle każdéj osobie (czy to płci męzkiéj czy żeńskiéj), podejrzanéj o bękarctwo nie wolno zawierać związków małżeńskich w izraelu. (*Rozdział 4* § *31*).

4. Gdy inowierca obcuje ze swą matką, siostrą lub córką i spłodzi potomka płci męzkiéj lub żeńskiéj który późniéj przejdzie na wiarę izraelską, to potomkowi temu dozwolone będzie zawarcie małżeństwa z izraelitami, niemniéj gdyby potomek płci męzkiéj nie przyjął religii izraelskiéj i spłodził z izraelitką dziecko, to ono będzie prawym izraelitą (albowiem inowierca póki zostaje w inowierstwie nie wpływa na płód swój z izraelitki do tego stopnia, aby go uczynić bękartem). (*Rozdz. 4* § *20*).

5. Mężczyzna pozbawiony zostaje prawa do zawarcia małżeństwa w skutek kalectwa następujących trzech organów płciowych: członka męzkiego, jąder i kanałów nasiennych, nitkami jąder zwanych, w których nasienie dojrzewa. Skoro więc jeden z tych trzech organów zranionym, odciętym, stłoczonym, lub startym został mężczy-

כניורת ובספק ממזרת , ויש מתירין אפי' בממזר ודאית וע"כ לכתחילה לא ישא ממזרת ודאית , ובדיעבד אם נשא אין בידינו לכופו להוציאה (סי' ס' סעיף מ' ב') .

6.

מחזיר גרושתו משנשאת כיצד , אשה שנתגרשת מבעלה ונתקדשה או נשאת לאחר וגירשה השני או מת , אסורה להנשא לראשון , אבל זנתה עם הראשון ולא נשאת לו מעולם ואה"כ נשאת לשני וגרשה או מת מותרת אה"כ להנשא לראשון שזנתה עמו , וכן הדין אם נשאת לראשון ואה"כ לא נתקדשה ולא נשאת לשני זנתה עמו דמותרת אה"כ לראשון (סי' י' סעיף מ') .

7.

גרושה שאסור בה הכהן כיצד , אשה שנתגרשה מבעלה בין מן האירוסין בין מן הנשואין ואפי' לא הי' אלא ספק גירושין , ואפי' לא נתגרשה אלא משום שהי' עליה קול קידושין וידענו ברור שאין ממש באותן קידושין , אלא משום הומרא בעלמא הצריכוה הכ"ד גט , אפ"ה פסולה לכהונה וכופין אותו להוציאה (סימן ו' סעיף מ') .

zna traci prawo zawarcia małżeństwa z izraelitką prawdziwą, dozwolonem mu jest jednak małżeństwo z prozelitką, t. j. z inowierczynią która przeszła na łono religji izraelskiéj lub z osobą na pochodzeniu któréj ciąży podejrzenie bękarctwa, niektórzy nawet prawnicy dozwalają mu małżeństwa z prawdziwą bękartką. Z powodu takiéj różności zdań sąd winien nie zezwalać na małżeństwa między okaleczonemi a przekonaną bękartką, gdy wszakże małżeństwo zawartem zostanie, nie powinien zmuszać małżonków do rozwodu. (*Rozdz. 5 § 1 2*).

6. Gdy kobieta, która otrzymała rozwód od męża swego zaręczona została z osobą trzecią (kidduszyn) lub istotne weszła z nią w związki małżeńskie (chuppa), a drugi jéj mąż udzielił jéj rozwód lub umarł nie wolno jéj z pierwszym mężem wchodzić w powtórne związki małżeńskie. Gdyby jednak pozostawała z pierwszym w stosunkach miłosnych i nigdy z nim węzłem małżeńskim połączoną nie była, następnie zaś weszła z drugim w związki małżeńskie z którym owdowiała lub rozwiodła się, to w takim razie wolno jéj zaślubić dawnego przyjaciela. Ten sam przepis stosuje się i do tego przypadku gdy z pierwszym pozostawała w związkach małżeńskich, a następnie z drugim miała stosunki miłosne; w tym razie ostatnie związki bezślubne nie przeszkadzają zawarciu małżeństwa z pierwszym po zerwaniu z drugim. (*Rozdział 10 § 1*).

7. Rozwódką niedozwoloną członkowi rodu kapłańskiego jest kobieta, której mąż w małżeństwie zawartem przez kidduszyn lub chuppę udzielił rozwód chociaż takowy podlegał kwestyi a nadto chociaż rozwód nastąpił jedynie w celu przytłumienia pogłoski o nastąpionym małżeństwie, a Sąd ma moralne przekonanie, że pogłoska o tem małżeństwie była fałszywą, że rozwód był pozornie udzielonym jedynie dla zadość uczynienia opinii publicznéj to pomimo tych okoliczności, rozwódka taka zabronioną jest członkowi rodu kapłańskiego i w razie zawarcia z nią związków małżeńskich, Sąd zmusza go do oddalenia jéj. (*Rozdział 7 § 1*).

8.

איסור זונה שאסור בה הכהן כיצד, אשה שנבעלה לאחד שאסורה להנשא לו בין חייבי עשה או חייבי לאוין או חייבי כריתות, כיון שנבעלה פ"א לא' שאי אפשר לה להנשא לו נעשית זונה ואסורה לכהן, וכן הגיורת אפי' נתגיירה פחותה מבת ג' שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי היא בכלל זונה ואסורה לכהן, משום דכתיב ביחזקאל (ק' מ"ד פ' כ"ב) כי אם בתולות מזרע בית ישראל (סימן ו' סעיף ח').

9.

חללה כיצד, כהן שנשא או שבא על הזונה או על הגרושה שהן אסורות לו, נעשית האשה חללה בזה, אם אח"כ הולידה בת כין מכהן זה שחיללה או גם מכהן אחר, הבת ההוא הוית חללה ואסורה לכהן, וכן אשת כהן שזנתה נעשית חללה והבת שתוליד אח"כ הוית ג"כ חללה ואסורה לכהן (סימן ז' סעיף י"ב ובסי' ד' סעיף ט"ו).

10.

כהן שאסור בחלוצה הוא, אשה שמת בעלה בלא בנים ויש לו אחין אסורין להנשא עד שתחלוץ לא' מאחי בעלה (עפ"י הדינים בגמרא בהרע"ז הל' חליצה), ואח"כ מותרת להנשא לכל מי שתהפוץ הוץ מכהן שאסורה להנשא לו (סי' ו' סעיף ח').

11.

כין כהן בין ישראל שנשא א' מהאסורות לו שאמרנו, כופין אותו להוציא, וכיצד סדר הכפי' מהרימים אותו שיגרשנה ומהרימין את כל הנושא ונותן עמהם ושלא לעשות לו שום טובה, שלא למול בניו ושלא לקברם עד שיגרש אשתו האסורה עליו, ואם בכל אלה לא יוסר כופין אותו בשוטים ע"י נכרים עד שיגרשנה (סי' ו' סעיף ח' ו', ובסי' קל"ד סעיף כ"ח).

8. Kobieta która obcowała z mężczyzną z którym jéj nie wolno wejść w związki małżeńskie, bądź to z powodu przepisu zwykłego lub obostrzonego, staje się tym czynem nierządnicą i jest zabronioną dla członka rodu kapłańskiego. Również prozelitka, która przeszła na religię izraelską choćby przed trzecim rokiem życia, ponieważ nie jest rodowitą izraelitką zabronioną jest członkowi rodu kapłańskiego ze względu na wiersz 22 rozdziału 44 Księgi Ezechiela, brzmiący: „tylko dziewice z nasienia domu izraelskiego.“ (*Rozdział 6 § 8*).

9. Gdy mąż z rodu kapłańskiego zaślubił nierządnicę albo rozwódkę lub z nią obcował, kobiety takie stają się shańbionemi podobnież jak i córki ich ze związków tych spłodzone będą shańbione i nie wolno ich zaślubiać kapłanom, niemniej żona członka rodu kapłańskiego dopuszczająca się cudzołóztwa zostaje shańbioną a córkom z niej urodzonym zabronionem jest zawieranie małżeństwa z członkiem rodu kapłańskiego. (*Rozdział 7 § 2, oraz rozdz. 4 § 15*).

10. Kobiecie, której mąż zmarł bezpotomnie, pozostawiwszy po sobie braci, nie wolno wchodzić w inne związki małżeńskie, póki nie odbyła obrzędu Lewiratowego z jednym z braci zmarłego jéj męża (*według zasad określonych w Eben ha-Ezer*), następnie zaś, wzbronioną jest już tylko członkom rodu kapłańskiego. (*Roz. 6 § 1*).

11. W przypadku zawarcia związków powyższemi §§ zabronionych, Sąd zmusza męża do oddalenia żony w sposób następujący: rzuca na niego klątwę aby jéj dał rozwód, oraz na każdego który zostaje z nim w stosunkach handlowych, zakazuje świadczenia mu przysług jakichkolwiek, obrzezania jego synów, chowania zmarłych członków jego rodziny. póki nie udzieli rozwodu kobiecie zabronionéj, jeżeli zaś to okazuje się bezskutecznem, zmusza go za pośrednictwem Sądu inowierców, karą chłosty do udzielenia rozwodu żonie. (*Rozdział 6 § 1 i 6, oraz rozdz. 154 § 24*).

סימן ד.

בו יבואר דין האשה הנחשדת על זנות ואימתי כופין אותה להוציאה ואימת לא.

1.

מי שהתרה באשתו בפני שני עדים שאמר לה בפניהם אל תסתרי עם איש פלוני, ועדים ראו איך שנסתרה עם פלוני ושהתה עמו בסתירה זו כדי לצלות ביצה ולגמעה שהוא שיעור כדי טומאה, אסורה לבעלה וכופין אותו להוציאה על הדרך שנתבאר לעיל סימן ג' נומר 11 (סי' קנ"ח סעיף ב' ד', ובסי' י"ח סעיף ח', ובבית שמואל ס"ק ח').

2.

לא התרה בה מקודם ונתיחדה עם א' והיא בעצמה אומרת שזינתה אין הוששין לדבריה דשמא עניה נתנה באחר, אבל אם הוא מאמינה ודעתו סומכת על דבריה הרי זה חייב להוציאה, אבל אין כופין אותו ע"ז (סי' קנ"ו סעיף ו', ובסי' קנ"ח סעיף ע').

3.

כשם שהאשה הנחשדת על זנות אסורה לבעלה כך היא אסורה להבועל, ואם עבר הבועל ונשאה כופין אותו להוציאה כמו בסי' ג' נומר 11 אפי' הי' לו כמה בנים מסנה, אבל אם לא התרה בה מקודם אלא שבאו עדים שנסתרה עם איש פלוני ובאו ומצאו דבר מכוער כגון שמצאוה עומדת מעל המטה ולובשת המכנסים שלה או הוגרת איזורה או שראו א'תם מנשקים זה את

ROZDZIAŁ IV.

O kobiecie zamężnéj podejrzanéj o cudzdłóztwo, oraz w wypadkach o których Sąd zmusza męża do udzielenia jéj rozwodu lub oddalenia.

1. Gdy mąż ostrzegał żonę w obec dwóch świadków aby nie zostawała na osobności z oznaczonym mężczyzną a ona wbrew temu była z nim na osobności przeciąg czasu wystarczający na zgotowanie jajka i wypicie onego, w którym to przeciągu czasu cudzołóztwo dokonane być mogło, już tem samem staje się zabronioną dla męża swego, a mąż do oddalenia jéj zmuszony zostaje, sposobem w § 11 Rozdz. III-go opisanym. (*Rozdz. 178 § 2 i 4, oraz rozdz. 11-ty § 1, w Bel Szmuel ustęp 1*).

2. Jeżeli bez poprzedniego ostrzeżenia męża, żona była sam na sam z mężczyzną i twierdzi że dopuściła się z nim cudzołóztwa, Sąd nie uwzględnia jéj twierdzenia, bo być może iż zakochawszy się w innym pragnie na mocy własnego przyznania wyłudzić rozwód od męża dla połączenia się z kochankiem. Jeżeli mąż, jako lepiéj ją znający daje wiarę jéj przyznaniu, wówczas obowiązany ją oddalić, chociaż Sąd go do tego nie zmusza. (*Rozdz. 176 § 6-ty i rozdz. 178 § 9-ty*).

3. Mężatka podejrzana o cudzołóztwo w równym stopniu zabronioną jest współsprawcy cudzołóztwa jak i mężowi, jeżeliby więc wspólnik przestępstwa mimo zakazu zawarł z nią małżeństwo, Sąd zmusza go do rozwodu i oddalenia jéj środkami w § 11 Rozdz. III opisanemi, choćby w małżeństwie tym spłodził z nią wiele dzieci; gdyby jednak mąż nie ostrzegał jéj w obec świadków, a ci zeznali że się udała na osobność z pewnym mężczyzną, że widzieli ich następnie spełniających czyn dobrym obyczajom przeciwny, np. widzieli ją jak z nim wstawała z łóżka, przyodziewała spódnicę, opasywała się paskiem, widzieli jak się wzajemnie całowali, lub gdy poświadczą tym podobne okoliczności stanowić mogące poszlaki cudzołóztwa, wówczas mąż ma obowiązek od-

זה וכיוצא בדברים המראים שזינתה הייב הבעל להוציאה אבל אין כופין אותו, וכן הבועל אם עבר ונשואה וכבר יש לו בנים ממנה אין מוציאין אותה ממנו (סי' י"ח סעיף ח').

4.

אבל אם יצא קול שזינתה ויש נ"כ עידי כיעור כופין את הבעל להוציאה (הכל כמו בסי' נ' הנ"ל), אם עדיין אין לו בנים מאשתו, אבל בעידי כיעור לבד או בקול לבד אין כופין הבעל להוציאה, ואם נירשה הבעל וכנסה הנחשד מוציאין אותה מן הנחשד אם אין לו בנים ממנה גם בעידי כיעור לבד או בקול לבד וכמו שאמרנו לעיל נו' 3 (סי' י"ח סעיף ח' הנ"ל).

5.

האשה שנחבשה ע"י נכרים, אם הוא בשביל ממון שהייבת להם מותרת אפי' לכהן, אבל אם תפשו אותה כדי שיפדוה בממון' או שנחבשה בשביל דיני נפשות אסורה לכהן אבל לבעלה ישראל לעולם מותרת ולא חיישינן שמא נתרצתה להם, ודוקא נחבשה ימים רבים, אבל יום או יומים מותרת (סי' ז' סעיף י"ח וכבאר היטיב סס ס"ק כ"ו ונפתחי תשובה סס ס"ק י"ד).

6.

אשה שהטירה דתה אסורה אפי' לבעלה ישראל, ואם הבטיחה להטיר עצמה ולא הטירה עדיין ותזרה בה מותרת לבעלה אם היא ישראל אפי' שהתה שם זמן מרובה, אבל אם

dalenia jéj, lecz Sąd go do tego nie zmusza. Również wspólnik cudzołóztwa który mimo zakazu zawarłszy z nią związki małżeńskie spłodził potomstwo, nie może być sądownie zmuszonym do oddalenia jéj. (*Rozdz. 11 § 1*).

4. Jeżeli rozszerzoną została wieść o cudzołóztwie żony a nadto świadkowie zeznają że zostali ją na gorącym uczynku nieprzyzwoitości z kochankiem, chociaż obcowania nie widzieli, Sąd zmusza męża do oddalenia jéj, sposobem w Roz. III opisanym, jeżeli jeszcze z małżeństwa prawego nie ma dzieci. Sama zaś tylko wieść lub same zeznanie świadków nie nadają sądowi prawa do zmuszenia męża, aby żonę oddalił. Jeżeli mąż z własnego natchnienia udzielił jéj rozwód, a podejrzany o cudzołóztwo zaślubił, wtedy Sąd oddala ją od podejrzanego w razie niespłodzenia dzieci w tem małżeństwie opierając się tylko na zeznaniu świadków o nieprzyzwoitości jakiéj się dopuściła, albo na zasadzie saméj wieści o jéj cudzołóztwie (*zgodnie z tem co się powiedziało pod § 3*) (*Rozdz. 11 § 1 jak wyżéj*).

5. Jeżeli kobieta zamężna zostanie przez inowierców osadzoną w areszcie, celem przymuszenia jéj do zapłacenia długu należnego od niéj, to okoliczność ta nie egzymuje jéj nawet dla męża Kohena, jeżeli zaś inowiercy porwali ją celem dostania okupu, albo gdy osadzoną była w więzieniu za czyn pociągający za sobą karę śmierci, zostaje zabronioną Kohenowi, dla męża zaś pospolitym Izraelitą będącego zakazowi nie podlega i nie dopuszczamy podejrzenia, aby dała się uwieść inowiercom, dłuższy wszakże areszt egzymuje ją dla męża Kohena, zaś jedno lub dwudniowy nie stanowi dla niego zasady egzempcyi. (*Rozdział 7 § 11 tamże Baer hajtew ustęp 26*; *Pysche Tszuwa tamże 14*).

6. Mężatka która przeszła na łono religii nieizraelskiéj, zabronioną jest dla męża, choćby nie Kohena, jeżeli zaś tylko przyrzekła przejść na łono innego wyznania, a istotnie nie przeszła, bo się potem namyśliła, to nie daje prawa do rozwiązania ślubu, jeżeli małżonek jéj jest niekohenem; chociażby czas dłuższy bawiła tam gdzie się udała z zamiarem przejścia na inną

הוא בהן יש חילוק דבזמן מרובה חיישינן שמא נאנסה ואסורה לבעלה הכהן (סימן ז' סעיף י"ח ונפתחי תשובה בס ס"ק ט"ז) .

7.

בכל אלה שאמרנו שאסורה לבעלה כופין אותו אם עבר ונשא על הדרך המבואר בסי' ג' נומר 11 (בסי' קנ"ד סעיף כ"ה ובבית שמואל בס ס"ק ל"ה) .

סימן ה .

בו יבואר דין נשים האסורות להנשא מדרבנן ואימת כופין להוציא .

1.

יש נשים שמדין תורה מותר לישא אותם , אבל רבנן גזרו ואסרו לישא אותן מפני שקרובים לערוה והם הנקראים שניות (לערוה) והם אם אמו (וכל הסמוכין בהסע"ז סימן ט"ו) בו' , וגם באלו אם עבר ונשא כופין אותו להוציאה (סימן קנ"ד סעיף כ') .

2.

וכן גזרו חכמים שכל אשה שתרצה להנשא אחר מיתת או גירושי בעלה צריכה להמתין צ' יום חוץ מיום שנתגרשה או שמת בעלה בו , וחוץ מיום שנתארסה בו , כדי שיודע לנו אם היא מעוברת מראשון או לא להבחין אם הוא זרע של ראשון או של שני , וכדי שלא לחלק בין אשה לאשה שלא יבאו להקל בזה , גזרו זה על כל הנשים בלי הפרש שאפי' היא עקרה וזקנה או אינה ראוי' לילד , דאע"ג שברור הדבר שאינה מעוברת מן הראשון מ"מ צריכה להמתין צ' יום הללו , ואם עבר ונשאה בתוך הצ' יום

wiarę. Jeżeli zaś małżonek jest Kohenem, to przez dłuższy pobyt, staje się zabronioną Kohenowi do dalszego pożycia, gdyż rodzi się domniemanie iż tam zgwałconą została. (*Rozdz. 7 § 11, Pysche Tszuwa tamże ustęp 16-ty*).

7. Jeżeli w przypadkach powyższych, mąż pomimo trwającéj egzempcji, dopuścił się wstąpienia w powtórne z rozwiedzioną śluby, Sąd zmusza go do oddalenia onéj środkami wyżéj w § 11 Roz. III wymienionemi. (*Rozdz. 154 § 21, Bet Szmuel tamże ustęp 35*).

ROZDZIAŁ V.

O kobietach zabronionych na mocy praw rabinicznych, oraz o przypadkach, w których Sąd przymusza mężów do oddalenia zakazanych żon.

1. Są kobiety, z któremi związki dozwolone pierwotną religią, przez Rabinów dopiero wzbronione zostały Małżeństwa takie graniczące z kazirodztwem, nazywają się kazirodztwami drugiego rzędu. Takiemi są małżeństwa z babką po matce i wszystkie inne w Eben-Haezer Rozdziale 15-m wymienione. Jeżeli kto mimo zakazu wejdzie w takowe związki, wówczas Sąd zmusza go do rozwodu. (*Rozdz. 154 § 20*).

2. Również uchwalili rabiniczni uczeni: że każdéj kobiecie po śmierci męża lub otrzymaniu od niego rozwodu, nie wolno wejść w nowe związki przed upływem 90 dni, nie licząc w to dnia śmierci lub otrzymania rozwodu ani dnia ślubu (kiduszyn), a to celem przekonania się o mogącéj nastąpić ciąży, czy takowa pochodzi z pierwszego czy z drugiego małżeństwa. Ażeby zaś liczne restrykcje nie naraziły tego prawa, postanowiono nie dopuszczać żadnych wyjątków; podlegają mu wszystkie kobiety, nawet bezpłodne, wiekowe lub dla innych przyczyn dzieci mieć nie mogące. Jeżeli więc kto dopuścił się przestępstwa i zawarł z kobietą małżeństwo przed upływem 90-iu dni od ustania poprzedniego, Sąd zmusza go

כופין אותו לגרש , ואחר שישלמו הצ' יום יוכל להחזירה אם אינגו כהן (סימן י"ג סעיף ח' י') .

3.

וכן גזרו חכמים שלא ישא מעוברת חבירו (גם לאחר הצ' יום) ולא מינקת חבירו עד שיהי' לולד ב"ד חדשים , ואפילו נתנה בנה למניקה או גמלתו בתוך הכ"ד חדשים, ואפילו נשבעה המניקה שלא תחזור בה , מ"מ אסורין להנשא ואם עבר ונשא מעוברת חבירו או מינקת חבירו כופין אותו להוציא (סי' י"ג סעיף י"ח י"ב וכבהורי ר"ח מווילנא ס"ק ל"ט מ') .

4.

ויש שאסרו חכמים לישא האשה מפני החשד , כגון אם עד א' העיד לאשה שמת בעלה והתירוה ב"ד על פיו להנשא , אסרו חכמים שהעד ההוא לא ישא אותה מפני החשד שיאמרו שלא העיד שמת בעלה אלא כדי שיוכל הוא לישאנה , וכן בכל כי האי גוונא שיש לחוש לחשד לא ישאנה , ומ"מ בדיעבד אם כנסה אינו צריך להוציאה (סימן י"ב סעיף ח' ב') .

5.

בכל אלו שאמרנו בסימן זה שכופין אותו להוציא הוא ג"כ על הדרך אשר בארנו לעיל סימן ג' נומר 11 (סימן קנ"ד סעיף כ' וכס' בית מאיר שם) .

---

do udzielenia jéj rozwodu, po upływie zaś 90-iu dni, może powtórnie zawrzeć z nią małżeństwo, jeżeli nie jest Kohenem (*Rozdz. 13 § 1 i 10*).

3. Również ustanowili uczeni żydowscy zakaz wejścia w związki z kobietą istotnie w ciąży będącą po ustaniu pierwszego małżeństwa (nawet po upływie 90-iu dni) tudzież z kobietą karmiącą dziecko z pierwszego małżeństwa, póki dziecko nie skończy 24-ch miesięcy, choćby mamka pod przysięgą zobowiązała się do wykarmienia go przez 24 miesiące. Jeżeli więc kto przestępnie zawarł z takową kobietą małżeństwo, Sąd go przymusza do rozwodu. (*Rozdział 13 § 11 i 12, oraz w jurysprudencyi znakomitego Eliasza z Wilna, ustęp 39 i 40*).

4. W pewnych razach zabronionę jest zawarcie małżeństwa z kobietą na zasadzie samego podejrzenia. Gdy np. Sąd opierając się na zeznaniu jednego tylko świadka, stwierdzającem śmierć męża, udzieli wdowie pozwolenie na wejście w powtórne związki, to robi zastrzeżenie, iż wdowie nie wolno wyjść za świadka śmierci męża, a to z powodu podejrzeń iż świadectwo mogło być umyślnie fałszywe, również w każdym podobnym razie gdzie można starającego się o poślubienie rozwódki lub wdowy posądzić o przyczynienie się we własnym interesie do uznania poprzedniego małżeństwa za rozwiązane, nie wolno mu z kobietą takową wejść w związki małżeńskie. Jeżeli jednak wbrew prawu poślubił taką, to nie ma obowiązku oddalenia jéj (*Rozdz. 12 § 1 i 2*).

5. Gdziekolwiek prawo w rozdziale niniejszym stanowi, że Sąd zmusza męża do oddalenia żony, to następuje to środkami w § 11-m Rozdziału III wskazanemi. (*Rozdział 154 § 20 i w dziele p. t. Bes-Meir tamże*).

סימן ו .

בו יבואר החיובים שמתחייב הבעל לאשתו משעה שנשאה . ואם אינו רוצה ליתן לה אם כופין אותו לגרש עי״ז . ואיך כופין .

1.

כשנושא אדם אשה מתחייב לה כאלו דברים , במזונות , בכסות , בעונה , לרפאותה , לפדותה אם נשבית , ובקבורתה , (סימן ס״ט סעיף כ׳) .

2.

מזונות כיצד , מחוייב ליתן לה לאכול ולשתות מטה שהוא אוכל ושותה , ואם בני משפחתה רגילים בגדולות צריך להנהינה כן , ואם הוא עשיר הכל לפי עשיו ולפי כבודה , וחייב להשכיר עצמו כפועל ליתן לה מזונות כפי הראוי לה ולפי כבודה (סימן ע׳ סעיף ח׳ ג׳) .

3.

אם יש לו ואינו רוצה לזון את אשתו אין כופין אותו לגרש אלא כופין אותו (כבסימן ב׳ נוטר 11) לזון אותה לפי כבודה, ואם אין לו ואינו רוצה להשתכר ולהרויח כופין איתו (ג״כ כהג״ל , ולאסר לקמן סימן ז׳ נוטי 3) לגרש וליתן לה כתובה , ומי שאינו יכול להרויח כגון שהוא חולה קצת וכה״ג שאינו פושע כלל , אזי אין כופין אותו בשוטים וגם אותו אין מחריטין , אבל מ״מ כופין אותו ע״י שמחריטין על כל המשש למובחו כו׳ (כבסימן ג׳ הנ״ל) וכשאר

ROZDZIAŁ VI.

O obowiązkach męża względem żony od chwili zawarcia małżeństwa, oraz o sposobie zmuszania męża przez Sąd do rozwodu w razie niewypełniania takowych obowiązków.

1. Mąż z chwilą zawarcia małżeństwa zaciąga względem żony następujące obowiązki: dostarczanie alimentów, okrycia czyli ubiorów, pełnienie powinności małżeńskiej, ponoszenie kosztów jéj kuracyi, wykupienie w razie porwania w niewolę, oraz poniesienie kosztów jéj pogrzebu. *(Rozdział 69 § 2)*.

2. Pod wyrazem alimenta rozumiemy dostarczanie takich pokarmów i napojów żonie, jakie mąż sam spożywa. Gdyby jednak członkowie jéj rodziny zwykli żyć na większą skalę, on ma obowiązek utrzymywać żonę na na takąż skalę. Jeżeli zaś mąż jest zamożnym wówczas utrzymanie, winno być zastosowane do jego stanu majątkowego i do dostojeństwa żony. Mąż winien nawet wynajmywać się jako wyrobnik, jeżeli inaczéj nie jest w stanie dostarczać żonie przyzwoitego utrzymania, stosownego do jéj towarzyskiego położenia *(Rozdział 70 § 1 i 3)*.

3. Jeżeli posiadając fundusz odpowiedni nie chce jéj dostarczać alimentów, Sąd nie zmusza go do udzielenia rozwodu, lecz do dostarczania alimentów, stosownie do jéj stanu (sposobem w § 11 Rozdziału III opisanym). Gdy zaś mąż nie posiada funduszów i nie chce pracować na utrzymanie żony, Sąd przymusza go do udzielenia jéj rozwodu i powrócenia intercyzy przedślubnéj, środkami wyżéj wymienionemi. Jeżeli zaś mąż nie jest zdolnym do zajęcia się pracą skutkiem choroby lub tem podobnéj przyczyny, wówczas przymus za pomocą chłosty nie może być do niego stosowanym, ani też klątwa co do jego osoby. lecz rzucają klątwę na każdego, który się przyczyni do jego dobra i t. d. (vide Roz. III § 11). Inne środki wyżéj przywiedzione mogą być użyte, celem przymusze-

כל מיני כפי׳ שאפשר עד שיגרש אותה (סימן ע׳ , ובפתחי תשובה ס״ק ג׳) .

4.

כסות כיצד , מחוייב ליתן לה בגדים הראויים לה בימות החמה וכימות הגשמים בפחות שלובשת כל אשה בעלת בית שבאותה העיר , גם מחוייב לשכור לה בית למדור לפחות יהיה מהזיק ד׳ אמות על ד״א , וכלי בית מטה מוצעת וכסא לישב עלי׳, וכלי אכילה ושתי׳ כגון קדרה וקערה והבית ופך וגר וכוס ובקבוק , (סי׳ ע״ג סעיף ח׳ ב׳) .

5.

במה דברים אמורים בעני שבישראל אבל בעשיר הכל לפי עשרו וכבודה , והכסות בכלל מזונות , וע״ב גם בכסות אם יש לו ואינו רוצה ליתן לה , או אין לו ואינו רוצה להרווח , או מי שאי אפשר לו להרויח , בכולם הדין כמו גבי מזונות (לעיל נומר 3) (סי׳ ע״ג סעיף ד׳ ח׳) .

סימן ז .

בו יבואר שאר החיובים מן הנימנים לעיל סימן ו׳ נומר 1 ופרטי דיניהן .

1.

העונה כיצד , כל איש חייב בעונה כפי כחו וכפי מלאכתו (ופרטי דיניהן מבוארין בחסע״ז סי׳ ע״ו סעיף ב׳) , ואם אומר אי אפשי אלא אני בכנדי והיא בכנדה כופין אותו להוציא (על דרך המבואר לעיל סי׳ ו׳ סעיף 13) ונתן לה כתובתה (סוף סימן ע״ו) .

nia takiego męża, do udzielenia rozwodu żonie. (*Rozdz. 70, Pysche Tszuwa ustęp 3*).

4. Co do ubrania: mąż powinien dostarczyć żonie ubiorów letnich i zimowych, takich jakie noszą gospodynie miejscowe, powinien jéj nająć do mieszkania izbę przynajmniéj 4 łokcie kwadratowe obszerności mającą, oraz dostarczyć jéj sprzętów domowych: łóżka z pościelą, krzesła, tudzież naczyń kuchennych i stołowych, jako to: garnka, miski, beczki, dzbanka, lampki, szklanki i butelki (*Rozdział 73* § *1 i* 2).

5. Obowiązki wyżéj wymienione są przepisane jako *minimum* i stosują się do najbiedniejszych izraelitów dla zamożnych wysokość tychże obowiązków, zastosowaną bywa do stanu majątkowego męża i położenia towarzyskiego żony. Okrycie zalicza się do obowiązków alimentowania, a zatem i tu powyższe przepisy co do męża niechcącego lub nie mogącego obowiązkom tym zadość uczynić stosowane być powinny. (*Roz. 73* § *4 i 8*).

ROZDZIAŁ VII.

Dalszy ciąg obowiązków męża względem żony w § 1 Roz. VI wymienionych, oraz szczegółowe ich przepisy.

1. O pełnieniu powinności małżeńskiéj. Każdy mąż obowiązany jest dopełnienia powinności małżeńskiej w miarę sił fizycznych i stosownie do rodzaju zatrudnienia, (przepisy szczegółowe wyłuszczone są w Księdze Ebenhaezer w rozdziale 76 § 2), jeżeli zaś powiada że życzy sobie powinność tę dopełniać nie inaczej jak tylko z warunkiem żeby on i ona, przy obcowaniu byli ubrani, Sąd go zmusza do udzielenia jéj rozwodu, (środkami w końcu § 3 Roz. VI opisanemi), oraz do powrócenia należytości w intercyzie przedślubnéj wymienionéj. (*Rozdział 76*).

2.

אם חלה ותשש כחו ואינו יכול לבעול, אם הוא חולי הראוי לרפואה צריכה להמתין, ואם אינו ראוי לרפואה, מ"מ צריכה להמתין שיעור עונה היותר גדולה והיא ששה הדשים דאולי יתרפא מ"מ בתוך זה הזמן, ואח"כ אם תרצה כופין אותו (כדלעיל סי' ו' נומר 3 בסופו) להוציאה ויתן כתובה (סי' ע"ו סעיף י"ח).

3.

המורד על אשתו ואמר הריני זן ומפרנס אבל איני בא עליה מפני ששנאתיה, אם היא רוצית כופין אותו (בכסי' ג' נומר 11) מיד להוציאה ויתן בתובתה, (דדוקא גבי מזונות אין כופין לגרש אלא לזון (כדלעיל סי' ו' נומר 3), אבל בתשמיש א"א לכוף לאיש שישמש עם אשה השנואה לו דבתשמיש בעינן דעתו ודעתה) (סי' ע"ז סעיף ח' וסי' קל"ד סעיף ג'), אבל יש חולקין ואומרים דבמזונות וגם בתשמיש אם אינו רוצה אין כופין בשוטים אלא כדלעיל סי' ו' סוף נומר 3 (בפתחי תשובה סי' קל"ד ס"ק ז').

4.

האשה שמנעה בעלה מתשמיש, או שאינה רוצית לטבול כדי שלא ישמש בעלה עמה ואומרת שמאסה בו ואינה יכולה להבעל לו מדעתה, אין כופין אותו לגרשה אלא אם מתרצית הבעל לגרשה, א"צ לתן לה כשום בתולה גם הנדן שהכניסה לו

2. Jeżeli w skutek choroby i osłabienia, mąż dotknięty został niemocą fizyczną, a niemoc ta jest do uleczenia, wtedy żona powinna czekać końca kuracyi; jeżeli zaś niemoc jest nieuleczoną, powinna przynajmniéj czekać póki nie upłynie najdłuższy termin do pełnienia powinności małżeńskiéj, prawem przepisany, t. j. sześć miesięcy w czasie których może jakim szczególnym wypadkiem uleczony zostanie. Gdy wszakże i ta nadzieja okaże się płonną, Sąd na jéj żądanie zmusza męża (sposobem w § 3 Roz. VI opisanym), do udzielenia jéj rozwodu i do uiszczenia zapisu małżeńskiego. (*Rozdz. 76 § 11*).

3. Gdy mąż uporczywie uwziąwszy się na małżonkę oświadczy: „Dostarczam jéj alimentów i wszelkich innych potrzeb, lecz powinności małżeńskiéj dopełniać nie będę," wtedy Sąd na żądanie żony, przymusza męża do natychmiastowego udzielenia rozwodu, środkami w § 11 Roz. III wymienionemi, oraz do uiszczenia intercyzy, (albowiem jedynie przy odmawianiu alimentów, Sąd przymusza męża nie do udzielenia rozwodu, lecz do dostarczenia alimentów jak widzieliśmy w § 3 Roz. VI. Ale przymusić męża do obcowania z żoną którą nienawidzi, byłoby nielogicznem, gdyż nawet ludzkość wymaga, aby akt ten nastąpił za wspólną zgodą stron obu). (*Rozdz. 76 § 1, oraz Rozdz. 154 § 3*). Niektórzy prawoznawcy nie podzielają zdania co do użycia w tym razie surowszych środków przymusowych, twierdząc, że równie w razie odmówienia alimentów jak i w przypadku nie pełnienia powinności małżeńskiéj, sądowe przymuszenie chłostą miejsca mieć nie może, lecz jedynie środki wymienione w § 3 Rozdz. VI użyte być winny. (*Pysche Tszuwa Roz. 154, ustęp 7-my*).

4. Żona niedozwalająca mężowi obcowania z sobą lub wzbraniająca się odbyć oczyszczenie religijne po menstruacyi, a to celem powstrzymania męża od obcowania, gdy twierdzi że czyni to w skutek niepokonanego wstrętu ku niemu i że obcować z nim nie może, w takim razie Sąd mę a do udzielenia jéj rozwodu nie zmusza, lecz gdy on dobrowolnie jéj udzieli, wtedy nie ma obowiązku uiszczenia jéj, ani intercyzy, ani summy, którą mu tytu-

אלא א"כ תפסה ממנו, ויש אומרין דמשהינין עם הגט עד י"ב חודש דשמא תחזור בה בתוך כך (סי' ע"ז סעיף ג').

5.

אבל אם אינה טוענת שמאוס עליה אלא אומרת בעינא לי' אבל אני רוצה לצער אותו מפני שעשה אתי מריבה וקללני וכדומה, שולחין לה מן הב"ד ומתרין בה הוי יודעת שאם את עומדת במרדך תפסד כתובתך, ואח"כ מכריזין עליה ד' שבתות פלונית מרדת על בעלה, ואח"כ שולחין לה פעם שנית להתרות שאם תעמוד במרדה תאבד כתובתה, וימתין הבעל י"ב חודש וא"צ ליתן לה מזונות בזמן הנ"ל, ואח"כ אפי' אם תחזור בה אבדה כתובתה ויגרש אותה בע"כ, ואם בידו ליתן לה הכתובה יכול לגרשה בע"כ גם בתוך יב"ח, ואין מתירין לישא אשה אחרת עלי' אפי' אחר יב"ח, ואם עבר ונשא אחרת אפ"ו תוך יב"ח, יכול לדור עם השני' ואין כופין אותו לגרשה, וגם אין כופין אותו לגרש הראשונה כיון שמרדה עליו (שם).

6.

לרפאותה כיצד, הלתה חייב לרפאותה, וכל מה שלוותה לצורך רפואתה חייב לשלם, ואם רואה הבעל שההולי ארוך, יש ברירה בידו להניח לפניה הכתובה ולומר לה, או רפאי עצמך

łem posagu wniosła, chyba że sama owładnąwszy jego funduszami, podniesie z nich wniesione mu summy. Niektórzy prawnicy utrzymują, że udzielenie rozwodu w tym wypadku powinno nastąpić po upływie 12-tu miesięcy, w nadziei że w ciągu tego czasu małżonka może wrócić na drogę obowiązku. (*Rozdz. 77 § 2*).

5. Jeżeli żona nie podaje za przyczynę swego óporu niepokonanego wstrętu do męża, oświadcza iż on jest jéj miłym, lecz chce go udręczyć za to że się z nią kłócił, ją przeklinał lub t. p. Sąd deleguje do niéj woźnego z następującą przestrogą: „Ostrzegam cię, że gdy nadal obstawać będziesz przy twym uporze, utracisz swe prawo do intercyzy," następnie Sąd czyni w Synagodze przez 4 soboty po sobie idące obwieszczenie: że mężatka NN. powstała przeciwko mężowi i stawia mu opór, poczem Sąd deleguje powtórnie z zawiadomieniem: że w razie obstawania przy swoim oporze, straci prawo do intercyzy, co jednak nie wprzód następuje jak po upływie 12-tu miesięcy, w czasie których mąż nie ma obowiązku dostarczania jéj alimentów. Po upływie tego czasu, gdyby nawet namyśliła się wrócić na drogę obowiązku, mąż ma prawo udzielenia jéj rozwodu wbrew jéj woli. Jeżeli zaś mąż jest w możności i chęci uiszczenia jéj intercyzy, wtedy ma prawo dać jéj rozwód wbrew jéj woli, przed upływem dwunastu miesięcy. Sąd nie jest mocen do udzielenia mężowi dyspensy na wejście w następne związki małżeńskie przed rozwiązaniem poprzednich nawet po upływie 12-tu miesięcy, ale gdy mąż samowolnie połączy się z inną węzłami małżeńskiemi nawet przed upływem 12-tu miesięcy dalsze pożycie z powtórnie zaślubioną może mieć miejsce i Sąd do udzielenia jéj rozwodu zmusić nie powinien, nie może też przymusić męża do udzielenia rozwodu poprzednio zaślubionéj, a to z powodu stawionego przez nią mężowi oporu. (*Tamże*).

6. O kosztach leczenia: Jeżeli żona zachoruje, mąż powinien ją leczyć, a wszelkie długi zaciągnięte z powodu swej choroby mąż winien płacić. W razie gdy choroba jest długotrwałą, wolno mężowi oddać żonie należną

מכתובתיך, או הריני מגרשך ונותן לה הכתובה, ואין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ, ואם אינו רוצה לגרשה ולא לרפאותה כופין אותו (כנסי' ו' סוף נומר 3) או לגרשה וליתן לה הכתובה או לרפאותה, אבל אם הבעל התרה בה שלא תאכל דברים המזיקים לגופה ולא שמעה אליו ואכלה לתאוותה עד שחלתה אינו חייב לרפאותה בלל, (סי' ע"ט סעיף ח' ג' ובפתחי תשובה סי' ע"ח ס"ק ח').

7.

לפדותה כיצד, נשבית חייב לפדותה בכל אשר יש לו אפי' אין לו אלא כדי פדיונה דאשתו כגופו דמי, ואינו יכול לומר הרי גיטך וכתובתך ופדי את עצמך (דדוקא ברפואה לעיל נומר 6 דבכל יום הוא חיוב חדש עליו ע"כ יכול לגרשה תוך ימי חוליה, אבל בנשבית שכבר נתחייב פ"א לפדותה בשעה שנשבית לא מהני מה שיגרשה אח"כ) אלא כופין אותו (ע"י שיורדין לנכסיו אם אינו רוצה) ופודה אותה, ואפי' הדמים שרוצים עבורה בפדי' הוא יותר מכדי כתובתה, ואם לקחוה בתפיסה ע"י גרמא דידה כגון שגנבה אין הבעל מחוייב כלל לפדותה (סי' ע"ח סעיף ח' ב' ג' ובפתחי תשובה שם ס"ק ח').

8.

בקבורתה כיצד, מתה האשה בחיי הבעל צריך לקוברה אפי' בגם אותה ערומה ולא הכניסה לו כלום, וחייב לטפל בה ככל צרכי קבורתה ואפי' האבן שנותנים על הקבר ולעשות לה מספד

intercyzę i oświadczyć jéj: „albo lecz się funduszem z intercyzy odebranym, albo udzielę ci rozwód,” w tym jednak razie nie jest on wolny od uiszczenia jéj należytości umową przedślubną zastrzeżonéj. Jednakże postąpienie takowe jest naganne, albowiem nie zgadza się z uczuciem ludzkości. Gdy mąż odmawia żonie, tak rozwodu, jak i kuracyi, Sąd przymusza go (środkami w Roz. VI § 3 opisanemi), albo do udzielenia żonie rozwodu przy uiszczeniu intercyzy, albo do ponoszenia kosztów jéj kuracyi. Gdy mąż ostrzegał żonę, aby się wstrzymywała od używania pokarmów szkodliwych dla jéj organizmu, ona zaś mimo to w tak wielkiéj ilości ich używała że skutkiem tego wyrodziła się choroba, mąż w takim razie do ponoszenia kosztów kuracyi żony pociągniętym być nie może. (*Rozdz. 79* § *1 i 3*, *Pysche Tszuwa Rozdz. 78 ustęp 1*).

7. O wykupie: Gdy żona zostanie porwaną, mąż ma obowiązek wykupić ją, choćby kosztem całego majątku, bo osoba żony uważa się na równi z osobą męża. Nie wolno mu zaś oświadczyć: udzielam ci rozwód i oddam intercyzę z któréj wykup się sama (albowiem koszta kuracyi, o których w § poprzedzającym mówiliśmy, codziennie się powtarzają i mąż uczyniwszy raz zadość obowiązkowi leczenia, może udzielić rozwód w czasie trwania choroby, przy porwaniu zaś żony przez złoczyńców do jednorazowego wykupienia jéj prawem zobowiązany, nie może jéj udzielić rozwodu, póki obowiązkowi temu zadość nie uczyni), lecz Sąd przymusza męża (zajęciem dóbr jego w razie wzbraniania się) do wykupienia żony; chociażby cena za wykup żądana przewyższała wysokość intercyzy. Jeżeli zaś uwięziono ją z jéj własnéj winy, np. za kradzież, wtedy mąż nie ma obowiązku wykupienia swéj żony. (*Rozdział 78* § *1*, *2 i 3*, *Pysche Tszuwa tamże ustęp 1*).

8. O kosztach pogrzebu: Jeżeli żona umarła za życia męża, tenże ma obowiązek ją pochować, chociażby przy zawarciu małżeństwa żadnéj wyprawy nie miała i nic mu nie wniosła; ma się zająć wszelkiemi potrzebami pogrzebu, powinien jéj postawić kamienny nagrobek

וקינים כמנהג המדינה, ואם הוא עשיר הכל לפי כבודו, ואם כבודה יותר מכבודו, קוברים אותה לפי כבודה, ואם אינו רוצה או שאינו בביתו ב"ד יורדין לנכסיו וקוברין אותה לפי ממונו ולפי כבודו או לפי כבודה, ואם קברה פ"א לפי כבודה ובאו הני חטוטי שכבי והוציאוה מקברה וחפשיטו התכריכין מעלי' חייב לקברה פעם שנית ולעשות לה תכריכין מחדש ואפי' עד מאה פעמים (סי' פ"ט סעיף ח' ג' ונפתחי תשובה ס"ק ח').

סימן ח.

בו יבואר על איזה מומין שיש בהבעל או שאינו מתנהג כראוי, כופין אותו להוציא ויתן לה כתובתה.

1.

מי שהי' לו ריח חפה או ריח החוטם, או שהי' לו נגעים בפיו ומוציא ליחה סרוחה או שהי' פרנסתו מדברים שמסריחין ואין דעת האדם סובל להיות עמו ביחד, אם ידעה מזה קודם שנשאת לו אין כופין אותו להוציא דסברה וקבלה, ואין כופין אותה ג"כ לדור עמו, אבל אם לא ידעה מזה קודם שנשאת לו, ואפי' אם נולדו לו הדברים האלה אחר הנישואין, אם אמרה שאינה

i zamówić właściwe osoby, aby miały mowę pogrzebową nad jéj grobem, oraz żałobną muzykę, stosownie do zwyczaju krajowego. Jeżeli mąż jest zamożny, wszystko to stosuje się do jego stanu majątkowego, gdy zaś żona zajmowała wyższe stanowisko w społeczeństwie jak mąż, wystawność pogrzebu, zastosowana być winna do jéj stanowiska. W razie gdy mąż na to się nie zgadza, lub gdy jest nieobecnym, Sąd licytuje część jego majątku i wyprawia pogrzeb, wedle stanu majątkowego i położenia towarzyskiego męża, lub stosownie do stanowiska żony. Gdy mąż wyprawił żonie należny pogrzeb, lecz przestępcy odkopali jéj grób, a wyciągnąwszy zwłoki, obdarli je z szat pośmiertnych, wtedy mąż obowiązany jest znowu ją pochować i sprawić jéj nowe szaty pośmiertne, choćby się to powtarzało nawet sto razy. (*Roz. 88* § 1 *i 3, a w Pysche Tszuwa ustęp 1*).

ROZDZIAŁ VIII.

Jakie wady lub złe postępowanie męża upoważniają Sąd do uzycia środków zmuszających męża do udzielenia żonie rozwodu i uiszczenia jéj intercyzy.

1. Gdy mąż ma odór z ust lub z nosa, albo abscessy*) w ustach wydzielające smrodliwą flegmę, albo też z procederu trudni się smrodliwemi przedmiotami, tak, że obecność jego staje się nieznośną, lecz żona wiedziała o tem przed ślubem wówczas mąż do udzielenia jéj rozwodu zmuszonym być nie może, lecz i żony do pożycia małżeńskiego z nim Sąd przymusić nie może. Jeżeli zaś o tem przed ślubem nie wiedziała, albo gdy okoliczności te nastąpiły po ślubie i żona utrzymuje, że

*) Abscessus (ropień), tak nazywa się wszelkie nagromadzenie ropy w nowo utworzonéj przestrzeni. Dr. J. Wyszomirski. (*Encykl. T. XXII*)

יכולה לדור עמו עי"ז כופין אותו (כנסי' ג' נומר 11) להוציא וליתן לה כתובה (סי' קנ"ד סעיף ח') .

2.

ודוקא אם אינה רוצית לדור עמו , אבל אם היא מרוצית לסבול אלה הדברים , מניחין אותה לדור עמו , אבל אם נעשה מוכת שחין אפי' היא מרוצית לדור עמו ואפי' ידעה מזה קודם שנשאה , אנן לא שבקינן לה מפני שהיא ממיקתו (פי' בשרו נופל ע"י התשמיש חתיכות התיכות מלשון המק בשרו) וע"כ כופין אותו (כנ"ל) להוציא וליתן כתובה , וכן בחולי הצרפתי אם יסכימו הרופאים שהתשמיש קשה לו וגם יש בו מיאוס וסרחון חזק כופין אותו להוציא (סס , ובנתר סיעב ס"ק ב') .

3.

מי שהוא נכפה , אם יאמרו הרופאים שיש סכנה שלא יהי' מתדבק אלי' , או שנראה הדבר שנתיישן בו החולי ואין תרופה למחלתו כופין אותו להוציא , אבל אם אינו מתדבק ויש לו תוחלת שאפשר שיתרפא לעת מה , אין כופין אותו להוציא וגם אין כופין להאשה שתדור עמו כיון שאומרת שאינה יכולה לדור עמו מחמת שמאוס עלי' הדבר (סי' כנ"ל סעיף ס', ובנתר סיעב סס ס"ק י"ג) .

4.

מי שמשתין במטה ואינו מרגיש , אין כופין אותו להוציא וגם אותה אין כופין לדור עמו (סס בנתר סיעב ס"ק ג') .

5.

אם המיר הבעל אסורה היא לדור עמו ולהבעל לו , ומ"מ אין כופין אותו ליתן לה גט אלא כופין אותו (בכל הכפיות שנוכל) ליתן לה מזונות ופרנסה אע"פ שאינה דרה עמה , וכופין אותו

przez to z mężem żyć nie może, Sąd przymusza go (środkami w § 11 Rozdz. III opisanemi) do uwolnienia jéj i uiszczenia należnéj intercyzy. (*Rozdz. 154 § 1*).

2. Jeżeli żona zgadza się na cierpliwe znoszenie takich nieprzyjemności, Sąd dozwala jéj z nim żyć. Jeżeli wszakże mąż dotknięty jest trądem (elephantiasis), to chociażby żona zgodziła się na mieszkanie z nim i wiedziała o chorobie jego przed ślubem, Sąd zabrania jéj pożycia z nim aby go nie niszczyła, (obcowanie bowiem w czasie téj choroby sprawia, że ciało jego rozpada się na cząstki), a zatem Sąd przymusza męża do uwolnienia jéj i uiszczenia intercyzy. Również w razie choroby syfilitycznéj, jeżeli lekarz uznaje że obcowanie jest szkodliwem, i gdy przytem choroba wstręt budzi i wydaje bardzo przykry odór, Sąd przymusza męża do uwolnienia żony (*tamże, oraz w Baer hajtew ustęp 3-ci, zobacz poniżéj § 3-ci*).

3. Gdy mąż dotknięty jest epilepsyą, a lekarze uznają niebezpieczeństwo z powodu możliwości udzielenia żonie téj choroby, lub gdy jest rzeczą oczywistą, że choroba jest zadawniona i nieuleczona, Sąd przymusza męża do udzielenia rozwodu żonie, jeżeli zaś choroba jest nieudzielającą się i mąż ma nadzieję że po pewnym czasie się uleczy, wtedy Sąd nie może zmusić męża do uwolnienia jéj, ani też żony do dalszego z nim pożycia, gdy ta utrzymuje, że żyć z nim nie może z powodu niepokonanego wstrętu. (*Roz. powyższy § 5, i w Baer hajtew ustęp 13-ty*).

4. Gdy mąż urynuje bezwiednie, Sąd nie przymusza ani jego do uwolnienia żony, ani jéj do pożycia z mężem. (*tamże w Baer hajtew ustęp 3-ci*).

5. Jeżeli mąż przeszedł na inną religię, żonie nie wolno ani żyć z nim ani dozwolić choćby tylko na jednokrotne z nim obcowanie. Jednakże Sąd nie zmusza go do udzielenia rozwodu, lecz go zmusza (wszelkiemi możliwemi środkami) do dostarczania jéj alimentów i innych potrzeb do utrzymania, chociaż z nim nie żyje. Sąd zmusza go także do zwrócenia jéj posagu i należytości umową przedślubną objętéj, dopóty, dopóki mąż nie

שיתן לה הנדוניא שלה והכתובה עד שיתרצה בעצמו ע"י פשרה ליתן לה גט (סס סעיף ח', וכפתחי תשובה ס"ק ד').

6.

הבעל שפושע לאשתו ומאכילה דברים אסורים, או אם רגיל להיות נודר ואינו מקיים (כגון זה כמו מתים), או שהוא רועה זונות ויש עדים שראו אותו עם מנאפים או הודה בעצמו ואשתו קובלת עליו, או שקיבל עליו בחרם שלא להקניטה ושלא להכותה ועבר על זה, בכל אלה כופין אותו להוציא (כנסי' ג' סל"ל) (סי' סל"ל סעיף ח') וי"א שאין כופין אלא (כנסי' ו' מימר 3) (כפתחי תשובה סי' קל"ד ס"ק ס').

7.

אם שרגיל לכעוס ולהוציא אשתו מביתו תמיד, כופין אותו להוציא (כנסי' ו' מימר 3) כי ע"י זה אינו זנה לפעמים ופורש ממנה בתשמיש יותר משיעור עונתה, וי"א דגם בשוטים אפשר לכפותו אלא על דרך ברירה שהכפי' תהי' או שיזונה וישמש עמה כראוי או שירצה ליתן לה גט (סי' קל"ד סעיף ג' וכפתחי תשובה ס"ק ח').

8.

האיש שרגיל להכות את אשתו, יש ביד הב"ד לייסרו ולהחרימו ולהלקותו בכל מיני כידוי וכפיה ולהשביעו שלא יעשה כן עוד, ואם בכל זאת אינו ציית להב"ד מתרין בו פעם ושתים ואה"כ כופין אותו להוציא (כנסי' ג' סל"ל) (סי' קל"ד סעיף ג').

9.

ואם היא מקללתו בחנם או שמזלזלת באביו ואמו והוכיחה מקודם בדברים ואינה משגחת עליו מותר להכותה, ואם בכל אלה

zgodzi się w drodze pojednawczéj, do udzielenia żonie rozwodu. (*Tamże* § *1*, *Pysche Tszuwa ustęp 4*).

6. Gdy mąż nie szanuje skrupulatności żony pod względem przyjmowania pokarmów religią zakazanych dając jéj takowe do spożywania, albo gdy ma zwyczaj czynienia ślubów i niedopełnia takowych (który to grzech pociąga za sobą śmierć małych dzieci grzeszącego) albo prowadzi życie rozwiązłe, są bowiem dowody z własnego przyznania, lub z zeznań świadków, że się znajdował w towarzystwie ludzi oddających się nierządowi, albo nakoniec gdy poddał się ślubowi w chwili uniesienia lub złego traktowania żony (np. bicia) i ślub ten przestąpił i złamał, to Sąd na żądanie żony, przymusza go do uwolnienia jéj środkami w Roz. III wskazanemi. Niektórzy zaś autorowie twierdzą, że Sąd przymusza męża w takim razie, środkami w Rozdziale VI § III określonemi. (*Pysche Tszuwa Roz. 154 ustęp 5*).

7. Męża mającego zwyczaj wypychania żony ze swéj izby w gniewie, Sąd przymusza do uwolnienia, środkami w Roz. VI § 3 wymienionemi, gdyż człowiek tak łatwo unoszący się, może w gniewie odmawiać żonie dostarczania alimentów i pełnienia powinności małżeńskiéj, przez czas dłuższy niż mu to jest wolno. Niektórzy prawoznawcy utrzymują, że Sąd w tym razie może użyć chłosty do zmuszenia go, albo do dostarczania alimentów i pełnienia powinności małżeńskiéj, w odstępach czasu prawem przepisanych, albo do udzielenia jéj rozwodu. (*Rozdz. 154* § *3*, *tamże Pysche Tszuwa ustęp 8*).

8. Męża który zwykł bić żonę, Sąd ma prawo ukarać klątwą, skazać go na kary cielesne i pieniężne, lub też na inne wszelkiego rodzaju dozwolone kary — niemniéj winien zobowiązać go pod przysięgą, że takiego czynu nie dopuści się więcéj, jeżeli zaś mimo to wszystko dopuszcza się czynnych obelg, Sąd po dwukrotnem ostrzeżeniu go, przymusza do uwolnienia żony, środkami w Roz. III przywiedzionemi. (*Roz. 154* § *3*).

9. Jeżeli żona lży męża bez słusznéj przyczyny, lub jeśli obraża rodziców jego, mąż zaś poprzednio udzielił jéj napomnienie ustne, które wcale nie skutkowało,

לא תוסר , מתרה אותה איזה פעמים ואח"כ כופין אותה (כנסי' ו' הל"ל) לקבל גט ויוצאת בלא כתובה (ס"ס , ובסי' קע"ו סעיף ד') .

10.

אם ציערה בדברים אחרים , כגון שאסר עלי' שלא תשאיל כליו לשכיניו ולא תשאל מהם הרי זה ג"כ כופין אותו (כבסימן ו' הל"ל) לגרשה , מפני שמוציא עלי' שם רע בין השכינים וכן כל כיוצא בזה (סי' ע"ד סעיף ג') .

סימן ט .

בו יבואר דין אם האשה תובעת גט מהבעל לפי שאינו איש אימתי כופין אותו .

1.

האשה שתובעת גט לפי שהוא אינו ראוי להוליד בנים מפני שאינו יורה בחץ והיא רוצית להוליד בן או בת כדי שיהי' לה על מי להשען בימי זקנותה , אם שהתה עמו י' שנים ולא נתעברה ואין לתלות תביעת הגט שלה בשום איזה דבר אחר שומעין לה אפי' יש לו בנים מאשה אחרת , דשמא נתקלקל אח"כ וכופין אותו להוציאה (כבסי' ו' הל"ל) (סי' קל"ד סעיף ו') .

2.

אם ידוע שהוא עקר ואינו יכול להוליד והיא תובעת גט מחמת טענה הנ"ל (שרוצית להוליד שיהי' לה על מי להשען) כופין אותו להוציא אפי' אונס טוענת שאינו יורה כחץ , וכן באם שהה

mężowi dozwolonem jest wybić ją. Jeżeli i to nie skutkuje, mąż ostrzega ją kilkakrotnie, poczem Sąd zmusza ją środkami w Roz. VI opisanemi, do przyjęcia rozwodu z utratą intercyzy. (*tamże, oraz w Roz. 115* § *4*).

10. Jeżeli zakazał żonie pożyczania naczyń i sprzętów jego sąsiadom, lub pożyczania takowych od sąsiadów, to Sąd może go zmusić do udzielenia jéj rozwodu, środkami w Roz. VI opisanemi, a to z uwagi, że przyczynia się takim zakazem do osławienia jéj między sąsiadami, stosuje się to również i do innych tym podobnych zakazów. (*Rozdział 74* § *3*).

ROZDZIAŁ IX.

O zarzutach niemocy fizycznéj mężowi przez żonę, czynionych.

1. Gdy żona domagając się rozwodu z przyczyny niezdolności płodzenia męża, powstałéj w skutek jego niemocy fizycznéj, oświadczy że życzy sobie mieć dziecko jakiéjkolwiek płci, ażeby w starości swéj mogła mieć podporę, a żyjąc z mężem lat 10 w ciąży nie zaszła, wtedy Sąd nie upatrując innéj przyczyny lub widoków w domaganiu się rozwodu, nad przytoczonéj przez nią, przychyla się do jéj żądania, chociażby mąż miał dzieci z poprzedniego małżeństwa, bo być może, że następnie podległ niemożności płodzenia. W takim więc razie, Sąd zmusza męża środkami w Rozdz. VI opisanemi, do udzielenia żonie rozwodu. (*Roz. 154* § *6*).

2. Jeżeli wiadomo że mąż jest bezpłodnym i nie ma zdolności płodzenia dzieci, a żona domaga się rozwodu z powyższéj przyczyny (pragnie bowiem urodzić dziecko, aby miała pomoc w starości), Sąd przymusza męża do uwolnienia żony, chociaż ta nie czyni mu zarzutu niemocy fizycznéj, również gdy po 10-cio letniem bezdzietnem pożyciu małżeńskiem, żona przedstawia powyższą przyczynę nie czyniąc nawet wspomnionego za-

י׳ שנים ולא ילדה ובאה מחמת טענה הנ״ל , שאפי׳ אינה טוענת שאינו יורה כחץ כופין אותו להוציא (דזוקא בגומר 1 סס׳ לו מכבר בגיס פליגין המגיעה בדידה וע״כ בעינן שתאמר שאינו עוד יורה כחץ , אבל כאן דלא סי׳ לו בגיס מעולם אינה לריכה לטעון שאינו יורה כחץ) (סס) .

3.

אם טוענת שאין לו גבורת אנשים לבא עלי׳ וטענה זה בפני הב״ד ובפני הבעל והוא מכחישה , היא נאמנת וכופין אותו להוציא (כנסי׳ ו׳) אפי׳ אינה באה מחמת טענה שרוצית להוליד שיהי׳ לה על מי להשען , ואפי׳ לא שהה עמה עדיין עשרה שנים (דכיון שיודעת שהבעל יודע בזה אם היא משקרת אינה מעיזה פניה להכחישו בפניו) , אבל אם באה מחמת טענת הנ״ל כופין אותו להוציא (כנסי׳ ג׳) (סס סעיף ז׳ ובפתחי תשובה ס״ק ט״ו) , (ועיין לקמן גומר 4 בסופו) .

4.

ודוקא שטוענת שיתן לה גט והריני מוחל לו הכתובה , אבל אם תובעת גט ולא מחלה לו בפירוש הכתובה אינה נאמנת , דבזמן הזה מצויין נשים חציפות שיכולין לטעון שקר גם בפני בעלה אף שיודע ששקר בפיה , אלא א״כ יש בהענין אמתלאות ואומדנות שאומרת אמת , וא״צ אומדנות המוכיח׳ מובא אלא ברגלים לדבר קצת ג״כ סני , ומ״מ נבון הדבר שימתינו איזה זמן קודם שיתן לה גט ובתוך כך יעסוק הבעל ברפואות שאפי׳ אם הוא זקן יש תרופה לזה (סס סעיף י״ז וכפתחי תשובה ס״ק ע״ז וס״ק י״ט) .

rzutu, Sąd przymusza męża do udzielenia żonie rozwodu. (albowiem tylko w przypadku przewidzianym § 1 n. Roz. gdyby mąż miał dzieci z poprzedniego małżeństwa, a Sąd mógł domniemywać bezpłodności żony, to wtedy tylko wymaganem jest, aby żona uczyniła zarzut niemożności fizycznéj mężowi, w razie zaś gdy mąż nigdy dzieci nie miał, zarzut takowy z jéj strony jest zbyteczny). (*tamże*).

3. Jeżeli żona w obecności Sądu i męża czyni mu zarzut niemożności w dokonaniu aktu obcowania, to mimo zaprzeczenia męża zarzut jéj zasługuje na wiarę i Sąd w tym razie przymusza męża do uwolnienia jéj, środkami w Rozdziale VI powołanemi, choćby żona nie przywodziła tego, iż pragnie mieć z dzieci podporę w swéj starości i choćby pożycie małżeńskie z nim nie trwało jeszcze lat 10-ciu (wiedząc bowiem że mąż ma przekonanie o fałszywości jéj twierdzenia nie ośmieliłaby się zadać mu naocznie takiego fałszu), jeżeli zaś przytacza powyższą zasadę (pragnienie dzieci), Sąd przymusza męża do rozwodu, środkami w Rozdziale III wymienionemi. (*tamże* § 7, *Pysche Tszuwa ustęp 15, vide zakoń.* § *następującego*).

4. Przepis poprzedzający stosuje się tylko wtedy, gdy żona oświadcza: „niech mnie udzieli rozwód, a ja się zrzeknę intercyzy," jeżeli zaś przy żądaniu rozwodu intercyzy się nie zrzeka, zarzut jéj na wiarę nie zasługuje, albowiem w naszym zepsutym wieku możemy trafić na bezczelne żony, które ośmielą się zadać fałsz, nawet w obec męża o fałszu tym przekonanego, chyba jeśli twierdzenie jéj wspierają takie okoliczności z których można wyprowadzić domniemania o niemożności fizycznéj męża. Nie potrzeba nawet aby domniemania ściśle z zupełnym dowodem graniczyły, lecz można poprzestać na pewnym stopniu prawdopodobieństwa. W każdym zaś razie słuszność wymaga, aby Sąd odroczył do pewnego czasu udzielenie żonie rozwodu. dla tego, ażeby w ciągu tego czasu mąż mógł zająć się kuracyą, bo nawet w późniejszym wieku niemożność fizyczna bywa do uleczenia. (*tamże* § 7, *Pysche Tszuwa ustęp 16 i 19-ty*).

5.

אם יש לתלות שלא יכול לבא עליה משום ברחמה צר שהיא בתולה ולא יכול לבא עליה מחמת רכות שניו והולשתו, תולין בזה ואין כופין להוציא, ומ"מ אין כופין גם אותה להתפיים עמו אלא מאריכין הדבר עד שיתפשרו, או עד שישהה עמה י' שנים ולא תלד (סס).

6.

אם הדבר ידוע שאינו רשאי לעמוד במקום שנשאה מפני סכנת נפשות כופין אותו לגרשה (כי היא אינה צריכה ללכת אחריו) (ככסי' ו' נומר 3), ואם נודע שהאיש רוצה לילך לארץ אחרת, ישביעוהו שלא ילך או יכפוהו שקודם שילך יגרש אותה לזמן (סס סעיף ח' ט').

5. Jeżeli niemożność obcowania męża, spowodowana jest wązkością części otworu rodnych żony, któr. jeszcze nie postradała dziewictwa, (Sąd uwzględniając jéj młodość i osłabienie męża, przypuszcza takie usprawiedliwienie), nie można męża zmusić do udzielenia jéj rozwodu. W takim jednak razie i żony nie można przymusić do obcowania z mężem, lecz sprawę tę odracza się do dobrowolnego zgodzenia się małżonków, lub do upływu lat 10 spędzonych w pożyciu małżeńskiem bezpłodnie. (*tamże*).

6. Jeżeli wiadomo że mąż w miejscu dotychczasowego zamieszkania pozostać nie może z powodu niebezpieczeństw grożących jego życiu, a żona nie chce przenieść się z nim do innego zamieszkania, Sąd przymusza męża do udzielenia jéj rozwodu, (środkami w Rozdz. VI § 3 wymienionemi), gdyż żona nie ma obowiązku towarzyszenia mężowi, dokąd mu się udać podoba. Jeżeli dowiedziano się że mąż chce wyjechać za granicę, Sąd zobowiąże go do złożenia przysięgi, że nie wyjedzie (bez zezwolenia żony). albo zmusi go do udzielenia żonie rozwodu, z którego ona będzie mogła korzystać, po upływie oznaczonego terminu. (*tamże* § *8 i 9*).

DODATKI.

W Imieniu
NAJJAŚNIEJSZEGO
ALEKSANDRA II-go
CESARZA WSZECH ROSSYI, KRÓLA POLSKIEGO
etc. etc. etc,

Senat Rządzący wydał wyrok w osnowie następującéj:

DEPARTAMENT IX.
WYDZIAŁ 1-szy.
Komplet zwyczajny,
Obecni:
R. Eliasiewicz, Senator przewodniczący.
Rogoziński, Senator.
Pawliszczew
Skibicki
Dziedzicki
Strzeszewski
Członkowie Senatu.
Wołowski Naczelny Prokurator.

Działo się w Warszawie w miejscu posiedzeń Departamentu IX Rządzącego Senatu 30 Marca (11 Kwietnia) 1859 r.

Między Julią N. Adolfa N. Kupca żoną w trakcie rozwodowego processu z mężem swym będącą, w War-

Uwaga. Z licznych odpisów wyroków: Senatu, Sądu Appellacyjnego i Trybunału Cywilnego w sprawach rozwodowych, które posiadamy, dzięki uprzejmie udzielonym nam pozwoleniom JJ. WW: Naczelnego Prokuratora IX Departamentu Rz. Senatu, Prezesa Sądu App. Król. Pol., Prezesa Trybunału Cywil. Guber. Warsz., przytoczymy tylko jeden wyrok Senatu z wnioskami Naczelnego Prokuratora, jako najwymowniéj dowodzący potrzeby niniejszéj pracy.

szawie pod N° X. zamieszkałą, powołującą przez Józefa Pawłowskiego Mecenasa, Obrońcę przy Senacie stawającym z jednéj

A.

Adolfem N. Kupcem w Warszawie pod N° N. zamieszkałym, przez Karola Thime Obrońcę przy Senacie stawającym, z drugiéj strony.

SENAT RZĄDZĄCY

Mając sobie z pism obustronnych przedstawiony stan sprawy, wraz z żądaniami, a w szczególności:

Ze strony Julii N.

Aby Rządzący Senat skargę jéj za usprawiedliwioną poczytał; zaskarżony wyrok Sądu Appell. z dnia (24 Czerwca) 6 Lipca 1858 r. skasować.

Wyrok Tryb. Cywil. w Warszawie z d. $^{13}/_{25}$ i $^{14}/_{26}$ Lutego 1858 r. w swéj mocy zatwierdzić i powołanego na koszta skazać raczył.

Ze strony Adolfa N.

Aby Senat Rządzący skargę Julii N. oddalić raczył przy zasądzeniu kosztów.

Po wysłuchaniu następnie zasad, w usprawiedliwienie powyższych żądań przywiedzionych, oraz wniosków obecnego na posiedzeniu Naczel. Prokuratora téj osnowy:

Adolf N. i Julia N. zawarli związek małżeński w 1844 r. podług obrzędu wiary Mojżeszowéj. Przez pozew z d. $^{13}/_{25}$ Maja 1857 r. Adolf N. wystąpił przed Trybunał Warszawski, z żądaniem unieważnienia tego małżeństwa, ewentualnie, o rozwód lub separacyę. Lecz wyrokiem z d. $^{13}/_{25}$ i $^{14}/_{26}$ Lutego 1858 r. ze wszystkiemi żądaniami oddalony, w Sądzie Appel. ograniczył się na

dwóch ostatnich żądaniach, który to Sąd wyrokiem z d. (24 Czerwca) 6 Lipca 1858 r. wyrzekł rozwód pomiędzy małżonkami z powodu winy żony.

Sąd Appellacyjny uznał, że o ile rozwód między małżonkami N. i N. może mieć miejsce, powinny służyć za przewodnika przepisy objęte protokółem posiedzenia, jakie z rozporządzenia Kommisyi Spraw Wewn. i Duch. Doktorzy prawa teologicznego Starozakonnych i Nauczyciele odbyli w d. (25 Grudnia) 6 Stycznia 183⁰/₇ r,. jako też opinia przez Dyrektora Szkoły Rabinów Tugendholda udzielona.

Daléj zdaniem Sądu Appell. przejrzane listy saméj N. dostarczają przekonania, iż ona samowolnie dom swego męża opuściła, a nieporozumienia i niechęci do tego stopnia doszły, że po utracie wzajemnego szacunku, dalsze pożycie między niemi czyni niepodobnem, zwłaszcza przy burzliwym charakterze Julii, jaki się przebija w listach, gdzie się mieszczą proste, dotkliwe obelżywe wyrazy przeciwko mężowi.

Na wyrok ten zanosi Julia skargę do Senatu przedstawiając.

1. Że Adolf powinien złożyć przedewszystkiem świadectwo Rabina miejscowego, jako z przyczyn przez niego przedstawionych mocen jest żądać rozwodu, czego jednak nie składa.

2. Że zdanie Tugendholda nie ma mocy urzędowéj i wprost jest przeciwne zdaniu innego uczonego Halberstama niemniéj Rabina Okręgów Warszawskich

3. Że niema żadnéj winy ze strony Julii, któraby do rozwodu mogła być powodem bo fakta przeciwko niéj przytoczone nie są dowiedzione, a nawet choćby dowiedzionemi były, nie są dostateczne do wyrzeczenia rozwodu.

4. Listy z 1851 i 1852 r. pod wpływem obłąkania umysłu pisane, po których żyli małżonkowie zgodnie i mieli potomstwo, na żaden użytek zasługiwać nie powinny, list zaś obecnie datą 25 Września 1856 r. oznaczony, wcale nie był datowany, data w nim, przez samego Adolfa zamieszczona, nie jest prawdziwą, gdyż on z 1851 r. pochodzi.

Adolf w swéj odpowiedzi obstaje za utrzymaniem wyroku Sądu Appel., oprócz zawartych tamże zasad, przedstawia a raczéj powtarza przedstawione w poprzednich instancyach pobudki do rozwodu, a mianowicie:

1. Że dopuszczała się przeciwko niemu żona obelg słownych i piśmiennych.

2. Że opuściła dom bez zezwolenia męża na kilka miesięcy.

3. Że jest marnotrawną.

4. Że zaniedbywała dzieci i porządku domowego.

Dowód na te okoliczności wyprowadzić się stara z pokładanych listów, a w razie nie uznania go za dostateczny ofiaruje jeszcze dowód z badania świadków.

Aby spór tak ważny w swych skutkach cywilnych i majątkowych ocenić, zastanowić się potrzeba przedewszystkiem nad przepisami prawa (o rozwodach między wyznawcami starego zakonu), jakie stosować wypada. Według art. 189 pr. o małżeń. z 1836 r. Sądy wyrokujące między osobami wyznań niechrześcijańskich, mają się trzymać we względzie rozwodów przepisów każdemu wyznaniu właściwych.

Nie wskazuje rzeczone prawo, jakich to dzieł trzymać się mają sądy przy wydaniu wyroków w sprawach rozwodowych między starozakonnémi. Nie ma wątpliwości, że zasady w protokóle posiedzeń przez Doktorów prawa teologicznego Starozakonnego Wyznania i Nauczy-

cieli Szkoły Rabinów z polecenia Kom. R. S. W. odbytych, mają cechę urzędową, chociaż tylko niepoświadczoną

Ich kopiję Julia przedstawia. Kopia ta zupełnie jest zgodną z odpisem nadesłanym przez Kom. Rz. Sprawiedliwości byłemu Sądowi Najw. Instancyi przy odezwie z d. $^{9}/_{21}$ Października 1837 r.

Odezwa pomieniona naucza, że przez okólnik z d. 27 Września (9 Października) 1837 r. podobneż kopije rozesłane były wszystkim Sądom w Królestwie dla stosowania się w przyszłości.

Główną treścią zasad pomienionych z księgi Eben Haezer wyjętych, jest, że mąż nie powinien dawać rozwodu żonie bez powodów tak ważnych, któreby w oczach bogobojnego człowieka za słuszne uważanemi być mogły

Opinie pojedyńczych osób jakiemi są: Dyr. Szk, Rab. Tugendhold i były Członek Cenzury Halberstam nie mają téj ważności; Obiedwie pisane są na żądanie obrońców stron w procesie będących, udzielone w czasie processu i do processu nie mają nawet znaczenia opinii biegłych.

Dyrektor Szkoły Rabinów nie ma attrybucyi wydawania takich świadectw, zdania te przeto mogą mieć tylko naukową powagę a wzajemnie się neutralizują.

Zdanie Rabina Warszawskiego w formie urzędowéj odezwy wydane, jako od duchownego, obowiązanego znać przepisy swojéj religii pochodzące, chociaż po wyroku Sądu Appel. ściągnięte, jednakże, jako niestanowiące nowego w sprawie dowodu, lecz także zdanie naukowe, również jest ważną wskazówką pod względem sposobu zapatrywania się na pobudki w oczach bogobojnego człowieka słuszne, chociaż także za pewnik przyjętem być niepowinno.

W sporze tak ważnym nie dość ograniczyć się na tych wyjaśnieniach przepisów religijnych u starozakonnych, które strony przytaczają, ale uciec się wypada do wszelkich źródeł, jakie są dla osób języka hebrajskiego nieznających dostępnemi, **zwłaszcza, że Komissya Rządowa Sprawiedliwości dalszych przyrzeczonych wyciągów z dzieła Ewen Huezer dotąd nie nadesłała.**

W Biblii Starego Testamentu, która jest niewątpliwie zasadniczą ustawą wszystkich sekt wyznawców religii Mojżesza, nie napotykamy szczczegółowych przepisów o rozwodach. Jedno tylko w ks. V Mojżeszowéj Deuteronomium zwanéj, znajduje się miejsce, mianowicie w Rozdziale XXIV, wierszu I, które tak brzmi: „Gdyby kto pojął żonę, a stałby się jéj małżonkiem, a przydałoby się, że nie znalazłaby łaski w oczach jego, przeto że znalazł przy niéj co sprosnego, tedy jéj napisze list rozwodowy i da w rękę jéj a puści ją z domu swego.” Wynika z tych wyrazów oczywiście, że sprosna tylko wada, może stać się słuszną pobudką do udzielenia listu rozwodowego.

Liczni komentatorowie pisma Ś-go i uzupełniających je pism późniejszych aż nadto drobiazgowo wyliczali przyczyny za podstawę do rozwodu służyć mogące, **lecz urzędowych tłómaczeń pism podobnych na język polski nieposiadamy.**

Nie jest bez pewnéj powagi dzieło Mendelsohna, jako z polecenia dworu Pruskiego ułożone pod tyt. **„Obrzędowe Ustawy Żydów”** tłómaczenia którego na język polski uskutecznił Jan Nepomucyn Janowski. W oddziale VII § 12. mówi on, że dawniéj wolno było mężom przymusić żonę do rozwodu, lecz od czasu klątwy Rabi Gerszona odjętą została mężom wolność samowolnego

puszczenia żony. **Dzieło wspomniąne materyi o rozwodach nie rozbiera szczegółowo**, ale jest ważne z tego względu, że wylicza nader szczegółowo w VII i VIII oddziale wzajemne obowiązki męża i żony.

W uczonéj **„Rozprawie o Żydach"** Tadeusza Czackiego, męża znanego z licznych prac dla powszechnego pożytku sumiennie dokonanych, **pobieżnie tylko traktowaną jest materya o rozwodach**, poświęcono jéj tylko ustęp 32 i 4 i następne ustępy Rozdziału IV.

Według ustępu 33 Rada uczonych miarkuje wolność dawania żonie listu rozwodowego. Przypisek do ustępu 34 odseła do dzieła Eben Haezer czyli Eben Huezer, gdzie wypisane wypadki, dla których mąż opuścić może żonę bez jéj woli.

Według ustępu 36 dla wyrzeczenia rozwodu z winy żony, potrzeba, aby wina była dowiedzioną i dowieść, że ją mąż ostrzegał, a ona z danéj rady nie korzystała.

Porównawszy wszystkie źródła ze sobą w związku z protokółem posiedzeń przez Komisyę Rządową Sprawiedliwości nadesłanym, zgodzić się wypada koniecznie na zawarte w nim głównie pod względem rozwodów pomiędzy starozakonnémi zdanie, przez Sąd Appel. za stanowcze przyjęte t. j. że rozwieść się można z żoną, tylko dla przyczyn w oczach bogobojnego człowieka słusznych. W tém zdaniu mamy dostateczną wskazówkę, według któréj kierując się uniknąć można mniéj stosownego zagłębiania się w subtelności dawnych i teraźniejszych uczonych wyznawców Mojżesza, gdzie tysiące sprzeczności i wątpliwości napotkać można. Przyczynami w oczach bogobojnego człowieka słusznemi, mogą być tylko wady lub uchybienia celowi małżeństwa i obowiązkom z niego wypływającym przeciwne, któreby pożycie dalsze małżonków nieznośném i prawie niepodobném czyniły.

Stary zakon wyznający, oprócz ogólnych obowiązków z małżeństwa w art. 208, 209, 210 prawa z 1836 r. zawartych, mają jeszcze obowiązki szczególne z przepisów ich wyznania wynikające. Takiemi są liczne przepisy moralności w księgach mojżeszowych i innych późniejszych dopełnieniach zawarte.

Przepisy te wyjaśnieniami późniejszych Rabinów uzupełnione, zebrane są treściwie w powołanem wyżéj dziele Mendelsohna. Rozprawa Czackiego w Rozdziale IV dotyka także téj materyi, ale się głównie zajmuje obowiązkami męża względem żony.

Nie każde zboczenie od obowiązków zdolne jest zniweczyć jedność małżeńską i do rozwodu drogę otwierać. Pomniejsze ułomności i błędy, od których nikt z ludzi wolnym nie jest, wzajemnie znosić winni małżonkowie i bogobojny każdéj wiary wyznawca zgodzić się na to musi. .

Zastosujmy teraz uwagi powyższe do sprawy obecnéj:

Aby ocenić można czyli przyjęte przez Sąd Appelacyjny zasady, oraz dalsze przedstawione przez Adolfa N. przyczyny dostatecznemi są do wyrzeczenia rozwodu między małżonkami X. i N. wypada je szczegółowo rozebrać.

Sąd Appel. w samych listach Julii upatrzył dowód zupełny na to, że ona jest charakteru popędliwego i burzliwego, że zwykłéj niewieściéj delikatności pozbawiona, że samowolnie dom mężowski opuszczała i że wreszcie pożycie dalsze między nią a mężem byłoby niepodobnem i przedstawiałoby gorszący przykład dla obcych i dla dzieci.

Z pomiędzy listów żony, przez Adolfa w liczbie 8 pokładanych pięć pochodzi z epoki 1851 i 1852. Świadczą

one o zatargach między małżonkami, jakie w czasie choroby umysłowéj żony powstały. Współczesne i późniejsze listy Adolfa, przywiązanie i troskliwość o zdrowie choréj żony wykazujące, a jeszcze bardziéj przyznane kilkoletnie pożycie z nią po tych pierwszych zatargach i spłodzenie dwojga dzieci, jak to nie jest zaprzeczone odejmują wszelkie znaczenie tym listom.

Do ich liczby przyłączyć wypada list oznaczony datą 25 Września 1857 r., bo ten według twierdzenia, Julii, pochodzić ma z 1851 r., a data widocznie innym charakterem i atramentem dopisana, niezdaje się aby mogła być jéj ręką położona. Przy pisaniu takich listów o dacie się nie myśli i rzeczywiście na żadnym liście Julii nie upatruję daty tym samym charakterem pisanéj. List z d. 23 Grudnia 1856 r, do ojca żale zbolałéj duszy dobitnie malujący, w czasie trwania choroby umysłowéj pisany, chociaż istotnie śladów obłąkania umysłowego nie nosi, nie jest wcale, jak to Adolf twierdzi, dowodem umyślnego udawania waryacyi, dla upozorowania przyczyny niestosownych wybryków, w stanie zupełnéj przytomności umysłu wynikłych. Wiadomo przecie że choroby umysłowe wielką przedstawiają rozmaitość i że często osoby najsroższemu obłąkaniu podpadające miewają chwile zupełnéj przytomności.

Przypuszczanie to Adolfa świadectwa lekarskie odpierają.

Ostatni list daty 12 Stycznia 1857 r. odnosi się do epoki, kiedy Julia według pokładanego świadectwa Cesarsko-Król. Instytutu obłąkanych w Wiedniu, znajdowała się w tymże instytucie z powodu choroby umysłowéj. Nie można więc do wspomnionego listu zbyt wielkiego przywiązywać znaczenia.

Nawet i wyrażenia w nim zawarte, mimo widocznie dorywczego pisma, nie wychodzą z granic umiarkowania. Dowodzą tylko ówczesnego usposobienia Julii, która złe mniemanie o mężu swym powziąwszy pod wpływem uniesienia, opanowana była chęcią zupełnego rozłączenia się z tymże.

Rozbiór powyższy listów Julii doprowadza do przekonania, że trudno w nich upatrzyć słusznéj przyczyny rozwodu. Z kolei rzeczy zastanowić się wypada nad przytoczonemi ze strony Adolfa czynami, z których zasadę do żądania rozwodu wyprowadza.

Pierwszą wymienioną przez niego pobudką do rozwodu mają być obelgi słowne i piśmienne Ostatnie, dowodzi Adolf N. listami, lecz daty listów, jak to wyżéj przytoczyłem, wszelkie im znaczenie odejmują. Obelgi nawet piśmienne, do czynów karygodnych w Kodeksie karnym niezaliczone, nie sprawiają zgorszenia, jako tylko samemu mężowi do czytania przeznaczone. Obelgi słowne w obec świadków wyrządzone są dotkliwsze i dopuszczenie się ich ze strony żony względem męża, uznanemi będą przez Senat za dostateczną pobudkę do rozwodu, jeżeli nie były ze strony zobelżonego wywołane, i jeżeli żona była poprzednio upominaną w tym względzie. Gdyby przeto Adolf tego rodzaju obelgi i te wszystkie okoliczności udowodnił, gdyby wykazał, że obelgi te nie były skutkiem stanu chorobliwego, lecz wypływem zwykłego w stanie zdrowia usposobienia żony, że do nich nie dawał powodu i że pomimo czynionych ostrzeżeń, ponawiały się, w takim razie mógłby uzyskać rozwód. Dowody piśmienne nie przekonywają o tem, nie pozostaje przeto, jak naznaczyć dowód ze świadków, na który się ewentualnie Adolf powołuje, i który obok

żądania jego daléj sięgającego, nawet z urzędu w myśl art. 254 K. p. mógłby być naznaczonym.

Drugą pobudką rozwodu ma być opuszczenie domu mężowskiego. Złośliwe opuszczenie współmałżonka jest jedną z przyczyn do rozwodu w wyznaniach ewangielickich, nie można wątpić, że gdyby żona bez żadnego powodu złośliwie męża porzuciła, byłoby to dostatecznym powodem w oczach bogobojnego człowieka do wyrzeczenia rozwodu pomiędzy małżonkami starozakonnemi, bo nie tylko podług przepisów prawa cywilnego, ale i podług ustaw religijnych, jednym z głównych obowiązków żony jest mieszkać z mężem i iść zanim wszędzie, gdzie mu się zostawać podoba.

W obecnym jednak przypadku mamy przekonanie, że opuszczenie męża przez żonę, było skutkiem jéj chorobliwego stanu umysłowego, w skutku którego umieszczoną została w Instytucie obłąkanych.

Adolf nie dowodzi, iżby ten stan umysłowy był zmyślonym, list jaki składa nie może być dowodem, że kobieta w Instytucie obłąkanych umieszczona, chociaż list jéj do ojca nie mieści w sobie nic rozsądkowi przeciwnego, chorobą umysłową nie była dotkniętą, jak to już i wyżéj miałem honor nadmienić. Jeżeli więc opuszczenie męża było skutkiem nieszczęśliwéj słabości, nie może mąż przypisywać żonie złośliwego opuszczenia, bo raczéj nad nieszczęściem jéj boleć, i jak to uczucie moralne wymaga, i jak w dziełach Mendelsohna i Czackiego przytoczono, żonę własnym kosztem leczyć był powinien, nie zaś żądać stargania węzła małżeńskiego, dla tego że chwilowo go opuszcza, wtenczas kiedy nie była w zupełnéj świadomości natury i skutków swoich czynów.

Opuszczczenie więc domu męża przed wyjazdem do X. a następnie do Wiednia, nie może być za winę

Julii poczytaném; nie może też być winioną z powodu opuszczenia go w ciągu processu rozwodowego, choćby to było wykazaném, gdyż ją do tego art. 219 pr. małżeń. z 1836 r. upoważnia.

Trzecią przyczyną rozwodu ma być marnotrawstwo, które według twierdzenia Adolfa ma polegać na nieumiarkowaniu w wydatkach, a za dowód takowego przytaczał że przez 5 miesięcy w r. 55 żona wydawała więcéj jak 2000 na potzeby domowe. Jakie były te potrzeby, jakiego rodzaju wydatki, Adolf bliżéj nie wyjaśnia i nie wykazuje, iżby te możność jego przechodziły. Lecz chociażby istotnie wydatki były zbyteczne i możność męża przekraczały, on sam winę sobie przypisać musi, jeżeli w nich żonę nie ograniczył. Wszakże od niego zależało oznaczyć ilość, jakiejby żona w wydatkach nie mogła przestąpić—upoważniało go do tego prawo cywilne, które mu zarząd powierza, a ustawy religijne z powodu marnotrawstwa męża, żonie tylko żądać rozwodu dozwalają. Jeszczeby można przypuścić, że mogła by być słuszna do rozwodu przyczyna, gdyby żona rzeczy męża, lub do wspólnego użytku przeznaczone przedając, lub potajemnie fundusze jego zabierając, narażała na znaczny w majątku uszczerbek, lecz takich czynów Adolf żonie nie zarzuca, a same wyższe na potrzeby domowe wydatki, które mąż w każdéj chwili mógł ograniczyć, nie mogą być poczytane za przyczynę do zerwania węzła małżeńskiego.

Czwartą wreszcie przyczynę rozwodu ma stanowić zaniedbanie wychowania dzieci i porządku domowego. Jakkolwiek możnaby przeciw przyjęciu takiéj do rozwodu przyczyny to powiedzieć, że mąż ma środki zastąpienia braku przymiotów dobréj matki i gospodyni, jednakże nie możnaby wprost jéj odrzucić, jeżeli czyny,

jakieby były udowodnione wykazałyby, że głównych warunków wychowania dzieci i utrzymania porządku w domu, pierwszych obowiązków niewiasty, Julia niespełnia. Wszystko to jest zawisłem od natury czynów, jakieby były wykazane, a i tu uwagę zwrócić należy na to, iż czyny te natrafiały na czas, w którym Julia chorobą umysłową była dotkniętą.

Z powyższego rozbioru okazuje się, że tylko dwie przyczyny do rozwodu przez Adolfa podane, jeżeli odpowiednie czyny będą udowodnione, mogą rozwód skutkować, mianowicie: obelgi, oraz zaniedbanie wychowania dzieci i porządku domowego, że zaś odpowiednich czynów do badania świadków, jakie celem udowodnienia tych przyczyn winno być naznaczone, Adolf nie podaje i czyny te nie mogą bez dyskussyi między stronami być naznaczone, przeto stronę przed Trybunał dla dopełnienia przep. 252 K. p. odesłać wypada, zwłaszcza że i tak Trybunał delegowanego wysłać musi.

Z tych zasad, mam honor wnieść, aby wyrok Sądu Appel. z d. (13 Czerwca) 8 Lipca 1858 r. uchylony, wyrok zaś Tryb. Warsz. z d. $^{14}/_{26}$ Lutego 1858 r. w ten sposób był zmieniony, iżby przedewszystkiem naznaczone było badanie świadków, celem sprawdzenia, czyli Julia kiedy i z jakich przyczyn dopuszczała się obelg przeciw mężowi, oraz, czy kiedy i w jaki sposób zaniedbywała wychowania dzieci i porządku domowego, a celem ustanowienia faktów do badania, oraz delegowania członka Sądu do wyprowadzenia badania, strony przed Trybunał odesłane były. Wpis zaś w ilości rs. 6, jako od przedmiotu niepewnego oceniwszy, koszta zasądzone kompensowane zostały.

W rozpoznaniu w powyższym sposobie przedstawionego sporu.

Zważywszy

Iż powołany Adolf N. nie przeczy tego iż po listach przez żonę do niego w latach 1851 i 1852 pisanych mieszkał z nią i spłodził dwoje dzieci, obelgi więc w tychże listach onemu uczynione, jako zagodzone i późniejszem wspólnem pożyciem pokryte nie mogą stanowić zasady do żądania rozwodu, tem pewniéj, że w epoce, w któréj listy te były pisane Julia jak to udowodniono, chorobą umysłową była dotniętą.

Zważywszy

że samowolne opuszczenie przez Julię domu męża i udanie się do Wiednia, gdzie zostawała w Instyt. Obłąk. jak to dowodzi kwit zarządu tego Instytutu z d. 2 Listop. 1856 r. z opłaconéj za nią należytości, jak niemniéj obelgi w listach w tym czasie przez nią pisanych, mężowi wyrządzone, jako nastąpione w chorobie umysłowéj, manią zwanéj, w jakiéj skarżąca według świadectwa lekarza B..... z 22 Lipca (3 Sierpnia) 1858 r. w tym czasie zostawała nie mogą być przyczyną również do rozwodu.

Zważywszy

co do zarzutu marnotrawstwa, że tenże powołany nie twierdzi nawet tego, iżby żona sprzedawała jakie rzeczy, zaciągała długi, lub potajemnie zabierała jego fundusze i tym sposobem narażała go na znaczny uszczerbek w majątku, lecz tylko to jéj zarzuca, że przez kilka miesięcy przechodzące jego możność czyniła wydatki, co gdyby i miało miejsce to z przyczyny, że ograniczenie żony w wydatkach i przeznaczenie na takowe pewnéj ilości do niego samego, jako do męża należy, nie mogłoby powództwa jego usprawiedliwiać.

Zważywszy

że jakkolwiek tenże powołany utrzymuje, iż żona w czasie używania zdrowych zmysłów, dopuszczała się przeciw niemu obelg, gdy jednak nie ofiaruje się udowodnić, że to bez żadnego z jego strony powodu, pomimo jéj napominania ciągle miało miejsce i szczegółowych czynów, któreby świadkami mogły być dowodzone nie podaje dowód ten przeto nie może być w tem położeniu rzeczy dopuszczonym

Zważywszy

że zarzut, jakoby Julia nieczyniła zadosyć głównym warunkom co do wychowania dzieci, oraz utrzymywania porządku w domu, również szczegółowemi czynami nie popoparty, obok słabości jaką Julia była dotknięta na uwagę nie zasługuje, żądanie więc rozwodu w tem położeniu za usprawiedliwione uznanem być nie może. Wyrok Sądu Appel., którym niewłaściwie rozwód, na zasadzie rzeczonych listów i opuszczenia przez skarżącą domu męża postanowiony został, uchylić; Adolfa zaś z takowém żądaniem, jako nieusprawiedliwionem oddalić należy, przy skompensowaniu kosztów z mocy art. 131. K. p. Sąd. jako pomiędzy małżonkami.

Z tych powodów

SENAT RZĄDZĄCY:

Skargę Julii N. za usprawiedliwioną uznaje. Wyrok Sądu Appel. z d. (24 Czerwca) 6 Lipca 1858 r. wydany uchyla, wyrok Tryb. Cywil. Gub. Warsz. w Warszawie z d. $^{13}/_{24}$ i $^{14}/_{25}$ Lutego 1858 w swéj mocy utrzymuje, koszta zasądzone między stronami nawzajem znosi, wpis w ilości rs. 6 opłacony, zuwagi na nieoznaczony przedmiot zatwierdza.

Mocą tego wyroku.

L. S. *R. Elinsiewicz.*

Powiedzieliśmy że 250 formalności, przy pisaniu listu rozwodowego winno być zachowanych. Są one wypisane na końcu Ks. Eben-Haezer i odnoszą się do sposobu pisania i formy listu. Odsełając pragnących bliżéj obeznać się z niemi do wspomnionéj księgi *), powiemy tylko w kilku słowach jak rozwód dziś bywa udzielany. Wzywają pisarza i dziesięciu świadków, którzy nie powinni być krewnymi męża ani Rabina i w ich obecności robią przygotowania do pisania listu. Cały akt prowadzi rabin z dwoma biegłemi talmudystami i po różnych ceremoniach zaczyna pisarz pisać list rozwodowy, przy czem on sam musi wiele form obserwować. Po skończeniu listu rozwodowego muszą go dwaj świadkowie podpisać; wówczas Rabin odczytuje go wszystkim obecnym między którymi są małżonkowie. Wtedy zadaje Rabin pisarzowi i świadkom kilka pytań mających skonstatować prawne napi-

---

*) Szulchan Aruch którego $^1/_4$ stanowi Ks. Eben-Haezer tłomaczony został w XVIII wieku na język łaciński. Przekładu na język niemiecki dokonał Hein. Georg Loeve p. t. Der Schulchan Aruch oder die vier jüdischen Gesetz-Bücher, Hamburg 1837. Przekład francuzki miał wyjść w r. b. w Paryżu. Kroki czynione przezemnie celem sprawdzenia czy istotnie wyszedł rzeczony przekład, pozostały bez skutku dla przerwanéj komunikacyi z Paryżem z powodu toczącéj się obecnie wojny. *(Przyp. Autora)*

sanie listu rozwodowego. Potem zapytuje męża czy nic nie uczynił mogącego unieważnić rozwód. Pyta obecnych czy nie mają nic przeciw listowi do nadmienienia. Wreszcie zadawszy jeszcze kilka pytań żonie, wręcza mężowi list rozwodowy aby ten go oddał żonie. Wtedy małżonkowie przyjmują przepisaną postawę i mąż wręcza list rozwodowy żonie, wymawiając kilka prawem przepisanych wyrazów. Żona podnosi list rozwodowy w górę i tym sposobem przyjmuje go na własność. Potem rabin bierze list z rąk żony czyta go raz jeszcze i przeklina wszystkich którzyby przeciwko niemu wystąpić chcieli. Po odbyciu jeszcze kilku ceremonii ostrzega żonę aby w ciągu 92 dni nie weszła w nowe związki małżeńskie.

Sam list rozwodowy musi się składać, jak to widzimy na następnéj kartce, z dwunastu całkiem wypełnionych wierszy, na znak dwunastu pokoleń, na które Izrael był podzielony. List rozwodowy musi być pisany w języku hebrejskim i hebrejskimi literami. Każda litera winna być odzielona od drugiéj, na znak całkowitego rozwiązania węzła między małżonkami.

W przekładzie brzmi on następująco:

Pierwszego dnia w tygodniu, ósmego dnia miesiąca Elul pięć tysięcy sześćset trzydziestego r. od stworzenia świata, podług ery jaką liczymy tu w Warszau nazwanem Warszawa, mieście położonem nad rzeką Weisl nazwaną Wisła, i wodami źródlanemi. Ja Chaim syn Dawida stawający dziś w Warszau nazwanem Warszawa mieście położonem nad rzeką Weisl nazwaną Wisła i nadwodami źródlanemi, chcę dobrowolnie bez przymusu rozwieść, uwolnić i opuścić ciebie; idź sobie ty żono moja, Marjo córko Dawida stawająca dziś w Warszau nazwanem Warszawa, mieście położonem nad rzeką Weisl nazwaną Wisła i nad wodami źródlanemi którą z własnéj woli bez przymusu uwalniam, opuszczam rozwodzę.

Byłaś żoną moją niegdy a obecnie uwalniam, opuszczam i rozwodzę cię

abyś była wolną dla każdego i mogła rozporządzać osobą swoją i być zaślubioną mężowi któregokolwiek zechcesz a nikt

nie może ci zabronić, gdyż od dnia dzisiejszego na zawsze dla każdego wolną jesteś,

a to niech będzie odemnie: listem rozwodowym pismem uwolnienia, aktem rozłączenia

Podług prawa Mojżesza i Izraela.

Józef syn Chaima świadek.
Dawid syn Cwi świadek.

באחד בשבת בשמונה ימים לירח אבול שנת חמשת אלפים ושש מאות ושבעים לבריאת
עולם נמצאו שאנו נמצאים כאן בווארשא דמתקריא ואירשוא כיצא דיתבא על נהר ווייסיל
דמתקריא ויסלא ועל מי באר אנא חיים בן דוד העומד היום בווארשא דמתקריא ואירשוא
מתא דיתבא על נהר ווייסיל דמתקריא ויסלא ועל מי באר עביתי ברעות נפשי בד כל
אנשא ושבקית ופנית ותרוכיד יתכי ליכי אנת אנתתי מרים בת דוד העומדת
היום בווארשא דמתקריא ואירשוא מתא דיתבא על נהר ווייסיל דמתקריא ויסלא
יעל מי באר עביתי ברעות נפשי בדבא אנשא ושבקית ופנית ותרוכיד
יתיכי ליכי דהויית אנתתי מן נדמות דנא וכדין פטרית ושבקית ותרוכיד
יתיכי ליכי דיתיהיין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך להתנסבא לכל גבר דיתיבין
ואנש לא ימחא בידיכי מן יומא דנן ולעלם והרי את מותרת לכל אדם
ידן די יהוי ליכי מנאי ספר הדרוכין ואגרת שבוקין ונט פטור
כדרך משה וישראל
יוסף בן חיים עד
דוד בן עבי עד

SPIS PRZEDMIOTÓW

CZĘŚĆ PIERWSZA.

WIADOMOŚCI HISTORYCZNE.

CZĘŚĆ DRUGA.

WYKŁAD PRAWA ROZWODOWEGO PODŁUG USTAW MOJŻESZOWO-TALMUDYCZNYCH.

DZIAŁ I.

O Małżeństwie.

DZIAŁ II.

O Rozwodzie.

DODATKI.

SPROSTOWANIE OMYŁEK.

Stron.	wiersz	od góry	zam.	czyt.
14	5	„	jakie	takie
16	1	„	ujmujących	zajmujących
31	33	„	powtarzali	porównywali
41	14	„	po jego	,
51	2	„	bos	bo
57	30	„	sobok.	sobotę
81	1	„	dla	na
141	18	„	zastanowimy	wiwszy
160	—	„	Art. 37, 38	38, 39
190	16	„	szeojci	ad szejomer rojce ani.

בסימן	נומר	תחת	צ"ל
1.	1.	כדלעיל סימן ג'	בדלקמן סימן ד'
2.	9.	לנדתה	לדתה
3.	5.	מתבשילי	מתבשל
3.	6.	הסר מלת אלא	ולא נשאת לשני אלא זנתה עמו
6.	3.	כבסימן ב'	כבסימן ג'
7.	4.	מתרצית	מתרצה
11.	5.	נמחק תיו בתיבת כתובותיך	כתוכתיך
8.	7.	אם	איש
8.	8.	כידוי	גידוי