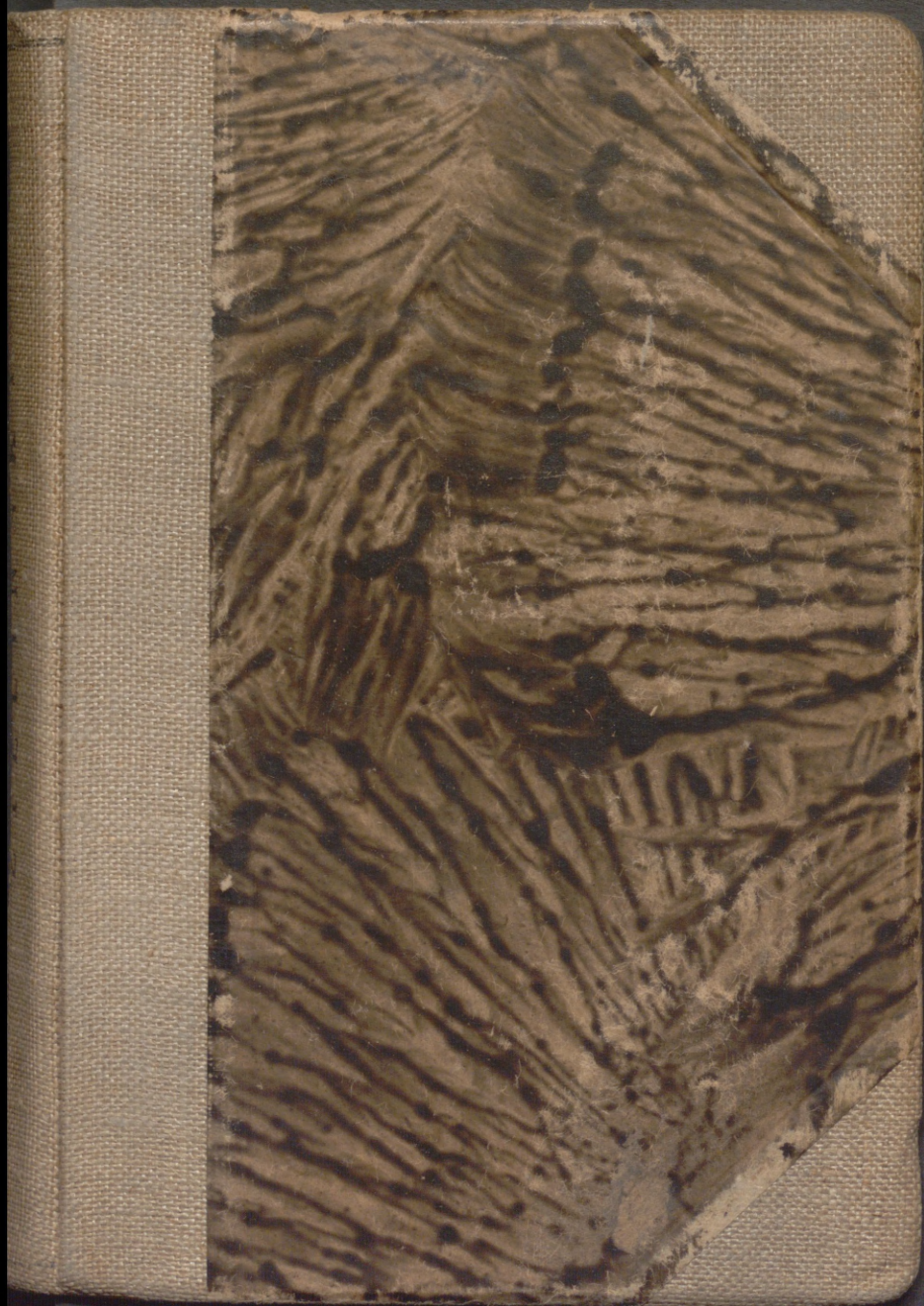
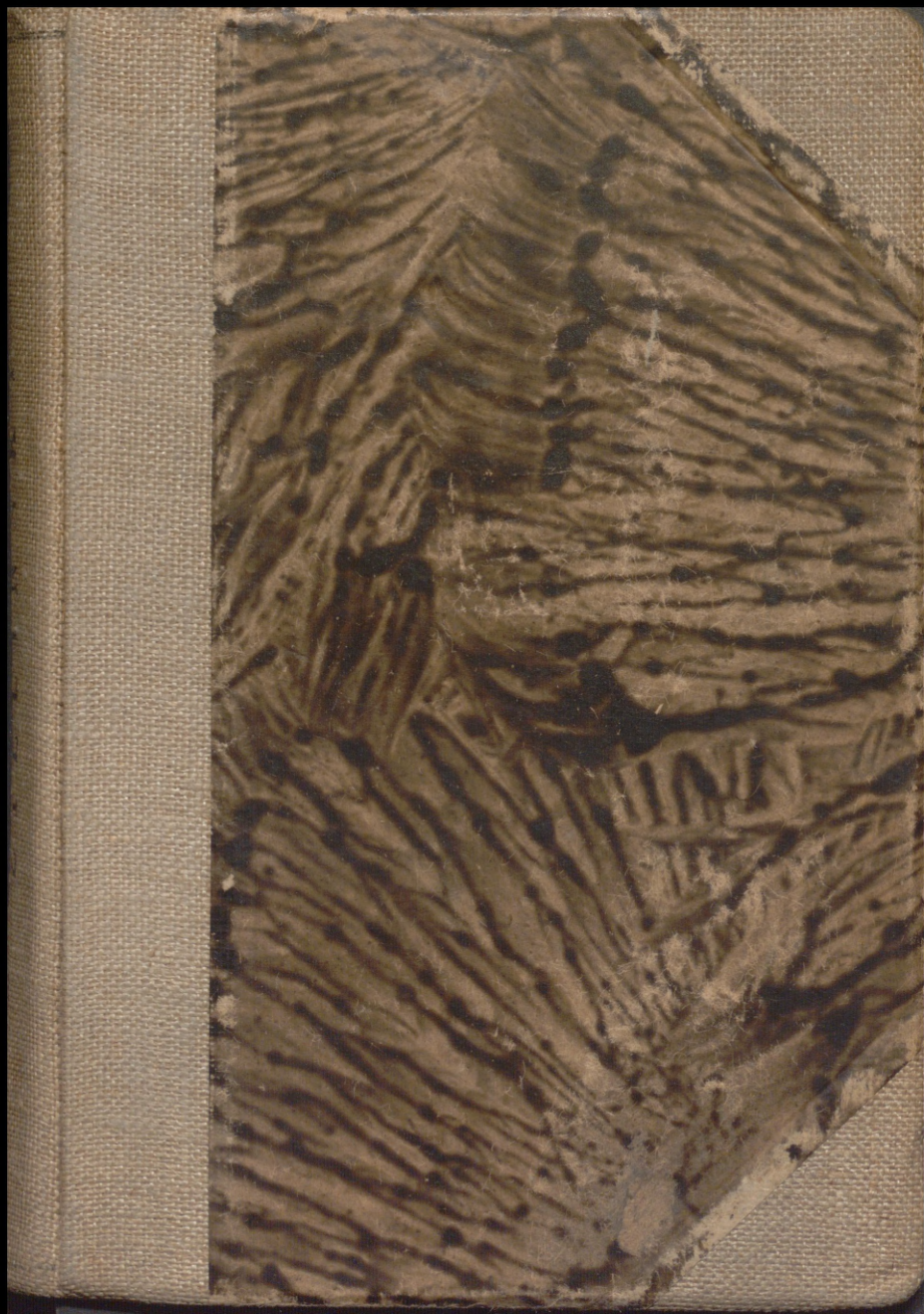


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19





6-

PADEUSE NIELSKI
TAKI CZYLI WARSZAWSKI

RELIGIE
ŚWIATA ANTYCZNEGO

RELIGION A JUDAIZM

TOŻEŚĆ WYDAWCA W WARSZAWIE

T 5/II
x 12-

TADEUSZ ZIELIŃSKI

PROF. UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

R E L I G J E
ŚWIATA ANTYCZNEGO

TOM III

HELLENIZM A JUDAIZM

WARSZAWA MCMXXVII KRAKÓW

WYDAWNICTWO J. MORTKOWICZA

TOWARZYSTWO WYDAWNICZE W WARSZAWIE

TADEUSZ ZIELIŃSKI

PROF. UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

HELLENIZM A JUDAIZM

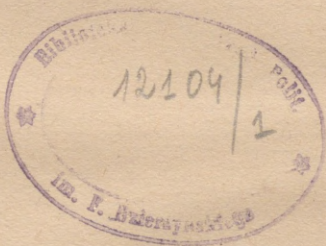
CZĘŚĆ PIERWSZA

WARSZAWA MCMXXVII KRAKÓW

WYDAWNICTWO J. MORTKOWICZA

TOWARZYSTWO WYDAWNICZE W WARSZAWIE

2



KRAKÓW. — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI

MOIM
TRZEM LUDWIKOM

MATCE
LUDWICE FRANCISZKOWEJ ZIELIŃSKIEJ

ŻONIE
LUDWICE ELŻBIECIE ZIELIŃSKIEJ

CÓRCIE
LUDWICE WERONICE ZIELIŃSKIEJ

POŚWIĘCAM
TEN NAJDOJRZALSZY OWOC

PIEŁĘGNOWANEGO PRZEZ NIE ŻYCIA

PEWNIKI

I

Badania naukowe nad pochodzeniem religji tak samo, jak i badania naukowe nad pochodzeniem życia, są z góry skazane na jałowość: ignoramus et ignorabimus.

II

Jak nie może zrozumieć sztuki antycznej człowiek, pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie zrozumie antycznej religji ten, komu brak uczucia religijnego.

III

Zapał w sercu swoim jasną pochodnię uczucia religijnego, ale zostaw w domu mdły kaganek wyznaniowości, jeśli chcesz, żeby świątynia religji antycznej tobie pokazała swoje cuda.

IV

Bóg się objawia w pięknie, w prawdzie i w dobru; doskonała jest tylko ta religja, która uwzględnia wszystkie te trzy objawienia w ich całości.

V

Szczytem dążeń religijnych ludzkości jest chrześcijaństwo w jego najbardziej rozwiniętej postaci.

VI

Religja antyczna jest właściwym Starym Testamentem tego chrześcijaństwa.

PRZEDMOWA

Neojudaizm jako religja oświeconych warstw dzisiejszego narodu żydowskiego jest tworem nie jednego, lecz trzech Mojżeszów: oprócz egipskiego przyczynili się doń — i bodaj w większym jeszcze stopniu — Mojżesz Maimonides w XII i Mojżesz Mendelssohn w XVIII w. Pierwszy wprowadził do judaizmu Arystotelesa, drugi — Platona; dzieło tego drugiego, zapoczątkowane w jego przełomowym „Fedonie“, było prowadzone dalej przez jego następców, z których narazie ostatnim jest słynny platonista współczesny, profesor marburski Kohen. Słusznie więc wobec tych dwóch Mojżeszów czasów nowożytnych można mówić o dwóch „odrodzeniach“ judaizmu — albo, co na jedno wychodzi, o dwóch jego helenizacjach. Ich wynikiem jest „neojudaizm“ — zjawisko bardzo poważne i zasługujące na zaszczytne miejsce w dziejach nie tylko żydowskiej, ale i ogólnie ludzkiej kultury.

Jednocześnie jednak z tą twórczą pracą, godną wszelkiego uznania i wszelkiego poparcia ze strony tych, dla których słowo „ludzkość“ nie jest czczym dźwiękiem, — idzie praca innego rodzaju: uczeni teolodzy neojudaizmu starają się udowodnić, że to, co w rzeczywi-

stości jest owocem hellenizacji, już się zawiera w świętej Księdze Izraela; wprowadzając hellenizm do Pisma, udają, że odwrotnie wyprowadzają go zeń. Robi się to, aby zachować iluzję tożsamości Tory z dzisiejszym wyznaniem oświeconego żydostwa; jednym z najznamienniejszych owoców tych dążeń jest trzytomowe dzieło w. rabбина M. Weill'a *Le judaisme, ses dogmes et sa mission* (1866—69).

To też po zjawieniu się w języku rosyjskim mojej „Religii starożytnej Grecji“, której ostatnie stronicę były poświęcone porównaniu hellenizmu z judaizmem, mój były uczeń M. Tubiański napisał względnie dużą rozprawę p. t. „Hellenizm a judaizm, studjum apologetyczne“ celem obalenia moich twierdzeń; wydrukować jej niestety nie mógł — były to już bowiem czasy bolszewickie — był jednak o tyle uprzejmy, że przysłał mi egzemplarz rękopiśmienny. Ponieważ jest to rozprawa bardzo uczona, oparta na samodzielnem studjowaniu źródeł i literatury szczególnie obozu neojudejskiego, przeczytałem ją z wielkiem zainteresowaniem i wielką korzyścią dla siebie i poczułem się do obowiązku uwzględnienia jej w „uwagach“ do niniejszego dzieła — wyjątkowe warunki wymagają wyjątkowego zastosowania się do nich. Otóż pierwszym zarzutem, który autor mi czyni, jest ten, że ja „antykwuję“ judaizm. „Pierwsza i główna błędna przesłanka Z-go“, powiada, „zawiera się w tem, że judaizm wolno traktować jako coś takiego, co «było», niezależnie od jego rozwoju i interpretacji w jego własnym kole“.

To jest rzeczywiście zasadnicza różnica między poglądem moim a poglądem Tubiańskiego i tych wielu

uczonych obozu neojudejskiego, w których obronie on występuje. Dla mnie istotnie religja Jehowy moźjeszowego jest czemś, co było, tak samo jak i religja Zeusa; rozpatruję oba zjawiska pod jednym i tym samym kątem widzenia. Dlaczego to uważam za elementarny postulat sprawiedliwości naukowej — o tem powiedziane jest dokładniej we „wstępie“ do tego dzieła (str. 9).

Stanowczo więc i świadomie „antykwyję“ judaizm, o którym będzie mowa w tej książce — judaizm Pisma i „doktorów zakonu“; daje mi to możność antykwowania także i tej nienawiści, której on był i źródłem i ofiarą.

* *

Nad książką niniejszą zacząłem pracować już po mojem ostatecznem przeniesieniu się do Warszawy w r. 1922. Oczywiście, będąc pozbawiony mojej prywatnej biblioteki, nie mogłem ograniczyć się do skromnych w traktowanej dziedzinie zasobów biblioteki uniwersyteckiej; większą część materiałów, zużytkowanych w tej książce — zdaję z nich sprawę w „uwagach“ — zebrałem podczas podróży wakacyjnych, w monachijskiej bibliotece państwowej oraz w rzymskiem Institutum biblicum: to też chętnie składam zarządowi tych bibliotek podziękowanie za udzielone mi pozwolenie korzystania z ich skarbów. W niemniejszym stopniu czuję się zobowiązany względem zarządu naszej biblioteki synagogałnej na Tłomackiem, który mi w wyjątkowo liberalny sposób uprzystępniał jej zasoby — a więc pp. bibliotekarzom Bromsztajnowi i Weisbergowi, oraz p. rabbinowi prof. dr. Szorrowi. Sądję, że mój przyjazny

stosunek do owej pięknej synagogi i jej szlachetnych, humanitarnych tendencyj dawał mi prawo korzystania z tego liberalizmu; i byłoby mi bardzo przykro, gdyby treść niniejszej książki wywarła ujemny wpływ na stosunek do mnie jej przedstawicieli. Spodziewam się jednak, że tego nie będzie.

W związku z powiedzianem przed chwilą, składam też serdeczne podziękowanie memu byłemu uczniowi d-rowi Z. Zmigryderowi, którego stała uczynność znacznie ułatwiła mi spełnienie mego zadania.

Największą jednak wdzięczność odczuwam względem mego szanownego i kochanego kolegi prof. J. Ujejskiego; z prawdziwie przyjacielską ofiarnością przeczytał on cały tekst mojej książki w rękopisie i swemi poprawkami i uwagami stylistycznymi w znacznym stopniu przyczynił się do tego, abym ją mógł przedstawić publiczności polskiej w godnej jej poważnego tematu szacie.

Warszawa, w styczniu 1927.

T. Zieliński

I.

WSTĘP.

1. Niniejszy zarys ma być zwięzłą odpowiedzią na postawione w tytule pytanie o stosunek hellenizmu do judaizmu; temat ten sam przez się jest dość ciekawy, gdyż owo pytanie z koniecznością musi powstać w umyśle każdego, kto uprzytomnił sobie decydującą rolę jednego i drugiego czynnika w rozwoju europejskiej kultury. Z tego więc punktu widzenia niniejszy zarys jest samostarczalny: stoi on na własnych nogach i nie potrzebuje pomocy skądinąd, aby być zrozumiany przez wykształconego czytelnika.

Muszę jednak wyznać, że mi przy mojej pracy nad nim przyświecała jeszcze myśl inna.

Religia Jehowy — przepraszam, że używam i nadal tej formy, uświęconej przez wielowiekową tradycję europejskiej literatury, chociaż mam zupełne zaufanie do naszych uczonych hebraistów, uważających ją za nieprawidłową — religia więc Jehowy z chrześcijańskiego punktu widzenia jest jedyną prawdziwą religią starego świata; jako taka tworzy ona jedną chronologiczną całość z chrześcijaństwem, odnosząc się do niego, jak religia obietnicy do religii spełnienia. W przeciwieństwie do tych dwóch

religij wszystkie inne są uważane za błędne, za „pogańskie“. Takie jest ujęcie tematu teologiczne. Ja go tu ani popierać, ani zwalczać nie będę; mój punkt widzenia bowiem w tej książce jest nie teologiczny, lecz kulturalno-historyczny. I proszę mi tu nie zarzucać, że przecie niema dwóch prawd o jednej i tej samej rzeczy, a więc nie może to, co z jednego punktu widzenia jest prawdą, być z innego punktu widzenia błędem; chodzi tu bowiem nie o dwa różne poglądy na jedną i tę samą rzecz, lecz — poniekąd przynajmniej — o dwie różne rzeczy.

Chrześcijaństwo wyłoniło się z judaizmu — to się często pisze i mówi, ale pomimo to jest to fałsz. Faktem jest jedynie, że pierwszymi uczniami Chrystusa byli ci, co przedtem i jednocześnie wyznawali zakon Jehowy. Natomiast niezaprzeczalnym faktem jest, że zakon Chrystusa, odrzucony przez judaizm, został przyjęty przez hellenizm, t. j. przez duszę helleńską i zhellenizowaną Wschodu i Zachodu — a to w takim stopniu, że granicami chrześcijaństwa były w 4—5 stuleciu po Chrystusie mniej więcej granice cesarstwa rzymskiego — oprócz Judei. Stąd wynika niezbicie, że nie było ciągłości psychologicznej między judaizmem a chrześcijaństwem, i że natomiast taka ciągłość istniała między hellenizmem z jednej strony a chrześcijaństwem z drugiej. To znaczy, że religja Hellenów lepiej przygotowywała umysły do przyjęcia chrześcijaństwa, niż judaizm. Jest to fakt, który musimy uznać zgóry, bo gdyby było inaczej, rozwój religji człowieczeństwa byłby inny.

Stąd mój paradoks, kilkakrotnie już wygłoszony:

że prawdziwym Starym Zakonem naszego chrześcijaństwa jest religja Hellenów. Nie zawiera on w sobie żadnej herezji; ci, co mię o nią posądają, nie uprzytomnili sobie podobno znaczenia słowa: ciągłość psychologiczna.

Ale niedość było ustanowić tę ciągłość jako postulat apriorystyczny: należało stwierdzić ją *a posteriori*, wysledzić stopniowy rozwój duszy antycznej, której szczytem i wieńcem było przyjęcie chrześcijaństwa. Jest to właśnie to zadanie, które sobie postawiłem dla niniejszego ostatniego okresu mego życia.

Przedewszystkiem trzeba było przedstawić religję starożytnej Grecji za czasów Eschyla i Platona, Herodota i Demostenesa. Coprawda, była i ona skutkiem długiego rozwoju; ponieważ jednak dla obranego przeze mnie celu miała ona służyć jako punkt, lub raczej jako płaszczyzna wyjścia, uważałem za stosowne przedstawić ją jako całość, zwartą w sobie i poniekąd nieruchomą. Ale nie dość na tem: pojęcie ciągłości psychologicznej, które dla mnie było zasadniczem, wymagało odemnie daleko ściślejszego przejęcia się tą religją i że tak powiem, wczucia się w nią, niż to uważają za obowiązkowe dla siebie przeciętni badacze religji greckiej. Zdawało mi się, że moje długoletnie obcowanie z literaturą i sztuką starożytnej Hellady, spotęgowane kilkakrotnemi podróżami po jej teraźniejszym obszarze, a przedewszystkiem moja organiczna miłość do niej, uzdolniła mnie do tego zadania; spełniłem je w r. 1917 w wydanej po rosyjsku książce, którą w r. 1921 mój przyjaciel prof. Stef. Srebrny przetłumaczył po polsku p. t. „Religja starożytnej Grecji“.

Następnym szczeblem w rozwoju religii greckiej był ten jej stan, który był skutkiem jej zetknięcia się z religiami Wschodu po zwycięstwach Aleksandra Wielkiego i założeniu grecko-wschodnich państw na gruzach królestwa perskiego. Czy to zwycięstwo oręża i kultury greckiej było także zwycięstwem greckiego ducha religijnego? Triumfalny pochód azyjskiej Wielkiej Macierzy i egipskiej Izdy w ciągu pierwszych stuleci po tem zwycięstwie pozornie świadczy o czemś przeciwnem, i ten pozór dotąd jeszcze ludzi wielu badaczy .t. zw. hellenizmu; zwalczając ten pogląd, uwydatniłem potężną reformatorską rolę apostoła Demetry, eleuzyńczyka Tymoteusza, dzięki któremu oba te wschodnie kulty zostały zhellenizowane przez przelanie w nie ducha religii eleuzyńskiej i dopiero potem mogły rozpocząć ów triumfalny pochód. Taka była główna treść mojej następnej książki o religii hellenizmu, którą wydałem w początku r. 1922 również po rosyjsku. Byłem bowiem wtenczas profesorem uniwersytetu petersburskiego i obie książki powstały w naturalnym związku z kursami o religii starożytnej, które wygłaszałem w tym uniwersytecie, oraz na „Wyższych Żeńskich Kursach“ tamże w Petersburgu. Po polsku wydałem ją w 1925 r. w tłumaczeniu dokonanem przez Dra Gabrielę Piankową.

Trzecią w szeregu jest niniejsza książka, którą piszę już po polsku. Judaizm też należy do religii bliskiego Wschodu, z którymi zetknął się duch helleński po zwycięstwach Aleksandra Wielkiego; pod tym względem nie było zasadniczej różnicy między religiami Wielkiej Macierzy i Izdy z jednej strony, a religją Jehowy z drugiej. Skoro jednak mamy na względzie dążenie duszy

helleńskiej ku chrześcijaństwu, nie ulega wątpliwości, że dla tego procesu historycznego zaznajomienie się tej duszy z judaizmem miało daleko ważniejsze znaczenie, niż jej zaznajomienie się z obiema przed chwilą wymienionymi religiami. Dlatego właśnie poświęcam temu problematowi odrębną książkę. Jest ona, jak już było powiedziane na początku, samostarczalnem opracowaniem oznaczonego w tytule tematu, jednocześnie zaś i trzecim tomem w całym dziele o historii religii starożytnej.

Czwarty i piąty mają być poświęcone Rzymowi republikańskiemu i cesarskiemu; kiedy zdążę je wydać i czy wogóle zdążę, tego oczywiście przewidzieć nie mogę. Ktoby jednak już teraz pragnął poznać mój pogląd na odpowiednie problematy, ten może go znaleźć w książeczce p. t. „Rzym i jego religja” (Zamość 1920). W końcu perspektywy — mej pracy i mego życia — widzę wieńczący całe dzieło szósty tom „Antyczne chrześcijaństwo”. Jest to dla mnie narazie daleka fata-morgana: sam jeszcze nie mogę się dostatecznie zorjentować w jej mglistych obwodach. Jednakże już teraz jej widok napawa moje serce uczuciem błęgiego pokoju; sądzę, że jest to właśnie ten pokój, który słowem z zaświata był obiecany ludziom „dobrej woli”, niezależnej od siły i wytrwałości umysłu.

... Dążenie do samostarczalności obowiązuje autora do tego, by jego książka sama przez się, bez pomocy innych dzieł, była zrozumiałą dla czytelnika; nie zabrania mu jednak, w interesie tych, co mają na względzie całokształt rozwoju religii starożytnych, powoływać się na poprzednie prace, w których ten rozwój przedstawiłem. Temu celowi służą w tekście niniejszej książki

krótkie odsyłacze ujęte w prostokątne nawiasy. Czyja więc łaska, niech pamięta, że [RSG] oznacza „Religię starożytnej Grecji“, [RH] „Religię hellenizmu“, a [RR] „Rzym i jego religię“.

2. Tematem niniejszej książki jest „hellenizm a judaizm“; oba te terminy wymagają objaśnienia.

Co do pierwszego bowiem, to używa się go niestety w dwóch znaczeniach odpowiednio do terminów „helleński“ i „hellenistyczny“. Pierwszy z nich oczywiście ma ogólne etnograficzne znaczenie, odnosząc się do wszystkiego, co jest greckie, od miceńskiej kultury aż do dziś dnia; kiedy jednak przeciwstawiamy ten termin terminowi „hellenistyczny“, mamy na względzie węższe jego znaczenie: „helleńską“ jest Hellada niepodległą, „hellenistyczną“ grecka kultura po Aleksandrze Wielkim na obszarze założonych po jego śmierci państw grecko-wschodnich. To odróżnienie wprowadził Droysen bez mała sto lat temu, i uczeni, szczególnie niemieccy, przyklasnęli mu; mnie ono się wydaje dość niepraktycznem, gdyż sprawiło, że słowo „hellenizm“ otrzymało to podwójne znaczenie, o którem była mowa przed chwilą, odnosząc się raz do tego, co jest helleńskie, to znów do tego, co hellenistyczne, a nawet często do obu, co już będzie trzeciem znaczeniem. Ponieważ jednak nie lubię walczyć ze zwyczajem, więc upokorzyłem się; w mojej „religii hellenizmu“ to słowo oznacza właśnie epokę po śmierci Aleksandra.

Tu jednak żadnego nieporozumienia być nie może. Za czasów bowiem Grecji niepodległej nie było jeszcze zetknięcia się greckiego żywiołu z żydowskim: grecki

żeglarz, płynąc wzdłuż brzegów Palestyny, nie widział w swojej podróży synów Izraela, których ziemię, podwładną Persom, oddzielał od morza kraj ruchliwych Filistyńczyków; rozproszenia zaś judejskiego, dość znacznego w Babilonie i w Egipcie, w Grecji jeszcze nie było. To zetknięcie się Greków z wyznawcami Jehowy, o którym tu będzie mowa, zaczyna się dopiero po śmierci wielkiego króla macedońskiego, a więc wtenczas, kiedy ich kultura już była nie helleńską, lecz hellenistyczną.

Religję Jehowy tego czasu oraz całą kulturę jej wyznawców nazywamy judaizmem. Dlaczego tak? Mamy tu na względzie rozróżnienie, nie przez wszystkich coprawda uznane, dostatecznie jednak uzasadnione i przedewszystkiem praktyczne. Według tego rozróżnienia dzieje ludu, prowadzącego swój ród od Abrahama, dzielą się na trzy wyraźne perjody. Pierwszy, od patriarchów do niewoli babilońskiej, nazywamy perjodem izraelskim; jest to więc przeważnie historia dwunastu szczepów w ziemi chanaanejskiej, szczególnie zaś historia królestwa, a począwszy od śmierci Salomona dwóch królestw, Izraela i Judy. Drugi, od powrotu z niewoli do zburzenia Jerozolimy przez Tytusa, nazywamy judejskim; jest to więc wyłącznie historia Judy, gdyż Izrael z niewoli nie powrócił, ale pomimo to historia państwa, chociaż przeważnie podwładnego. Nakoniec trzeci, od zburzenia Jerozolimy aż do dziś dnia, nazywamy żydowskim; jest to historia już nie państwa, lecz tylko narodu, tworzącego zespoły o charakterze religijnym, społecznym lub plemiennym w obcych państwach, pozostające w idealnym tylko związku między sobą.

To rozróżnienie nie jest bynajmniej dowolne, bo choć religja narodu, o który nam chodzi, była i jest przez wszystkie trzy perjody — na pierwszy rzut oka przynajmniej — zawsze jedną i tą samą, religją Jehowy, ustaloną przez Mojżesza, jednakże są inne różnice, bardzo jaskrawe i wprost decydujące. Dotyczą się one i pola życia narodowego, i ośrodka życia religijnego. W ciągu pierwszego perjodu, izraelskiego, polem życia narodowego była wyłącznie ziemia chanaanejska, pospolicie zwana Palestyną; poza granicami tej ziemi Izraelitów prawie nie było. W ciągu drugiego, judejskiego, obok Palestyny występuje znaczne i wciąż rosnące t. zw. rozproszenie (*diaspora*) potomków Abrahama po całym obszarze kultury śródziemnej od brzegów oceanu do granic Indji i od koczowisk scytyjskich do krain zwrotnikowych. W ciągu nakoniec trzeciego, żydowskiego perjodu Palestyna traci swe znaczenie jako pole życia narodowego — pozostaje tylko rozproszenie. — W związku z tym rozwojem narodowo-terytorjalnym zmienia się i ośrodek życia religijnego. W ciągu izraelskiego perjodu jest nim świątynia i kult ofiarny, coraz bardziej monopolizowany przez Jerozolimę. W ciągu judejskiego obok niej występuje owoc niewoli babilońskiej, synagoga z jej kultem słowa, nie przywiązana do stałego miejsca i rozkwitająca w rozproszeniu niemniej pysznie niż w kraju rdzennym; z kapłanami współzawodniczą rabbinowie. W ciągu nakoniec żydowskiego perjodu świątyni niema i synagoga zostaje jedynym ośrodkiem życia religijnego rozproszonych po całym świecie wyznawców Jehowy.

Wynika stąd, że średni, judejski perjod jest naj-

bardziej różnobarwny; jest on także — i to jego znaczenie jest dla nas decydujące — jedyny, w którym miało miejsce zetknięcie się z hellenizmem. Widzieliśmy już bowiem, że za czasów izraelskich Hellenowie nie nie wiedzieli o mieszkańcach ziemi chanaanejskiej; możliwe jest naturalnie, że już wtenczas taki kupiec grecki, zimując gdzieś w Askalonie lub Gazie filistyńskiej, słyszał od swoich gospodarzy o dziwnym narodzie, zamieszkałym na brzegach Jordanu, i nawet zaznajamiał się z tym lub innym jego przedstawicielem; ale śladów takich przypadkowych spotkań nie pozostało żadnych. Po zburzeniu znowu Jerozolimy nastąpiło to, co trafnie było nazwane ostatecznem „zesztywnieniem“ narodu żydowskiego w jego odrębnej religii i opanowanej przez nią kulturze; pewien wpływ hellenizmu na tę kulturę był pomimo to możliwy i nadal, ale nie odwrotnie — nam zaś o to jedynie chodzi.

Z tego tedy powodu, mówiąc w tej książce o wyznawcach religii Jehowy, będę przeważnie używał terminów „judaizm“, „judejski“, „Judejczycy“, rzadko kiedy wspominając o Izraelitach przeszłości lub wskazując na Żydów czasów przyszłych. Ma to wyodrębnienie, oprócz zalety ścisłości terminologicznej, jeszcze pewną wartość praktyczną, o której też należy powiedzieć kilka słów. Dążący bowiem do sprawiedliwości dziejopis stosunków hellenizmu do judaizmu wtenczas dopiero będzie mógł sprostać swemu zadaniu, gdy będzie rozpatrywał oba te żywioły pod jednym kątem widzenia — a więc pod kątem widzenia przeszłości. Nie jest to jednak tak łatwo, i warunki teraźniejszości wprowadzają wyraźną różnicę tam, gdzie prawo wymaga równości. Coprawda, mamy

śród nas także i potomków starożytnych Hellenów; ale, po pierwsze, nie zupełnie wśród nas, gdyż mieszkają oni na dalekim cyplu Europy, rzadko przez nas odwiedzanym; a powtórę, będąc chrześcijanami, nie są oni zbyt gorliwi w obronie religji swoich przodków. Zgoła inne jest położenie judaizmu. Potomkowie jego wyznawców dzięki rozproszeniu przenikają sobą ludność miejscową — szczególnie u nas, w Polsce — znajdując dla siebie uznanie u jednych, niechęć u drugich, będąc i czynnikiem i hasłem zaciętej walki społecznej; ich zaś religja utożsamia się z religją ich przodków, i święte słowa „Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jeden jest“ rozbrzmiewają w synagogach do dziś dnia tak samo, jak rozbrzmiewały za Hasmonejów i Herodów. Stąd ogromna drażliwość obu obozów względem wszystkiego, co się mówi o religji Jehowy. Usunięcie tej drażliwości nie wydaje mi się możliwem; złagodzić ją poniekąd można, unikając terminów, które teraz budzą namietności w obu obozach. Będę więc mówił o judaizmie i Judejczykach; ponieważ Judejczyków wśród nas niema, łatwiej uwierzą czytelnicy, że chodzi nam o sprawę dalekiej przeszłości, co do których już dawno zapadł wyrok historii.

3. Ponieważ więc, jak widzieliśmy, życie narodowe Judejczyków miało w naszym okresie podwójne pole, mianowicie Palestynę i rozproszenie, należy przede wszystkim zaznajomić się z jednym i z drugim z punktu widzenia i geograficznego i historycznego. Zastrzegam się, że zgodnie z programem ułożonym dla hellenizmu [RH § 1] w geograficznym szkicu będę miał na względzie pierwszy wiek przed Chrystusem, a w tem

i skutki tej potężnej hellenizacji, która uwieńczyła wysiłki Aleksandra Wielkiego i jego następców.

Jeżeli podzielić przeważnie pionową, t. j. północno-południową linię wschodniego wybrzeża morza Śródziemnego na dwie mniej więcej równe części i z punktu środkowego narysować poziomą linię od morza do pustyni, to ta linia oddzieli jeden od drugiego dwa obszary: na północ od niej leży Syryja (po miejscowemu Aram), na południe — Palestyna.

Syryja znowu dzieli się w kierunku poziomym na dwie części.

Południowa nazywa się Celesyryją (łac. *Coelesyria*). Jej charakter geograficzny polega na tem, że przerzynają ją w kierunku pionowym dwa równoległe łańcuchy gór Liban i Antyliban, pokryte pięknymi, do dziś dnia jeszcze nie wytępienymi lasami cedrów. Temu charakterowi geograficznemu zawdzięcza ten kraj swoją nazwę, gdyż greckie wyrażenie *Koilê Syria* znaczy „Syryja Wklęsła”. Jej głównem miastem, przeważnie zhellenizowanym, był D a m a s z e k (*Damascus*); helleńską też była i Chalcyda między obu łańcuchami; bardziej tubyleczy, aramejski charakter zachowały inne miasta tej krainy, Heliopolis, Emesa i Palmyra, ośrodki kultu odpowiednich Baalów, który dał się we znaki cesarskiemu Rzymowi III w.; ale do tego było jeszcze bardzo daleko.

Z pomiędzy obu łańcuchów wypływają dwie rzeki, jedna na północ, druga na południe. Północną rzeką jest O r o n t e s; opuściwszy dolinę obu Libanów, płynie on mniej więcej w tym samym kierunku przez Syryję Właściwą, aż niedaleko jej północnej granicy nagle zwraca się na zachód i wpada w morze Śródziemne.

W pobliżu tego punktu zwrotnego leży stolica Syrii Antjochja nad Orontem, jedno z największych miast ówczesnego Śródziemnia; nieco wyżej nad tą samą rzeką Apamea, a wprost od nich nad morzem oba główne miasta portowe całego państwa, Seleucja Nadmorska naprzeciwko Antjochji i Laodycea naprzeciwko Apamei. Ten czworokąt o charakterze demonstracyjnie helleńskim był główną ostoją potęgi Seleucydów, najgorliwszych wśród następców Aleksandra Wielkiego krzewicieli hellenizmu [RH § 3; 27].

Jak Orontes jest rzeką syryjską, tak rzeką Palestyny jest Jordan; płynie on przez całą tę krainę aż do swego ujścia w morze Martwe. Pomimo to nie jest to kraj jednolity; owszem, na zachód od Jordanu odznaczają się bardzo wyraźnie trzy dzielnice, na wschód dwie, nie licząc wybrzeża, o którym będzie mowa potem.

Z tych pięciu dzielnic szczerze judejską, właściwie mówiąc, była tylko południowo-zachodnia, górzysta, ale skwarna, kraina między Jordanem i morzem Martwym z jednej strony, a wybrzeżem filistyńskim z drugiej. Była to Judea, wybrana ziemia Jehowy, którego kult, ześrodkowany w Jerozolimie, kierował ku temu miastu myśli i kroki wiernych nietylko z całej Judei, ale i z całego świata, o ile ten świat był dotknięty przez „rozproszenie”. Przeważnie judejską była także Perea, kraina na wschodzie od morza Martwego i Jordanu, dawna siedziba szczepów Ruben i Gad; ale w niej już mamy mocny ośrodek hellenizmu, znaczne miasto Filadelfję, którego nazwa świadczy o jego założeniu, jako kolonii greckiej, przez Ptolemeusza II Filadelfa w środku III w. przed Chr.

Idąc wyżej wzdłuż Jordanu znajdujemy na zachód od niego dzielnicę niejudejską i nawet nienawidzoną przez Judejczyków — S a m a r j ę, dawną siedzibę pochodzących od Józefa szczepów Efraim i Manasse. Ludność tu była mieszana: do szczątków uprowadzonego w niewolę asyryjską Izraela przyłączyli się koloniści asyryjscy, wysłani niewątpliwie przez zaborców w celu „asyryzacji” kraju. Skutek był odwrotny: zwyciężyła religja Mojżesza, i Samarytanie zostali gorliwymi czcicielami Jehowy, nie uznając jednak judejskich dążeń do zmonopolizowania jego kultu w Jerozolimie i trzymając się mocno swego własnego ośrodka religijnego na górze Garizim, założonego według tradycji przez patriarchę Jakóba. Wskutek tego Garizim został rywalem, co prawda upośledzonym, Syonu, a jego czciele przez prawowiernych Judejczyków byli uważani za odszczepieńców. Przy takich warunkach nie dziw, że dążenia hellenistyczne nie znalazły w tym kraju zbyt silnego oporu: jego główne miasto S a m a r j a zostało helleńskim, tubylcza zaś ludność miała swój ośrodek administracyjny w S i c h e m u stóp Garizimu. Taki to był ten „lud głupi, który mieszka w Sichimiech”, jak o nim wzgardliwie mówi Syracyda (L 28).

Wyżej na lewym, wschodnim brzegu Jordanu aż do pustyni syryjskiej i granic Celesyrii ciągnie się dzika i przeważnie też pusta kraina z mnóstwem urwisk i jaskiń, dających pożądaną przytułek rozbójnikom. Są jednak i w niej tu i owdzie miejsca, nadające się do kultury, i właśnie one zwróciły na siebie uwagę kolonizacyjnego geniuszu Greków. Tak powstały helleńskie miasta Gerasa, Gadara, Bostra, Kanatha, Dion i kilka in-

nych, oraz Paneada (późniejsza Cezarea Filipa) na granicy Celesyrii. Z czasem, już pod patronatem Rzymu, te greckie miasta utworzyły związek t. zw. Dziesięciogrodzia (Dekapolis); za naszych czasów broniły one na własną rękę każde swojej helleńskiej kultury od chciwości dzikich rozbójników, a czasami i od niemniej dzikiego fanatyzmu władców Judei, krzywo patrzących na smutny fakt, że pierwsza zdobycz zastępów Jozuego, oddana szczepowi Manasse, dostała się w ręce „pogan“.

I na koniec, naprzeciw Dziesięciogrodzia, na prawym brzegu Jordanu — najdroższa dla nas z tych pięciu dzielnic, piastunka największej tajemnicy w dziejach ludzkości Galilea. W dawnych czasach należała i ona do Izraela, będąc siedzibą czterech północnych jego szczepów; ale właśnie kresowy charakter tej ziemi, połączony z niedbalstwem religijnem królów izraelskich i zapewne także z biernością samych mieszkańców, doprowadził do tego, że już za czasów wielkich proroków kraina, o której mowa, była uważana za „dzielnicę pogan“, *galil hag-gojim*, co też i było powodem jej nazwy. Po powrocie Judy z niewoli babilońskiej zaczęła się judaizacja także i tej prastarej dzielnicy potomków Abrahama; szła ona jednak bardzo powoli. Warunki były ciężkie: koloniści judejscy w Galilei byli oddzieleni od swojej macierzy przez wrogą Samarję — do tego stopnia wrogą, że w swych pielgrzymkach do Jerozolimy woleli owi koloniści ciągnąć lewym brzegiem Jordanu, przez pogańskie Dziesięciogrodzie. W każdym razie, jeszcze za czasu Machabeuszów judejska ludność Galilei była tak znikoma, że ci woleli, ratując ją od „pogan“, sprowadzić całą do Judei — oddając w taki sposób

samą ziemię całkowicie w ręce wrogów Jehowy. Od tego czasu, a więc przez całą drugą połowę II w., Galilea znowu była niezaprzeczalną „dzielnicą pogańską”. Jej systematyczna judaizacja zaczyna się dopiero w pierwszym wieku przed Chrystusem.

Dotychczas nie było mowy o wybrzeżu. Jest pewna wyrocznia w tym fakcie geograficznym, że z dwóch wielkich rzek naszej Syropalestyny tylko północna, syryjski Orontes, wpadając w morze Śródziemne, kieruje umysły mieszkańców swego kraju, Syrii Właściwej, ku morzu, temu wielkiemu łącznikowi narodów w starożytności, — podczas gdy południowa, chanaaneyjski Jordan, w swym biegu coraz bardziej oddala się od morza żywego i nakoniec ginie w niepłodnych falach morza Martwego.

Rzeczywiście tylko Syria Właściwa została krajem nadmorskim. Celesyrja była oddzielona od morza stromym łańcuchem Libanu, którego zbocza zachodnie zajęła pokrewna co do szczepu i religii, ale całkiem różniąca się od swojej biernej sąsiadki i siostry swoim charakterem narodowym, śmiała i przedsiębiorcza Fenicja. Za naszych czasów zresztą dawna królowa mórz, która niegdyś swą szlachetną odwagą w walce za niepodległość budziła niechęć wzywających do pokory i bierności proroków Izraela (§ 16), już straciła tego hardego ducha byłych „żeglarzy Tarsysu”; nie mogła się ona oprzeć urokowi cywilizacji hellenńskiej, i jej miasta nadbrzeżne — Tyr, Sydon, Beryt, Biblos, — stopniowo coraz bardziej traciły cechy starofenicyjskie i semickie i stawały się ośrodkami hellenizmu; najbardziej południowej między niemi, Dorze, przychodziło to tem ła-

twiej, że należała ona jeszcze za czasów hegemonji ateńskiej w V w. do związku delijskiego.

Jeszcze bardziej oddaną hellenizmowi była kraina, leżąca na zboczach gór judejskich i samaryjskich, — ta niesemicka Filistea, której nieco przekręconą nazwę — Palaestina — Grecy i Rzymianie przenieśli na cały obszar między morzem a pustynią. Filistyńczycy owych czasów wcale już nie byli podobni do współczesników Samsona i Goliata. Coprawda, religja przodków niezupełnie jeszcze była zapomniana — G a z a wciąż jeszcze była miastem boga Marny, A z o t wciąż jeszcze miastem Dagona, ale ich wyznawcy stanowili już ilościowo mniejszą i jakościowo lichszą część ludności w porównaniu z wyznawcami Zeusa i Apollina; i zapewne to samo należy przypuścić o pozostałych miastach filistyńskich, Rafji, Askalonie i królowej Saronu, — Wieży Stratona, późniejszej Cezarei Nadmorskiej. Tylko jedno z miast filistyńskich udało się Judejczykom opanować; była to Jamnja, najbardziej oddalona od morza, której piękny port oni zburzyli, nie umiając z niego korzystać. Ta Jamnja po upadku Jerozolimy została nawet ośrodkiem powstającego na gruzach judaizmu żydostwa.

Nim skończę ten krótki szkic geograficzny, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę czytelnika na wnioski, które on nam nasuwa o stosunku do hellenizmu obu głównych dzielnic judejskich (gdyż Perea nas nie interesuje) — Judei i Galilei.

Otóż Judea tylko ze strony zachodniej była przystępna dla hellenizmu, ześrodkowanego w wymienionych wyżej miastach wybrzeża filistyńskiego. Na południe

miała zjudaizowaną Idumęę, która jej z czasem dała jej największego króla — Heroda. Na wschodzie, po tamtej stronie morza Martwego i Jordanu, leżała judejska, prawowierna Perea. Nakoniec północnej jej granicy strzegła Samaria, gorliwa chociaż nie ściśle prawowierna czcicielka Jehowy. Można więc powiedzieć, że warunki geograficzne nie bardzo sprzyjały hellenizacji tej surowej krainy.

Zupełny kontrast do niej i pod tym względem, i pod wieloma innymi stanowiła Galilea. Wogóle szersza publiczność nie zdaje sobie należycie sprawy z ogromnej różnicy, jaka zachodziła między rdzenną Judeą i przyłączoną do niej dzięki przemocy hasmonejskiej „dzielnicą pogańską“.

W rzeczywistości już sama przyroda, tajemnicza piastunka i kierowniczka umysłów ludzkich, wyodrębniła łagodną, wesołą Galileę od jej ponurej macierzy. Była to według świadectwa autorów jedna z najpiękniejszych krain świata: kraina miękkich, lesistych pagórków, wieńczących słodkowodne, obfite w ryby „morze galilejskie“ — jezioro Genezaret, do którego żywicielskich fal garną się i z tej i z tamtej strony „urocze miasteczka“ (Plinusz) — podczas gdy żaden przybytek ludzki nie zbliża się do gorzkich wód „morza Judejskiego“, i spalone okrutnem słońcem góry tej krainy zdają się uciekać od jego istotnie „martwej“ powierzchni, ożywionej tylko w strwożonej pamięci ludzi straszliwymi widmami Sodomu i Gomory.

Otóż ta Galilea ze wszystkich stron była otwarta dla wpływu kultury helleńskiej. Na północ miała ona Celesyryję, oddawna jak już wiemy zhellenizowaną, i prze-

dewszystkiem hellenńskie miasto nadjordańskie Paneadę, poświęcone, jak już widać z nazwy, dobrodusznemu bożkowi pasterzy i ich trzód [RSG 18]. Na zachodzie sąsiadowały z nią po części hellenńskie, po części zhellenizowane miasta Fenicji, — Tyr, Ptolemaida, Dora. Na wschodzie leżało hellenńskie Dziesięciogrodzie, i dosyć było rybakom galilejskim przejechać na łódkach przez swoje jezioro, aby znaleźć się w zupełnie hellenńskim otoczeniu, nie wyłączając nawet jak wiadomo z Ewangelji (Mt. VIII 30) „stad wieprzów na paszy“. Jedyne południowa jej sąsiadka Samarja wyznawała zakon Mojżesza, ale i ta, jako heretycka, była zgрозą dla prawowiernych potomków Abrahama, i oprócz tego zawierała w sobie hellenńskie miasto tej samej nazwy, zamykające także i ze strony południa otaczający Galileę zwarty wieniec hellenizmu. Nie dość na tem: w samej Galilei znajdujemy miasto hellenńskie, zagadkowy Scytopol, którego promienie, łącząc się z przenikającymi z zewnątrz promieniami owego wieńca, topiły cały kraj w świetle hellenizmu.

To też „tło i otoczenie tego okresu życia Pana naszego było ruchliwe i bardzo wesołe — było hellenńskie we wszystkiem, co ta nazwa nam nastęcza, jako symbol pracowitego życia, wspaniałej sztuki i działającej na zmysły religji. Jego wpływ na temperament Galilejczyków jest widoczny: Galilejczycy, według świadectwa Talmudu, więcej dbali o sławę, niż o zysk, podczas gdy charakter Judei był wręcz przeciwny“ — proszę tu porównać świadectwo o Hellenach Horacego, który nazywa ich *praeter laudem nullius avari*. „Dlatego też i Pan Jezus wybrał swoich przyjaciół z pośród tego

narodu, i nie był Galilejczykiem ten, co Go zdradził" (Smith). Moglibyśmy jeszcze wspomnieć o legendzie, przypisującej szczególną piękność Nazaretankom; ale świadectwo o tej legendzie należy już do III w. po Chr. Owa piękność miała być darem uczynionym przez Najświętszą Pannę swym współobywatelkom w przyszłości; bóstwo bowiem objawia się w pięknie... według Helenów.

Sile akcji jednak, jak to bywa często, odpowiadała siła reakcji. Galilea stanowiła, jak już było powiedziane, północne kresy judaizmu, a na kresach rozwija się zwykle spotęgowany, właściwie „kresowy“ patryjotyzm. To też wprowadzony przez królów Hasmonejów judaizm miał tutaj swoich najgorętszych, wprost fanatycznych zwolenników. To jedno wiemy; w szczegółach zaś walka między hellenizmem a judaizmem w Galilei jest nam nieznana — niestety, gdyż w historii tych krzyżujących się wpływów zawiera się znaczna część tego, co wyżej nazwaliśmy „największą tajemnicą w dziejach ludzkości“.

4. W skończonym przed chwilą zarysie geograficznym Palestyny uwzględniliśmy już, zgodnie z naszym programem, tę hellenizację i judaizację, która była skutkiem jej rozwoju historycznego; w niniejszym § wypadnie podać równie treściwy zarys tego ostatniego. Jako punkt wyjścia obierzemy czas powrotu Judy z niewoli babilońskiej. Ponieważ dokonał się on z łaski króla perskiego Cyrusa, i Judejczycy i nadal pozostali poddani królów perskich, nazywamy ten pierwszy

okres historii judaizmu (536—332) okresem perskim.

Kraina Judejczyków jako satrapja perska obejmowała wtenczas tylko Judeę właściwą, okrążającą odnowioną przez Zorobabela w bardzo skromnej postaci świątynię Jehowy w Jerozolimie. Władzę świecką posiadał satrapa perski, którego obowiązkiem było przeważnie zbieranie „podatków i cła i dochodów rocznych“ (I *Esdr.* IV 13), a więc i utrzymanie porządku, bez którego to zbieranie byłoby niemożliwe. Władza duchowna była oddana arcykapłanom z rodu Aaronowego; jeden z nich, Ezdrasz (457 r.) uroczyście odnowił śród Judejczyków zakon Mojżeszowy, uniemożliwiając przez to na zawsze istnienie Judei jako samodzielnego państwa i skazując jej lud na rozproszenie, ale też zapewniając mu w tem rozproszeniu wieczne istnienie rasowe. „I było wesele bardzo wielkie“ (II *Esdr.* VIII 17), zagłuszające podobno płacz pojętych z obczyzny żon, które Judejczycy zmuszeni byli wraz z dziećmi wypędzić ze swych domów, nie dotrzymawszy im wierności małżeńskiej. Zresztą wiemy o tym okresie perskim bardzo mało; były to, o ile możemy sądzić, najszcześniejsze dla narodu judejskiego czasy.

Piorunująca wyprawa Aleksandra Wielkiego położyła im kres. O oporze mowy być nie mogło: „umilkła ziemia przed oczyma jego“ (I *Mach.* I 3). Niestety, to milczenie nie przeżyło blasku jego królewskich oczu; po jego śmierci Palestyna została przedmiotem walki między jego następcami, aż wkońcu ją pozyskał na stałe „król południowy“. Rozpoczął się więc drugi okres

historji judaizmu, który *a potiori* nazywamy okresem helleno-egipskim (332—200).

O nim wiemy jeszcze mniej, niż o okresie poprzednim; to jednak pewne, że ta hellenizacja, której skutki podaliśmy w poprzednim §, była dziełem właśnie tej epoki. Zainicjował ją sam Aleksander Wielki, zakładając miasto za miastem na całym obszarze swego ogromnego państwa; on też, złamawszy opór Tyru, zniósł główną ostoję semityzmu na wybrzeżu morza Śródziemnego. Jego szlakiem poszła polityka „królów północnych“, Seleucydów syryjskich, czego skutkiem była gruntowna hellenizacja północnej sąsiadki Palestyny, Celemisyrji. Co do Ptolemeuszów egipskich, bezpośrednich panów Palestyny, to ich polityka religijna była raczej tolerancyjna; ponieważ jednak znaczenie Palestyny polegało dla nich przeważnie na tem, że przez nią szła droga do pozyskania Celemisyrji z jej cedrowemi lasami, musieli zatem dbać o to, aby ubezpieczyć dla hellenizmu te północne kresy swego państwa. Stąd założenie hellenickich miast Ptolemaidy, Filadelfji i innych, a zapewne także i hellenizacja Filistei. Stosunek Judejczyków do królów egipskich był raczej niechętny — być może, właśnie z tej przyczyny, a może i wskutek tradycyjnego wstrętu do „domu niewoli“. Ujawniła się ta niechęć w czynnej pomocy, której Judejczycy udzielili królowi Syryji w jego wyprawie przeciw niedołącznemu spadkobiercy korony Ptolemeuszów.

Był nim Antjoch III Wielki; zwyciężywszy wojsko Ptolemeusza V Epifanesa w bitwie pod Paneadą (200), zdobył Palestynę i w taki sposób rozpoczął trzeci okres historji judaizmu, okres helleno-syryjski (200—63).

Za owych czasów przejście danego terytorjum od jednego władcy do drugiego bynajmniej nie pociągało za sobą takich stanowczych i często tragicznych skutków, jakie miało np. przejście Alzacji od Francji do Niemiec, albo odwrotnie; dla greckich gmin Palestyny cała zmiana polegała na tem, że zbierane w nich cła, myta i inne podatki posyłano nie do Aleksandrii, lecz do Antjochji. Poważniejszą różnicę odczuły jedynie gminy judejskie, a to wskutek tego, że państwowy ustrój ich był teokratyczny, i że religja polityczna syryjskich Seleucydów zasadniczo różniła się od religijnej polityki aleksandryjskich Ptolemeuszów; podczas gdy ci byli usposobieni tolerancyjnie dla religji swych poddanych, tamci byli stanowczymi hellenizatorami [RH § 27].

Antjoch Wielki, jako władca oględny, zaniechał co prawda gwałtownej hellenizacji swoich nowych posiadłości, słusznie ufając nieprzeczwycięzonej sile i urokowi helleńskiej cywilizacji; i ta nadzieja go nie zawiodła. Przedewszystkiem arystokracja jerozolimska t. zw. *sadduceusów* (§ 32), zaczynając od samego arcykapłana, uległa nowemu prądowi; potomkowie Aarona i Ezdrasza, wstydząc się swych hebrajskich imion, dawali sobie imiona greckie, greckie zwyczaje zaczęły się szerzyć w mieście Dawida, młodzież judejska rywalizowała z helleńską w zapasach palestryckich; a ponieważ to, co stanowiło dla prawowiernego wyznawcy Jehowy zewnętrzny znak jego przymierza z nim (§ 21) podczas tych zapasów było widzialne i wywoływało drwiny młodzieży „pogańskiej“, przeto miejscowi chirurdzy musieli myśleć o środkach unicestwienia tego znaku. I kto wie, coby nastąpiło,

gdyby następcy Antjocha Wielkiego prowadzili i nadal jego łagodną a mądrą politykę religijną.

Lecz oto w r. 175 powrócił z Rzymu do Antyochji czwarty z kolei Antjoch, t. zw. Antjoch Epifanes. Pełen zapału, entuzjastycznie oddany hellenizmowi, marzył on o tem, aby wszyscy jego poddani wyznawali religję Zeusa i syna jego, Apollina dafnejskiego [RH § 27]. Z tego nastroju króla skorzystał brat ówczesnego arcykapłana Oniasza, — Jazon (tak się nazywał z grecka), aby uzyskać od niego arcykapłaństwo za cenę ustępstw na korzyść hellenizmu; można więc powiedzieć, że pobudka do bardziej forsowanej hellenizacji wyszła z samej Jerozolimy. Antjoch się chętnie zgodził i „wydał rozkaz, aby był wszystek lud jeden, a każdy zakon swój opuścił“ (I *Mach.* I 43). To wywołało reakcję ze strony prawowiernych t. zw. chasydów (t. j. „pobożnych“), a reakcja znowu surowsze miary ze strony króla, który, zajmwszy Jerozolimę, „zbudował obrzydłego bałwana spustoszenia na ołtarzu Bożym“ (*ibid.* 57), t. j. poprostu kazał postawić na nim posąg Zeusa Olimpijskiego. Ten nierozsądny postępek wraz z innemi pokrewnemi miał jako skutek powszechne powstanie, na którego czele stanął kapłan z rodu Hasmoneja Matatjasz z synami swymi, Judą Machabeuszem i jego braćmi. Było to słynne powstanie machabejskie (168 r.).

Oddając cześć męstwu i rozwadze wodzów, nie trzeba zapominać o innych okolicznościach, które się przyczyniły do powodzenia tego powstania. Siły Antjocha, którego całe królestwo składało się z niewielkiej przestrzeni Syrii Właściwej i części Mezopotamji, wcale

nie były znaczne, a miejscowość sprzyjała powstańcom. Oprócz tego król był zajęty walką z przeciwnikami, których uważał za daleko bardziej poważnych, mianowicie z Egipcjanami na południu i Partami na wschodzie; w wojnie z tymi ostatnimi zginął sam po krótkim panowaniu w 164 r. Po jego śmierci nastąpił zupełny rozkład królestwa. Prawie nie było takiego czasu, żeby przeciw rządzącemu królowi nie powstawał jakiś pretendent; wobec takiego stanu rzeczy rywale woleli się ubiegać o pomoc Judejczyków, chociażby za cenę wszelkich możliwych ustępstw, niż walczyć z nimi. To też cele Machabeuszów — władzę Judy (165—161) odziedziczyli z kolei jego dwaj bracia, J o n a t a n (161—143) i S z y m o n (142—135) — wciąż rosły: po wolności religijnej — niepodległość, po niepodległości — dziedziczność arcykapłaństwa, a z czasem i władzy królewskiej. A że istotnie źródłem tego powodzenia była słabość królów Seleucydów, ujawniło się za syna Szymona, J a n a H y r k a n a (135—105): dość było, aby na tronie syryjskim zasiadł dzielny władca, Antjoch VII Sydeta (138—129), a już znowu Judea została wasalką Seleucydów (131). Ale królował on niedługo i po nim już dzielnych nie było.

Jak to często bywa, wczorajsi gnębieni teraz z kolei zostali gnębicielemi. Jonatan Machabeusz nie poprzestał na tem, że „wygładził niezbożne z Izraela“, jak o tem ze złowrobną krótkością opowiada autor pierwszej księgi Machabejskiej (IX 73); opanowawszy w jednej z wojen domowych Seleucydów miasto nadbrzeżne Azot, sprawił on sobie jeszcze „żydowską pociechę“ (*un plaisir de Juif*, E. Renan), burząc świątynię Dagona. Nie pomogła biednemu bożkowi filistyńskiemu pokora,

z którą powitał ongi zabraną przez jego wyznawców Arkę przymierza (I Reg. V 3). Idąc śladem Jonatana, Jan Hyrkan podbił Sichem samarytański i zburzył jego świątynię na górze Garizim. Była to już wyraźnie zaczepna wojna religijna. Jeszcze dalej poszedł w tym kierunku drugi syn Hyrkana, Aleksander Janneusz (104—78). Był to wódz mężny, ale okrutny i dla swoich i dla obcych. Korzystając ze słabości kurczącego się w przedśmiertnej agonii państwa syryjskiego, podbił otaczające Judeę miasta helleńskie, zmuszając ich mieszkańców do obrzezania i niszcząc te, które się opierały; dopiero Rzymianie po dwudziestu latach naprawili szkody, wyrządzone kulturze Palestyny przez tego barbarzyńcę — o ile ta naprawa była jeszcze możliwa.

Pomimo to stosunek Hasmonejów i do hellenizmu i do chasydyzmu był dwuznaczny. Co się tyczy chasydów, to popierali oni bardzo gorliwie i Matatjasza i Judeę Machabeusza, ponieważ ci walczyli w obronie prawa Mojżeszowego, niczego nie żądając dla siebie. Ale już Jonatan stracił ich przyjaźń, kiedy przywłaszczył sobie godność arcykapłańską, zmiotłszy pretendentów z rodu Aaronowego, do którego ta godność według tradycji należała. Stosunki pogorszyły się za Jana Hyrkana, który otwarcie się poróżnił z faryzeuszami, jak za jego czasów nazywano chasydów, jeżeli nie wszystkich, to przeważną ich część (§ 35). Ta niechęć ku niemu faryzeuszów zbliżyła go z ich nieprzyjaciółmi, z arystokracją filhelleńską sadduceuszów. Ten jego filhellenizm — kulturalny, nie religijny — znów znalazł swój zewnętrzny wyraz w greckich imionach, które dał swym dzieciom; pozawszy od niego znów znajdujemy wśród panów Judei

dźwięczne hellenistyczne imiona Arystobulów, Antygo-gów, Aleksandrów, Bereniki (Weroniki) i t. d. Jeszcze gorzej było za krótkich rządów starszego syna Hyrkana-owego, Arystobula I (105—104), który pierwszy przywłaszczył sobie, oprócz arcykapłaństwa, jeszcze i koronę Dawidową; o nim też dziejopis Józef wyraźnie mówi, że ten się „urzędowo nazywał filhellenem“. Ale swego szczytu dopięła wzajemna nienawiść Hasmonejów i faryzeuszów za drugiego Hyrkanidy, Aleksandra Jan-neusza; pamiętają o niej t. zw. psalmy Salomonowe (podobno z czasów Pompejusza), mówiąc o rodzie, co gwałtem przywłaszczył sobie wcale mu nie obiecaną władzę nad Izraelem (XVII 6), jako też i apokryficzne „Wniebowzięcie Mojżesza“ (z pierwszych lat naszej ery). Zato po śmierci Aleksandra nastąpił nagły przełom: jego wdowa, Aleksandra Salomea (78—69), poddała się faryzeuszom, za co została przez nich wynagro-dzona życzliwą pamięcią w tradycji rabinistycznej.

Po jej śmierci nastąpił zamęt; zaczęła się brato-bójcza walka jej dwu synów, Hyrkana II i Arysto-bula II, która wraz z anarchją w państwie syryjskiem doprowadziła w roku 63 do interwencji Pompejusza. Syryja została prowincją rzymską; Palestynie pozostawiono narazie nominalną samodzielność, faktycznie jednak była ona uzależniona od namiestników Syrii i pośrednio od Rzymu.

Z interwencją Pompejusza zaczyna się czwarty okres historii judaizmu (63 prz. Chr. — 70 po Chr.) — okres rzymski.

Ta interwencja nie doprowadziła do zniesienia nie-podległości Palestyny. W początku, co prawda, rządy

Pompejusza, wykonywane przez jego zwolennika, prokonsula nowej „prowincji“ Syrii Gabinjusza, były dość mocne: pomimo swej chciwości, która spowodowała jego odwołanie, przyczynił się znacznie do dobrobytu kraju, naprawiając te krzywdy, które mu był wyrządził niszczycielski fanatyzm Aleksandra Janneusza. Ale sam Rzym był w przededniu wojny domowej (44—30), w której duży, choć przeważnie bierny udział przypadł także i Syrii z Palestyną.

Po kolei musiały one uznać władze Pompejusza, Cezara, republikanów z Kassiuszem na czele, Marka Antoniego z Kleopatrą i na koniec Oktawjana, późniejszego cesarza Augusta. I jak niegdyś z zamieszek syryjskich skorzystali Hasmoneje, tak teraz zużytkował wojnę domową rzymską naprzód przebiegły władca zjudaizowanej Idumei, Antypater, jako majordomus ostatniego Hasmoneja, niedołęznego Hyrkana II, a następnie, w swem własnem imieniu, syn Antypatra Herod Wielki (37—4). Był to bezwątpienia najzdolniejszy i najpotężniejszy król Judejczyków, ale też najbardziej bezwzględny i okrutny, istny pierwowzór włoskich tyranów Odrodzenia. Będąc oczywiście zupełnie obojętnym w stosunku do rzymskich władców, zręcznie umiał przechodzić na stronę każdorazowego zwycięzcy i w taki sposób zabezpieczyć sobie władzę w swoim państwie; szczytem jego potęgi była epoka panowania w Rzymie cesarza Augusta, kiedy udało mu się zjednoczyć w swoim ręku całą Palestynę. Rządził nią despotycznie z pomocą oddanego mu wojska najemników; wojsko utrzymywał ze swego skarbu, zawsze bardzo obfitego; skarb ten napełniał podatkami, które wysysał ze swoich podda-

nych; a poddanym umożliwił owocną pracę porządkiem, który podtrzymywał swoim wojskiem. Nie był zresztą ten despotyzm jedyną przyczyną niezadowolenia prowadzonego przez faryzeuszów ludu judejskiego: będąc pozornie wiernym sługą Jehowy, był Herod jednocześnie zawziętym hellenizatorem. Jego rządy były drugą, po Antjochu Wielkim, epoką rozkwitu hellenizmu nie tylko w zewsząd, jak widzieliśmy, okrążonej tym żywiołem Galilei, ale tak samo w rdzennej Judei i przede wszystkim w Jerozolimie. Widocznym celem króla było postawić to miasto na równi z Aleksandrią, Antjochją i innymi stolicami hellenistycznych państw; dlatego też na miejscu starej ubogiej świątyni Zorobabela na Syonie wybudował nową, o ile było możliwe w hellenistycznym stylu, którą można było porównać z aleksandryjskim Serapeum lub świątynią Apollina Dafnejckiego w Antjochji. I wszędzie miał też Herod powodzenie — poza życiem domowem. Rozterki z własnymi synami zatruiły szczególnie ostatnie lata jego życia; a kiedy umarł po długim i zewnętrznie szczęśliwym panowaniu, kwestja dziedziczości jego tronu nie była jeszcze rozstrzygnięta.

Skutkiem było to, że Palestynę — chociaż nie we wszystkich jej częściach formalnie i stale — uzależniono od rzymskiej władzy. Nie będziemy tu wyłuszczać splątanych dziejów tego kraju za jego następców, Herodów, i rywalizujących z nimi we władzy rzymskich „prokuratorów“ w rodzaju wsławionego Piłata; prowadzony coraz wyłącznie przez faryzeuszów lud jednakową nienawiścią obdarzał i jednych i drugich. Ta nienawiść szczególnie się zaostrzyła, kiedy obłąkany cesarz Kaligula (37—41) zechciał naśladować nieudolny przykład

Antjocha Epifanesa, lecz już nie na cześć Zeusa, tylko na cześć swej własnej boskiej osoby. Wczesna śmierć szaleńca uprzedziła wybuch, ale posiane ziarna zgrozy kiełkowały w dalszym ciągu. Z pośród faryzeuszów wyróżniło się czynne stronnictwo „zelotów“, jak ich nazywali Grecy; oni to za ostatnich czasów Nerona wywołali wielkie powstanie przeciw Rzymowi, którego smutnym końcem było zburzenie Jerozolimy wraz z jej świątynią przez Tytusa, syna cesarza Wespazjana (70 r.).

Epilogiem tej tragedji było dwukrotne powstanie Judejczyków za Trajana (115—117) i za Hadrijana (132—135); stłumienie także i tego ostatniego powstania było końcem politycznego judaizmu. Końcem judaizmu religijno-kulturalnego było wydanie (mn. w. w 200 r.) tej księgi, która odtąd stawiała obok Biblii, jako kierowniczką życia narodu żydowskiego — Miszn y.

5. Judaizmowi palestyńskiemu przeciwstawiamy judaizm rozproszenia.

Czem dla narodów politycznie i handlowo czynnych, jakimi byli Fenicjanie, Grecy i Rzymianie, był ruch kolonialny, tym był dla przeważnie biernego narodu judejskiego ten, że tak powiem, ruch rozproszeniowy: dawał on z jednej strony przestrzeń do życia tym, którym w ojczyźnie było za ciasno, a z drugiej możliwość werbowania dla judaizmu nowych członków z pośród ludów otaczających. Różnica polegała właśnie na tem, co przed chwilą zaznaczyliśmy, przeciwstawiając bierność jednych czynności drugich: Judejczycy wcale nie dążyli do utworzenia samodzielnych miast, któreby musiały i mogły bronić się własną siłą, jakimi

były fenicyjska Kartagina, albo grecka Marsylja, albo rzymski Narbo: ich ideałem była podwładna obcemu miastu i przez nie broniona gmina, ubezpieczająca poniekąd swoim członkom wolne życie według przepisów ich wiary. Dlatego też nie możemy wymienić poza granicami Palestyny ani jednego miasta judejskiego, któreby można było postawić na równi z Kartaginą, albo Marsylją, albo Narbonem; natomiast gminy judejskie we wszystkich miastach Śródziemia były już w środku II w. tak liczne, że judejska Sybila mogła wygłosić o swoich współwyznawcach słynny wiersz: „pełen jest was wszelki ląd, pełne wszelkie morze (III 271). W tych warunkach, t. j. wobec braku samodzielności politycznej, te osiedlone w greckich i rzymskich miastach gminy judejskie byłyby się w nich niewątpliwie roztopiły, gdyby nie potężna spójnia, którą posiadały w postaci swej religii; dzięki tej spójni te gminy nie tylko same zachowały swój odrębny od otoczenia charakter, ale nawet mogły werbować Jehowie nowych wielbicieli z pośród otaczających je „pogan“: „rozproszenie“ właśnie za czasów judaizmu prowadziło do „prozelityzmu“. I tym prozelityzmem tłumaczy się ogromna liczba wyznawców religii Mojżesza w rozproszeniu.

Wobec tego, cośmy powiedzieli, ścisłej historii judejskiego rozproszenia podać nie możemy: podporządkowane samodzielnym miastom, czy państwom, które je przyjęły, gminy judejskie oczywiście dzieliły ich losy. Musimy się więc ograniczyć do krótkiego zarysu geograficznego.

Znamienną jest rzeczą — i przytem jaskrawą ilustracją tej bierności, o której mowa była wyżej — że

głównem źródłem powstania rozproszenia judejskiego była niewola — niewola egipska za czasów przedmojżeszowych, niewola babilońska za czasów króla Zedekjasza, niewola rzymska za czasów Pompejusza. Co do pierwszej, to odkrycia papirusowe z początku bieżącego stulecia na wyspie Elefantynie (w okolicach Asuanu) przekonały nas, że tam, a więc na kresach południowych Egiptu, jeszcze przed podbiciem tego kraju przez Persów w VI w. istniała liczna gmina wyznawców Jahu, t. j. Jehowy; byli to prawdopodobnie potomkowie rodzin pozostałych po wyprowadzeniu Izraela z niewoli egipskiej przez Mojżesza. Druga fala pociągnęła do Egiptu za czasów ostatniego faraona Psammetycha; trzecia podobno za Cyrusa. Ale najwięcej wzmocnił uchodźstwo judejskie w Egipcie Ptolemeusz I, kiedy on, podbiwszy Jerozolimę, zabrał ze sobą do niewoli tysiące Judejczyków, z których wkrótce powstała liczna kolonja judejska w Aleksandrii. Wskutek żywiołowego ciężenia Hebrajczyków rozproszenia do wielkich miast, ta stolica Ptolemeuszów z czasem zebrała w swoich murach większą część także i tych, co przedtem byli osiedleni w innych miejscach kraju; za czasów hellenistycznych gmina judejska w Aleksandrii była najliczniejsza ze wszystkich gmin rozproszenia: z pięciu dzielnic olbrzymiego miasta dwie były oddane przeważnie Judejczykom. Nie dziw więc, że ta aleksandryjska gmina odegrała najwybitniejszą rolę w dziejach kultury rozproszenia judejskiego.

Pochodzenie uchodźstwa egipskiego z czasów przedmojżeszowych tłumaczy nam, zdaje się, uderzającą jego odrębność w porównaniu z uchodźstwem, osiedlonem

w innych krajach. Ta wyjątkowość dotyczy przeważnie dwóch punktów. Po pierwsze judaizm egipski pomimo swego ciężenia ideowego do Jerozolimy (skutku obfitego napływu stamtąd) nie uznawał jednak wyłączności, którą Deuteronomjum ustaliło dla świątyni jerozolimskiej: nie tylko owa stara kolonia elefantyńska miała swoją własną świątynię, ale i za czasów hellenistycznych istniała świątynia w Leontopolu z arcykapłanami, całopaleniami i wogóle z zachowaniem całego ceremonjału jerozolimskiego. Pomimo to jednak nie uważano Judejczyków egipskich za odszczepieńców, jak np. Samarytan z ich świątynią na Garizimie. Drugim objawem tej odrębności był żywy udział egipskich Judejczyków w służbie wojskowej, która wogóle, jak to jeszcze zobaczymy (§ 43), nie dawała się połączyć z surowymi przepisami mojżeszowego prawa; szczegóły nie są nam wiadome, a więc nie wiemy, jakie wyjście znaleźli ci Judejczycy ze swego trudnego położenia.

Z Egiptu oczywiście dostali się Judejczycy do jego zachodniej sąsiadki greckiej Cyreny, której mieszkańcy za czasów Sulli składali się z czterech klas, mianowicie obywateli, włościan, przybyszów i Judejczyków — uderzające podobieństwo do naszych czasów szlacheckich. Dzięki liczbie swych członków ta kolonia też odegrała znamienną rolę w dziejach rozproszenia judejskiego i wydała przynajmniej jednego wybitnego pisarza czasów hellenistycznych, Jazona Cyreńczyka, historyka powstania Machabeuszów. Niemało też żyło Judejczyków i w zachodnich krajach afrykańskiego wybrzeża aż do dzisiejszego Maroko.

Drugim ośrodkiem rozproszenia, co do starożyt-

ności i liczby, był Babilon w Mezopotamji, a za czasów hellenistycznych raczej dziedziczka jego znaczenia, sławy i po części imienia, Seleucja nad Tygrysem; tu mieszkali potomkowie tych, co nie chcieli skorzystać z pozwolenia powrotu, danego przez Cyrusa wziętym do niewoli babilońskiej. Za czasów seleucydyckich to miasto zostało też ważnym ośrodkiem hellenizmu; kwitła tu przedewszystkiem grecka filozofja, której głównym przedstawicielem był w II w. przed Chr. stoik Djogenes. Kwitła jednak i judejska nauka; wydała ona już w I w. przed Chr. wybitnego rabбина Hillela, a za pierwszych wieków żydostwa całą szkołę uczonych, której wspólnym owocem był Talmud babiloński, współzawodnik jerozolimskiego.

Oczywiście i okrażające Judeę kraje Palestyny, Syrii i Arabji były przesiąknięte żywiołem judejskim, przedewszystkiem Antjochją i Damaszek. Stosunki między hellenizmem a judaizmem były tu może najbardziej nieprzyjemne, gdyż do ogólnych przyczyn wzajemnej niechęci przyłączyła się jeszcze świeża pamięć wypraw Hasmonejów, a szczególnie Aleksandra Janneusza, z ich następstwami, przymusowem obrzezaniem i niszczeniem drogich dla serca helleńskiego zabytków. To też „pogromy“ były tutaj zjawiskiem dość pospolitym.

Późniejszego pochodzenia były kolonie judejskie w północnem Śródziemiu, zaczynając od Anatolji czyli Azji Mniejszej. Poczęści ich powstanie w tej, za owych czasów bardzo kwitnącej krainie było owocem naturalnej ekspansji żywiołu judejskiego ościennej Syrii i jako takie mogło mieć miejsce i przed Aleksandrem Wielkim; tem się tłumaczy obecność tego Judejczyka,

którego poznał Arystoteles podczas swego pobytu w Anatolji (348—45) i o którym świadczy, że był to Hellen nie tylko z mowy, ale i z duszy — a więc może nawet odszczepieniec (jest to pierwsza wzmianka o Judejczykach w literaturze greckiej). W każdym razie znacząca ekspansja być nie mogła, gdyż w Syrii przedseleucydzkiej żywioł judejski był słaby. Głównym źródłem rozproszenia judejskiego była i tu niewola: Antjoch Wielki pod przymusem sprowadził z Mezopotamii dwa tysiące judejskich rodzin i osiedlił je we Frygji i Lidji. Rozpłodziły się one bardzo szybko; w pierwszym wieku przed Chrystusem już we wszystkich miastach Anatolji było pełno Judejczyków. W Apamei frygijskiej było ich tyle i tak wielki był ich wpływ, że mogło nawet powstać podanie o wyładowaniu właśnie w tem mieście arki Noego, któremu to podaniu Apamea zawdzięcza swą nazwę „Apamea Kibotos“ (*kibôtos* po grecku — „arka“). Jeszcze bardziej interesuje nas kolonia judejska w Tarsos cylicyjskiem, gdyż stąd przecież pochodził apostoł Paweł. Należy zaznaczyć, że wówczas cała Anatolja, szczególnie zaś jej strefa nadmorska, była mocno zhellenizowana; w Tarsos synagoga judejska istniała obok bardzo wpływowej szkoły retorycznej greckiej.

Z Anatolji dostał się żywioł judejski także na północne wybrzeże Euksynu, szczególnie do królestwa Bosporańskiego w Taurydzie. Wcześniejszego natomiast pochodzenia była kolonia judejska na wybrzeżu morza Kaspijskiego w Hyrkanji; była ona tu założona jeszcze przez Persów, i część jej została przez tychże Persów sprowadzona do Anatolji, gdzie nadała imię „hyrkańskiej równinie“ w pobliżu Sardes. Nawiasem mówiąc,

w związku z tą zjudaizowaną Hyrkanją była niezawodnie popularność imienia „Hyrkan“ w rodzie Hasmonejów, chociaż bliższe powody nie są nam znane.

Natomiast w Grecji właściwej wraz z Macedonją i wyspami żywił judejski był nie bardzo liczny — oczywiście jeżeli wyłączyć sąsiadujące z Anatolją wyspy Cypr, Rodos i Samos. Coprawda wystosowany do cesarza Kaliguli list króla Heroda Agryppy I wymienia jako siedziby kolonji judejskich Tessalję, Beocję, Macedonję, Etolję, Attykę, Argos, Korynt, jako też większą i lepszą część Peloponezu; lecz znalezione w tych miejscowościach napisy wcale nie świadczą o tem, żeby zamieszkałych tam Judejczyków było wiele.

Zwracając się do Italji, znajdujemy w interesującej nas epoce znaczną gminę judejską prawie wyłącznie w Rzymie. Istniała ona tam już od początku pierwszego wieku przed Chr., mając swą siedzibę w dzielnicy po tamtej stronie Tybru (*trans Tiberim*), ale wyrosła w liczbę i potęgę dopiero od czasu, kiedy Pompejusz sprowadził do Rzymu niewolników judejskich, zabranych ze zdobytej przezeń Jerozolimy. Skrępowani swymi przepisami religijnymi niewolnicy judejscy nie nadawali się do wspólnej pracy w „pogańskiej“ *familia* i z tego powodu łatwo uzyskiwali od swych panów wyzwolenie; według rzymskiego zaś prawa, „wyzwoleniec“ (*libertinus*) automatycznie stawał się rzymskim obywatelem, chociaż narazie upośledzonym. Dzięki temu judejska gmina w Rzymie wcześniej zaczęła wywierać wpływ także i na rzymską politykę: już w 59 r. Cycero w swej mowie w obronie Flaccusa skarży się na kłopoty, które spr-

wiała mu wówczas zwarta a hałaśliwa partja judejska wśród jego słuchaczy (§ 32, 45).

Pozostała Italja, jako też i prowincje zachodnie — Hiszpanja, Gallja, Germanja — też były kolonizowane przez Judejczyków; ale zdarzyło się to dopiero za czasów cesarskich.

Co do liczby tych żyjących w rozproszeniu Judejczyków, to rzeczą jest zrozumiałą, że podać jej chociażby w przybliżeniu nie możemy; czytając przypadkowe wzmianki, co do poszczególnych miast lub krajów, przeważnie o ofiarach wybuchów nienawiści okrażającego żywiołu, ma się wrażenie, że liczba Judejczyków owych czasów była nie mniejsza od liczby dzisiejszego żydostwa na całym obszarze kuli ziemskiej. Nie należy jednak zapominać, że, po pierwsze, te liczby prawdopodobnie są przesadzone, a powtóre, że były w nie widocznie włączone także i liczby prozelitów. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że dzięki swej liczbie Judejczycy rozproszenia byli bardzo poważnym czynnikiem życia społecznego i politycznego owych czasów.

Jeszcze mam dodać jedną uwagę co do mowy potocznej całych tych rzesz. Nie używały one ani w Palestynie, ani w rozproszeniu ojczystego języka hebrajskiego. W Palestynie Judejczycy mówili między sobą po „aramejsku“, t. j. w języku syryjskim, jak i wszyscy nieomal poddani Seleucydów barbarzyńskiego szczepu; w rozproszeniu zaś językiem Judejczyków, nawet w Rzymie i wogóle na zachodzie, był język grecki. I przeto — co zasługuje na szczególną uwagę — nie jakiś greko-judejski żargon, lecz powszechnie przyjęta w potocznej rozmowie czysta, chociaż nie klasyczna greczy-

zna, t. zw. *Koinê* (t. j. mowa „wspólna“, „powszechna“). Co zaś się tyczy języka hebrajskiego, to był on, jako język Pisma świętego, obowiązkowy dla wszystkich „doktorów“ i wogóle dla ludzi dążących do oświaty religijnej, ale tylko w Palestynie; w rozproszeniu stracił nawet tę ostatnią pozycję od tego czasu, jak to Pismo zostało przetłumaczone na język grecki.

Ta różnica języków była podstawową i zasadniczą różnicą między Palestyną a rozproszeniem; w zależności od niej były i inne, o których będzie mowa w tej książce. Tymczasem niech czytelnik pamięta, że judejstwo owych czasów miało nie jeden ośrodek, lecz dwa: jednym była Jerozolima, stolica judejskiej Palestyny; drugim — Aleksandrja, poniekąd stolica judejskiego rozproszenia.

6. Niech mi jeszcze wolno będzie dodać kilka słów o duchu, w którym zamierzam prowadzić następne badania.

Pomimo tego, com powiedział wkońcu § 2, nie mam żadnej nadziei, żeby mi się udało uniknąć niedorzecznego zapytania: czy autor tej rozprawy jest filosemitą, czy antysemitą? Otóż postaram się przynajmniej, żeby ta niepotrzebna ciekawość żadnej zadawalającej odpowiedzi nie otrzymała. I jeżeli w ostatecznym wyniku oba obozy będą niezadowolone, będzie to dla mnie dowodem, że pod tym względem przynajmniej nie zbłądziłem.

Jest jednak w tej sprawie i inna strona, odróżniająca moją rozprawę od innych. Te miały za swój przedmiot judaizm sam w sobie; nas ten judaizm interesuje

jedynie w swoim stosunku do hellenizmu. A jaki był rozwój historyczny tego stosunku? Otóż dusza helleńska w swoim dążeniu do najwyższego ideału religijnego spotyka judaizm: spotkawszy, z ciekawością go rozpatruje. Czy może on zawiera w sobie upragniony ideał? Łudzi się więc przez pewien czas; jest to okres judejskiego prozelityzmu.

Takie złudzenie jest tembardziej naturalne, że ta nowa dla niej religja przemawia do niej nietylko w jej własnym języku, ale nawet w przybliżonej do jej pojęć i wymagań postaci — tak jest, pewna hellenizacja judaizmu jest warunkiem judejskiego prozelityzmu. Ale pomimo wszystko owo złudzenie nie jest trwałe: dłuższe obcowanie przekonywa duszę helleńską, że judaizm jest nie dla niej, że jest on organicznie obcy zasadniczym cechom jej natury; rzuca go więc i szuka dalej.

Taki jest rozwój historyczny stosunku między hellenizmem a judaizmem; i ten właśnie rozwój mam tu przedstawić. Mam przedstawić czytelnikowi i to, co hellenizm w początku mógł znaleźć powabnego w judaizmie, i to, co go w ostatecznym wyniku od niego odstąpiło. A skoro tak, to rzeczą jest oczywistą, że moje przedstawienie owego rozwoju, niezależnie od upodobań samego autora, wskutek natury samego tematu powinno być hellenocentryczne. Nie o sam judaizm mnie chodzi i nie o jego przedmiotową, absolutną ocenę — jeżeli taka ocena jest wogóle możliwa — lecz o to, jak on się odbijał w duszy helleńskiej, w jakim stopniu odpowiadał jej potrzebom religijnym. Nie sędzę, żeby to ograniczenie tematu było jego uszczupleniem i mogło zmniejszyć zainteresowanie czytelnika. Dusza helleńska

nie może być dla nas obojętna już dla tej jednej przyczyny, że świadomie czy nieświadomie żyje w nas do dziś dnia. Ale i pomimo tego dosyć postawić sobie pytanie, co by było, gdyby świat helleński i helleno-rzymski w pierwszych stuleciach po Chrystusie nawrócił się do judaizmu, aby uprzytomnić sobie ważność określonego przed chwilą tematu.

A więc mamy przed sobą duszę helleńską na rozdrożu: dokąd ma pójść, czy do Jerozolimy, czy swoją drogą dalej, tą drogą, która ją doprowadziła do chrześcijaństwa? Ten fakt, że odpowiedź już jest wiadoma czytelnikowi, nie może zmniejszyć jego współczucia poszczególnym perypetjom tego dziejowego dramatu: przecie i perypetje klasycznych literackich dramatów nie przestają nas interesować dlatego, że ich rozwiązania zgóry bywają znane wykształconemu czytelnikowi.

Ale żeby istotnie współczuć z duszą helleńską, powinniśmy sami się w nią przenieść, powinniśmy wykonać z sobą coś w rodzaju metempsychozy. Już wykonaliśmy ten akt potrzebny dla zupełnego zrozumienia. Już w pierwszej części tego dzieła [RSG 11] przemówiłem do czytelnika w sposób następujący: „Weźmiemy siebie samych, wierzących chrześcijan z inteligencji; przeniesiemy się do Aten w. IV—III przed Chr. i postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jaką byłaby nasza wiara, gdybyśmy ze swą duszą i jej potrzebami żyli w owych czasach. Święcilibyśmy oczywiście pobożnie ustanowione przez ojców święta, i nasza wspaniałomyślna orędowniczka tam, na Akropolu, miałaby w nas najgorętszych swoich czcicieli; wtajemniczylibyśmy się w błogie misterja Demetry eleuzyńskiej z ich głęboką nauką i pod-

noszącymi ducha obrzędami, aby zapewnić sobie lepszy los w świecie pozagrobowym. Czerpalibyśmy obficie z tego źródła uczucia religijnego, które zawdzięczamy naszym prorokom dłóta — Fidjaszowi, Praksytelesowi — i którym jest objawienie boskości w pięknie. Jeszcze na ławie szkolnej znalazlibyśmy gruntownie całego Homera, ale rozumie się, niewątpilibyśmy, że jeżeli jego Zeus grozi Herze pobiciem, to znaczy to tylko tyle, że niebo, odziane w chmury, piorunami swemi chłoszcze przestwór powietrzny. Regularnie w dnie Wielkich Djonizjów byliśmy widzami tragedji wielkich naszych poetów, Eschyla, Sofoklesa, Eurypidesa; lecz słuchalibyśmy także z uwagą natchnionych nauk uczniów Platona w Akademji, subtelnych roztrząsań Arystotelesa i jego szkoły w Liceum, obficie wymownych wykładów Zenona w Stoi Wzorzystej, a czasami zaglądalibyśmy i do kuszącego „ogrodu“ szlachetnego niedowiarka Epikura. I te wszystkie pierwiastki złożyłyby się na naszą wiarę“.

Otóż teraz z taką wiarą w sercu podchodzimy do progów synagogi. Co nam da ona i jej natchnieni rabbinowie, głosiciele religji Jehowy?

II.

JEHOWA.

7. *Szma Israel, Adonai Elohenu, Adonai echad:* „Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jeden jest“. Te słowa mojżeszowe (*Dt. VI 4*), powtarzane do dziś dnia przez Żydów codziennie w ich głównej modlitwie, zapewne

pierwsze witały Helleną w obcowaniu jego z wyznawcami judaizmu; zawierają one w sobie główny, niektórzy mówią: jedyny dogmat judejskiego monoteizmu. I zapewne, ów Hellen przedewszystkiem pytał swego łaskawego hierofantę o ich znaczenie.

Znaczenie to bowiem samo przez się mogło być dwojakie — i na mocy ksiąg Pisma, owych ksiąg, w których

quaerit sua dogmata quisque
Invenit et pariter dogmata quisque sua —

i to i owo znacznie mogło być uzasadnione.

Po pierwsze. „Nasz Bóg“ mówią judejczycy „jeden jest“ — tak samo, dajmy na to, jak i nasz król, Antjoch III, jeden jest; nie wyklucza to istnienia, u innych narodów, innych królów i innych bogów; jest to więc raczej „monolatrja“ (E. Renan), niż monoteizm. W tem ujęciu dogmat nie zawiera w sobie nic sprzecznego z religijnem sumieniem Hellenów, ale też i nic dla nich nowego. Ateńczycy modlą się do Pallady, Antjochijczycy do Apollina, Persowie do Mitry — niech więc Judajczycy modlą się do Jehowy, to rzecz zupełnie naturalna. I my pomodlimy się do niego, jeżeli los zaprowadzi nas do Jerozolimy, i spodziewamy się, że i wy, będąc naszymi gośćmi w Antjochji, złożycie hołd Apollinowi w jego pięknej świątyni dafnejjskiej.

Otóż więc nie. Pierwsze z pewnemi ograniczeniami jest jeszcze możliwe (§ 31), natomiast drugie jest zupełnie wyłączone: nigdy wasz bałwan antyochijski nie otrzyma od nas hołdu.

— Proszę, z jakiejże to racji?

— Musicie bowiem wiedzieć, że nasz Bóg jest

najwyższy pomiędzy bogami: on oddał narody pod władzę ich bogów, z nami zaś zawarł przymierze, zostawiając sobie Izraela jako swój udział osobisty (*Dt.* IV 20; XXIX 25).

— Tkwi w tem mniemaniu wielka zarozumiałość, do której wątpię aby wasze dzieje i wasze zasługi przed ludzkością dawały wam prawo; ale niech tak będzie. Skoro więc wasz Bóg oddał nas, antjochijskich Hellenów, pod władzę Apollina — dlaczego wy, będąc naszymi gośćmi, odmawiacie hołdu naszemu panu, a waszemu gospodarzowi?

— Dlatego, że powiedziane jest: nie będziesz miał bogów cudzych przed oczyma memi; nie będziesz się im kłaniał ani służył, hom ja jest Pan Bóg twój, Bóg zawistny (*Dt.* V 7 9).

— A nas uczył mistrz nasz Platon, że zawiść zdaleka stoi od boskiego chóru (*Phdr.* 247 a). Wybac mi, ale dotychczas nie zdaje mi się, by wasz zakon był lepszy od naszego.

Oczywiście z tego punktu widzenia judaizm nie przedstawiał nic powabnego dla duszy helleńskiej — owszem, musiał ją wprost oburzać. To też widzimy, że przy częstych objawach nienawiści rdzennej ludności do Judejczyków, czyni się im zarzut, że oni, będąc gośćmi danej gminy helleńskiej odmawiają jej bogom ustalonej czci. Ale nie dość na tem: przy tym punkcie widzenia sam prozelityzm nie dawał się uzasadnić. Skoro sam Bóg oddał narody pod władzę ich boskich wodzów (*Syr.* XVII 17), jakież prawem będą jego wyznawcy podburzali owe narody przeciw tej właśnie władzy przez Niego ustanowionej? Nie dziw więc, że w epoce pro-

zelityzmu ten względny monoteizm — czyli monolatryja — traci już grunt i na jego miejsce wysuwa się monoteizm ogólny i wyłączny. Jehowa nie jest już tylko Bogiem jedynym dla samych tylko Judejczyków — on jest jedynym wogóle, innych Bogów prócz niego niema, ci zaś rzekomi bogowie, których wyznają narody, są wprost niczem, urojeniami wyobraźni lub bryłami kamiennymi i spiżowymi, „co nie mogą pomagać“. W taki sposób przemawia do Hellenów jedna z najważniejszych sił werbujących judaizmu naszej epoki — judejska Sybilla (V 7):

Jeden nad nami jest Bóg — niezrodzony, przewielki, wszechmocny. Wszystko on widzi, co jest, niewidzialnym będąc dla ludzi.

Ustami i jej i innych swoich proroków owych czasów, judaizm przeciwstawia siebie religji hellenńskiej jako monoteizm politeizmowi; ta antyteza zwyciężyła i żyje do dziś dnia. I tu właśnie mamy to drugie znaczenie świętej formuły Izraela, o którym mówiłem w początku tego rozdziału. Jakie wrażenie mogło ono zrobić na duszy hellenńskiej?

Otóż przedewszystkiem takie, że niema i tu dla niej nic zasadniczo nowego. Już stary rapsod Ksenofanes (VI w) przeciwstawia Olimpowi wiary ludowej swego „jedynego“ boga, a nienadługo przed zetknięciem się hellenizmu z judaizmem filozofja Stoi [RSG 111] zaczęła głosić naukę o jedynym bóstwie. Ale to podobieństwo istniało tylko w zasadzie. Tak, Ksenofanes był prorokiem jedynego boga; to jednak nie przeszkadzało mu zwracać się do „bogów“ z bardzo piękną i wzniosłą modlitwą (*Eleg.* I 15). Tak, Stoa uznawała jedyne bóstwo w ośrodku swej teologji; ale uznawała

także mnogie przejawy tego bóstwa w przyrodzie, zachowując dla nich nawet imiona bogów religii ludowej — Posydona, Hery i t. d. Judaizm natomiast obok swego jedyne go Jehowy żadnych innych bogów nie cierpiał, przeciwnie — ich uznanie i kult uważał za najcięższy grzech przeciwko swemu „zawistnemu“ Bogu, grzech taki, za który jedyną karą mogła być śmierć. Charakterystyczną cechą tego wyłącznego judejskiego monoteizmu była jego krańcowa intolerancja; to rzeczywiście było rzeczą dla duszy hellenńskiej nową.

Jakież mógł być jej stosunek do tej nowej dla niej zasady? Odpowiedź tej duszy, której rozwój określiliśmy nieco wyżej (str. 39), niemoże być wątpliwa. „Prawda sama przez się jest dostateczną nagrodą dla tego, który ją posiada; błędne mniemanie samo przez się dostateczną karą dla tego, który je podziela; tak nas uczył Platon. Jaki więc sens mają wobec tego wasze groźby, owe kary na tym i na tamtym świecie? Nie świadczą one o sprawiedliwości waszej nauki. Widocznie chcecie mnie zastraszyć; otóż nie jestem tchórzem i nie pozwalam strachowi wywierać wpływ na moje czyny, a tembardziej na moje przekonania“.

Ale zostawmy na razie tę odstręczającą wolny umysł przyprawę; rozważmy sprawę jako taką. Czy monoteizm i politeizm są rzeczywiście wyłączającymi się nawzajem przeciwieństwami? Zastrzegam, że gdyby nawet tak było, kwestja przez to jeszczeby nie była rozstrzygnięta na korzyść monoteizmu, gdyż należałoby jeszcze zbadać, który z tych dwu poglądów religijnych jest prawdą i który błędem.

Dla nas jednak to zbadanie jest zbyteczne; sama bowiem antyteza jest błędna.

Jest ona błędna dla duszy filozoficznie wykształconej. Różnica między monoteizmem a politeizmem jest różnicą co do liczby wyższych istot. Otóż liczba istnieje albo w przestrzeni, albo w czasie; w sferach metafizycznych, w których przebywa bóstwo, poza przestrzenią i poza czasem, liczby też być nie może, i pytanie o liczbę bóstwa jest niemniej naiwne, niż pytanie o kolor jego włosów. Miało ono sens dla wyznawców Tory z jej — o czym mowa będzie niżej (§ 8) — materialnem, nie metafizycznem ujęciem bóstwa; traci go jednak dla duszy filozoficznie wykształconej.

Jednakże, można na to odpowiedzieć, nie wszyscy ci, do których się zwracał judejski prozelityzm, byli filozoficznie wykształceni. Zapewne; ale tu właśnie mamy przykład oddziaływania ważnego antropologicznego (czyli ludowo-psychologicznego) prawa: prawda, nim zostanie osiągnięta przez wyższe umysły człowieczeństwa, rzuca naprzód swój cień w postaci niejasnego, lecz stanowczego i niechybnego przeczucia. Możemy się o tem przekonać chociażby i dziś. Oczywiście niewielu wyznawców religii chrześcijańskiej uprzytomniło sobie metafizyczny sens jej dogmatu o św. Trójcy; a jednak czy można sobie wyobrazić, żeby taka pobożna owocarka, otrzymawszy od klienta należność za trzy pomarańcze, wydała mu jedną, powołując się na to, że według nauki chrześcijańskiej jedno równa się trzem? A więc przeczuwa ona, że to, co jest prawdą w dziedzinie metafizycznej, niema znaczenia dla dziedziny doświadczalnej — dziedziny praktycznego życia. I dzięki

temu przeczuciu stoi ona wyżej od tych wykształconych ludzi, dla których dogmat o św. Trójcy jest nie do przyjęcia jako rzekomo utożsamiający jedność z trójcą.

To samo mamy i tutaj: prawda, zawierająca się w obojętności bóstwa wobec liczby, rzuciła swój cień i w dziedzinę ludowej religii Hellenów i porodziła w niej jednowartościowość wyrazów „bóg“ i „bogowie“ [RSG 100]. Ta jednowartościowość istniała w świadomości najuboższych umysłów w postaci, jak już powiedziałem, niejasnego, lecz stanowczego i niechybnego przeczucia; i dla nich więc, dla tych najuboższych umysłów, tak samo jak i dla filozoficznie wykształconych dusz, nauka judejskiego monoteizmu była zbyt ciężka.

A jednak prozelityzm przez pewien czas istniał; musimy stąd wnioskować, że byli wśród Hellenów i tacy, na których głoszony przez Judejczyków monoteizm zrobił pewne wrażenie. Cóż to byli za jedni? Nasze dotychczasowe rozumowanie nasuwa nam przekonywającą odpowiedź: byli to ludzie nawpół wykształceni, tacy, co wskutek tego połowicznego wykształcenia stracili instynktowne przeczucie gawiedzi, a jednak nie dosięgli szczytów myśli filozoficznej.

Tacy byli też naturalnie i bardziej wrażliwi na groźby, którymi Judejczycy niezgodnych z wiarą straszili: *sum paulo infirmior*, mówi taki o sobie u Horacego (*Sat.* I, IX 71); z takich więc żywiołów składały się gminy prozelitów — „bojących się Boga“ jak oni sami siebie nazywali i byli nazywani przez swoich zadziwionych rodaków. Nie należał do nich żaden wy-

bitny myśliciel z pośród Hellenów owych czasów; nie należała także i żadna gmina polityczna w swojej całości. Byli to więc ludzie na połowie rozwoju swego życia umysłowego.

8. Ale ten judejski monoteizm — monoteizm Tory i proroków — posiadał pewne rdzenne cechy, które były nie do przyjęcia dla ludzi choćby nawet lekko tkniętych myślą helleńską. Do tych cech należało przedewszystkiem wyobrażenie zewnętrznego wyglądu owego najwyższego i jedyne bóstwa.

W tem co można nazwać helleńskim monoteizmem, najwyższa istota konsekwentnie i stanowczo bywa pojmowana jako bezkształtna. Założyciel szkoły eleackiej Ksenofanes ostro polemizuje przeciw naiwnemu antropomorfizmowi wiary ludowej, odmawiając swemu jednemu bogu wszelkich zabarwiających, a zarazem i ograniczających cech, nietylko zewnętrznych, ale i wewnętrznych: nic o nim nie można powiedzieć, oprócz jednego tylko, że jest. Można było kwestjonować religijną wartość takiego bezprzymiotowego bóstwa — dlatego też filozofja religijna eleatów kierowała myśli i zwłaszcza uczucia wierzących ku częściowym przejawom tego metafizycznego boga, ku mnogim „bogom“, uznanym także przez wiarę ludową; ale w każdym razie było to poważną koncepcją filozoficzną. Niemniej konsekwentnie obmyślany był i bóg jedyny stoików, ich Zeus, przenikający całą przyrodę, eteryczny, nie żywiołowy, ogień i rozum; zresztą i tu przedmiotami żywej i czynnej wiary mogli pozostać bogowie religji ludowej, którym stoicyzm zachował odpowiednie miejsca w swojej

teologii, jako poszczególnym przejawom owego bóstwa ogólnego [RSG 111].

Wszystko to można było zwalczać, jakoż walki nie ustawały w szkołach skorych do sporu Hellenów, ale można było i bronić bardzo poważnym orężem myśli; bądź co bądź, powszechnym wynikiem owych twierdzeń i tych sporów był niezaprzeczalny pewnik, że monoteizm i antropomorfizm nawzajem się wykluczają.

Tymczasem właśnie ten antropomorfizm w jego najbardziej jaskrawej, naiwnej formie mamy w monoteizmie Tory i proroków. Decydującym jest powszechnie znany wiersz Genezy I 26: „Uczyńmy“ mówi Bóg „człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze“; a ktoby wątpił, że się tu znajdujemy w sferze fizycznej, tego przekona *Gen. IX 6* „Ktobykolwiek wylał krew człowieczą, będzie wylana krew jego, bo na obraz boży uczynion jest człowiek“. Jeszcze bardziej barwną jest teofania opowiedziana *Ex. XXXIII 13—23*. Mojżesz prosi Boga: „Ukaż mi twarz twoją... I zasię rzekł (Bóg): nie będziesz mógł widzieć oblicza mego, nie ujrzy mnie bowiem człowiek a będzie żyw. I jeszcze oto jest miejsce u mnie, i staniesz na skale. A gdy przejdzie chwała moja, postawię cię w rozpadlinie skały i zakryję prawicą moją aż minę. I odejmę rękę moją i ujrzysz tył mój; lecz oblicza mego widzieć nie będziesz mógł“. Tak samo i Semela musiała zginąć, gdy folgując jej nierozważnemu życzeniu Zeus zjawił się jej w całym blasku swej olimpijskiej chwały. — Nie inny jest i Bóg proroków, ten Bóg, o którym Izajasz mówi (*XXX 27*): „wargi jego napełniły się zagniewaniem,

a język jego jako ogień pożerający“ — a Jeremjasz (XVII 4 hebr.) „zapalił się ogień w nosie moim (Boga), aż na wieki gorzeć będzie“. Dla Hellena tu był bardzo przekonujący parallelizm z Panem, bogiem czy bożkiem pastuchów arkadyjskich, o którym Teokryt (I 18) mówi, że „u niego zawsze gorzka żółć przy nosie siedzi“. Wogóle Bóg w Starym Testamencie przedstawiany jest jak spotęgowany człowiek: ukazuje się on, chodzi, stoi, jest w ruchu lub w spokoju; mimowoli wyobrażamy go sobie mniej więcej takim, jakim go malował Michał Anioł, w pełnej postaci człowieka — a więc w rodzaju Zeusa homeryckiego i fidjaszowskiego. Ale u Zeusa ta człowiecza postać miała rację bytu — był on bowiem przedstawiony jako głowa rodziny olimpijskiej, jako brat, małżonek i ojciec; u samotnego zaś stwórcy świata i ziemi ten całokształt postaci człowieczej był nie do pojęcia.

To też widzimy, jak w epoce zetknięcia się judaizmu z hellenizmem czynią się kroki ku usunięciu tej zanađto antropomorfistycznej koncepcji bóstwa.

Przygotowawczym krokiem w tym kierunku było usunięcie od powszechnego użytku osobistego imienia Boga, a więc Jehowy (czyli raczej Jahweh): pisano je w tekstach po dawnemu, ale wymawiać to „straszne czworoznaczne imię“ było zakazane, wymawiano natomiast *Adonai*, to znaczy „Pan“ (ściślej „Mój Pan“). Ten krok, który nazwałem przygotowawczym, nie był uczyniony celem zbliżenia obu światów, helleńskiego i judejskiego, był to raczej jeden z licznych przejawów tendencji „czynienia ogrodzenia około zakonu“, którą Pirke Aboth przypisują — mężom „Wielkiego Synodu“

(I 1) i o której jeszcze nieraz u nas będzie mowa. Było powiedziane w Zakonie „nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremno“ (*Ex. XX 7*); ogrodeniem około tego przepisu był zakaz używania tego imienia wogóle. Ale skutkiem, chociaż i nieprzewidzianym tej uniwersalizacji imienia Twórcy było znaczne ułatwienie propagandy judaizmu: Jehowa byłby obcym żywiołem dla religijnej świadomości Hellenów, natomiast „Pana“ (Boga) — po grecku „kyrios“ — już i tak każdy z nich wyznawał. Co prawda ta uniwersalizacja miała jeszcze inny skutek, też nieprzewidziany i na razie wcale niepożądany: skoro owo „straszne czworoznaczne imię“ miało taką siłę, wielka była pokusa używania go w gusłach dla karcenia złych duchów. To też spotykamy to imię dość często — w greckiej formie *laô* w napisanych po grecku zaklęciach w otoczeniu równie strasznych „abrajskich“ imion. Było to też propagandą judaizmu, ale propagandą wątpliwej wartości, obliczoną na psychikę poziomych warstw ówczesnego społeczeństwa.

Natomiast prawdziwą „hellenizacją“ judejskiego monoteizmu, jak ją słusznie nazywano, było częściowe usunięcie antropomorfizmu w greckim tłumaczeniu Pisma, które powstało za czasów pierwszych Ptolemeuszów w Aleksandrii, w t. zw. Septuagincie; było ono przeprowadzone nieśmiało i niekonsekwentnie, bez zasadniczych zmian świętego tekstu, ale tendencja jest mimo to niemniej wyraźna. W księdze Wyjścia (XXIX 9) mówi się o starszych z Izraela, co razem z Mojżeszem wstąpili na górę, oddzieliwszy się od ludu: „I ujrzeli Boga Izraelowego... Ani ściągnął ręki swej na te, którzy daleko odstąpili z synów Izraelowych i widzieli

Boga; i jedli i pili“ (t. j. nie zaszkodziło to im wcale). Otóż Septuaginta tłumaczy ten ustęp w taki sposób: „I widzieli miejsce gdzie stał Bóg Izraelowy... i z wybranych z Izraela nie wydał głosu ani jeden; i byli widzeni w miejscu Boga, i jedli i pili“. A więc i tu i w szeregu innych miejsc usuwa się antropomorficzne przedstawienie o prawdziwej teofanii.

Były to oczywiście nieznaczne retuszowania; przecie Septuaginta była przekładem, a więc poważne zmiany tekstu były wykluczone. Istniała jednak za owych czasów inna forma literacka, wcale nie krępująca pod tym względem autorów; była to t. zw. *haggada*, przeróbka i dalszy rozwój historycznych części Pisma. Pierwszym przykładem takiej ogólnej haggady jest zachowana nam księga Jubileuszów czyli Mała Geneza, napisana prawdopodobnie w latach koło Narodzenia Chrystusa. Jest ona co do treści równoległa do kanonicznej Genezy; dlatego właśnie wprowadzone przez autora zmiany są charakterystyczne dla epoki judejskiej. Usuwa się zasadniczo, o ile można, bezpośrednie obcowanie Boga z ludźmi. W kanonicznej Genezie (II 19) sam Bóg, utworzywszy z ziemi wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptactwo powietrzne, przywiódł je do Adama; w księdze Jubileuszów przywodzą je anieli według słowa Bożego (III). W Genezie sam Bóg zjawia się Abrahamowi i obiecuje mu wielką przyszłość jego nasienia (XII 1); tu jedynie tylko „słowo przeniika do jego serca“ (XII 17), zewnętrzne zwiastowanie zastąpione jest przez wewnętrzne objawienie. I podczas gdy w pierwotnej Genezie sam Bóg „kusi Abrahama“ (XXII 1), wymagając od niego ofiarowania na całopa-

lenie syna jego Izaaka, tu jako kusiciel występuje Mastema, starszy pomiędzy złymi duchami (XVII 16).

Oczywiście nie możemy twierdzić z pewnością, że te wciąż jeszcze dość skromne zmiany powstały pod wpływem hellenizmu i celem ułatwienia propagandy: księga Jubileuszów była napisana w Palestynie, w środowisku, jeżeli nie faryzeuszowskim, to bliskim faryzeuszów, i haggada pomimo swej względnej wolności nie mogła jednak obalać zasadniczych twierdzeń tradycji, do których należało np. stworzenie człowieka przez Boga „na wyobrażenie i na podobieństwo” jego. Owocniejszą od haggady była pod tym względem alegoryzacja, praktykowana przez judejską szkołę w Aleksandrii. Nam ona jest przekazana w dziełach Filona Judejczyka (§ 46), z czego jednak nie należy wnioskować, że on był inicjatorem tej metody chociażby w zastosowaniu do Pisma (że sama przez się jest to arcydawna metoda helleńska, datująca się od interpretacji Homera już zaczynając od VI w., to chyba wiadomo wszystkim). Ale w każdym razie jest on dla nas w danym wypadku jedynym jej przedstawicielem.

Otóż, nawiązując do decydujących słów „na wyobrażenie i na podobieństwo”, tak prawi Filon (*opif. mundi* 69) „Bardzo słusznie; ze wszystkich bowiem istot urodzonych z ziemi żadna bardziej od człowieka nie jest podobna do Boga. Tego podobieństwa jednak nikt nie powinien przypuszczać w cechach cielesnych: ani bowiem Bóg nie ma postaci człowieka (*anthrôpomorphos*), ani człowiecze ciało nie jest do Boga podobne. Nie, to podobieństwo dotyczy się przewodniczącego duszy rozumu (*nus*). Według bowiem podobieństwa

owego jedyne, że tak powiem, prawzoru wszechświatowego był stworzony i przebywający w każdym częściowym stworzeniu rozum, będąc poniekąd bogiem tego, co go nosi w sobie“. To już jest hellenizacja zupełna; bóstwo metafizyczne Platona wprowadzone do naiwnej, antropomorficznej Genezy. Promieniuje ono i dalej, sięgając do mozolnych lukubracji Talmudu, ba nawet do komentarzy chrześcijańskich interpretów. Tymczasem jednak zwracała się judejska teologia do Hellenów, oddając im z judejskim stemplem to, co u nich zapożyczyła. To jest bowiem ten sam Bóg, którego głosiła, jak widzieliśmy, judejska Sybilla:

Wszystko on widzi co jest, niewidzialnym będąc dla ludzi. Niewidzialnym ma być ten, którego widzieli i Adam, i patriarchowie, i Mojżesz ze starszymi w Izraelu, i prorocy? Niech się o to troszczą allegoryści; tymczasem zhellenizowany monoteizm mógł śmiało, idąc szlakiem zhellenizowanych religij Izrydy i Wielkiej Macierzy, rozpocząć swoje dzieło judaizacji świata helleńskiego.

9. Trzeba było jednak być bardzo oględnym; inaczej mogło się łatwo zdarzyć, że interpret, wygrywając w jednym kierunku, daleko więcej by przegrał w drugim. Innymi słowy: przyjąwszy do Pisma abstrakcyjne, perypatetyczne pojęcie o bóstwie, „co wszystko obejmuje, samo nie będąc objęte“, straciłoby się Boga osobistego, Boga żywego, opiekuna wybranego narodu — Izraela.

A przecie to jest właśnie najbardziej pociągająca cecha w tem izraelskiem ujęciu bóstwa — ta wyłączna opieka, którą ono otacza naród izraelski. Cały rozwój

dziejów ludzkości jest judeocentryczny; zamiarem Opatrzności jest prowadzenie Izraela po drodze do doskonałości, która to doskonałość zawiera się w ścisłym spełnieniu danych w Torze przykazań. Co do innych narodów, to są to tylko narzędzia Bożej woli, skierowanej ku udoskonaleniu Izraela; Bóg je albo oddaje na pastwę wybranemu ludowi z poleceniem bezwzględnej zagłady, jak Chanaaneczyków, — albo używa ich jako bicia dla skarcenia jego krnąbrności, jak Babilonu, — albo na koniec jako zbawicieli tego samego ludu, jak Persów z Cyrusem na czele. I trzeba wyznać, że w tej ciągłej tkliwej chociaż nie zawsze łagodnej opiece jest coś ogromnie pocieszającego — przedewszystkiem oczywiście dla Żydów lub dla tych co się zapatrują na dzieje światowe oczyma Żydów; ale ten nastrój jest tak zaraźliwy, że udziela się mimowoli i przeciętnemu czytelnikowi. Wyrazy bowiem, w których prorocy opisują ten związek osobisty Boga z „jego“ narodem, tę nieustanną opiekę, są tak potężne, że trudno nie poddać się ich urokowi.

Góruje tu przedewszystkiem Izajasz w średniej części swego proroctwa, czyli, jak go nazywają krytycy, Deuteroizajasz. „Odtąd jakeś się stał czcigodnym w oczach moich i chwalebny: jam cię umiłował, i dam ludzie za cię i narody za duszę twoją; nie bój się, bom ja jest z tobą“ (XLIII 4). „A Syon mówił: opuścił mię Pan, a Pan zapomniał mię. Izali może zapomnieć niewiasta niemowlęcia swego, aby się nie zlitowała nad synem żywota swego? A choćby ona zapomniała, wszakże ja nie zapomnę ciebie“ (XLIX 14). „Albowiem góry się poruszają, a pagórki trząść się będą; lecz mi-

łosierdzie moje nie odstąpi od ciebie, i przymierze pokoju mego nie zachwieje się: rzekł miłościwy twój Pan“ (LIV 10).

Spróbujmy jednak, ponieważ tego wymaga nasz temat, przeczytać te piękne i pociągające w oczach Judejczyka słowa oczami Helleną. Otóż wygłosił je swemu słuchaczowi mistrz synagogi i dodaje: w taki to sposób opiekuje się nami nasz Bóg; czy macie coś podobnego? — „Owszem, odpowie Ateńczyk, mamy, i twoje słowa zupełnie trafiają do mego przekonania. Tak samo bowiem, według naszych proroków, opiekuje się nami nasza wspaniałomyślna orędowniczka, Pallada-Atena. Wypowiedział to już nasz stary ustawodawca Solon, współcześnie waszego Jeremiasza:

Miasto zaś nasze przenigdy z Zeusowych nie zginie wyroków,
Bóstw nieśmiertelnych sąd nigdy nie straci go w noc:
Pallas Atena go strzeże, wielkiego córa rodzica;
Święta, obrończa jej dłoń wiecznie osłania nasz gród.

To też o sto lat później, kiedy najeżdźca perski swemi zastępami zalał naszą Helladę, ona — jak nam zwiastowała nasza prorokini, Pytja delficka, — wyjednała nam u swego ojca środek zbawienia:

Olimpijskiego nie zdoła ubłagać Zeusa Pallada,
Próżno się doń i słowy i myślą wstawia za nami...
Mur-li swej córce drowniały daruje szeroko widzący
Zeus, by nie zburzył go nikt: wasze dzieci i was on ocali.

A w czasie jeszcze większej klęski, kiedy nasze wojsko było zniszczone w Syrakuzach, nasz Eurypides — my bowiem naszych natchnionych poetów też uważamy za proroków — w swym „Ionie“ ją samą sprowadza z Olimpu; ona, towarzysząc naszej królowej Kreuzie

do Aten, zwraca się do niej z temi słowy, które wtenczas tyle otuchy dodały naszym przygnębnym rodakom.

KR. Idźmy już do domu, synu! — PALL. Idźcie; z wami pójdę ja

KR. Zaczna towarzyszek nasza! — PALL. Tak, i miłująca gród.

Stąd widzisz, że my was zrozumieć możemy: wasz Jehowa opiekuje się swym Izraelem tak samo, jak nasza Pallada swem ulubionem miastem, Atenami“:

„Ale“, ciągnie dalej nasz Ateńczyk, „pomimo to zachodzi wielka różnica między waszem przedstawieniem a naszym, i ta różnica chyba nie jest na waszą korzyść.

„Uprzytomnij sobie uważnie przedstawioną przez Pytję scenę. Wróg perski grozi naszej ojczyźnie; nasza opiekunka Pallada zwraca się z modłami o ratunek do swego ojca olimpijskiego. Widzisz ją, jako błagalnicę u stóp tronu Zeusowego? Zeus jednak nie jest zgóry po naszej stronie. Nie jest on ani greckim, ani perskim bogiem; waży sprawiedliwie i bezstronnie sprawę i losy tego i drugiego narodu. I dopiero po długiej rozwadze daruje swej córce szczupły, lecz przy należytem zrozumieniu skuteczny środek obrony. A więc Pallada jest opiekunką naszą, ale Zeus opiekunem całej ludzkości; to znaczy: nasza religja jest uniwersalistyczna. No, a wasza?“

‘Odpowiedź na to pytanie wcale nie była łatwa — i nie jest łatwa nawet dziś; ale słusznie mówią o judaizmie jego dobrzy znawcy, że jest on „religją przeciwieństw“, „religją disharmonji“. Nim jednak spróbujemy dać wymaganą odpowiedź, musimy się porozumieć co do tego, w jakim sensie mamy używać słowa „uniwersalizm“; jego wieloznaczność bowiem też była

przyczyną zamętu. Skoro więc chodzi o porównanie z hellenizmem, to wiekopomne słowa Homera [RSG 73] nasuwają określenie następujące: jest to uniwersalizm opieki, rozciągniętej na wszystkie narody i uzależnionej względem każdego człowieka jedynie od jego zasługi, nie zaś od jego narodowości. Na pytanie więc, kiedy religia grecka była uniwersalistyczną w tym znaczeniu, wypadnie odpowiedzieć: zawsze — już bowiem od najwcześniejszych pieśni Iljady. Mamy postęp w określeniu pojęcia zasługi — od Homera przez proroków VIII—VI w. do Platona — od aspektu sakralnego do aspektu moralnego; ale Zeus był zawsze uważany za boga nadnarodowego. Że takie same jest ujęcie chrześcijańskie, to chyba rozumie się samo przez się. — Na pytanie jednak, kiedy religia Jehowy była uniwersalistyczną w tym znaczeniu, powinniśmy z taką samą stanowczością odpowiedzieć: nigdy. Zaprzecza temu samo hasło tej religii, bez końca powtarzane w Piśmie: Izrael ludem Jehowy, Jehowa Bogiem Izraela — pod którym to hasłem zawarte zostało owo słynne przymierze pod chmurami Horebu.

Nie może więc być mowy o uniwersaliźmie tej religii; mówić możemy jedynie o jej stosunku do uniwersalizmu. I ponieważ ten stosunek zmieniał się odpowiednio do zmiany czasów, pomówić o nim będzie nie od rzeczy.

Za czasów więc najdawniejszych — czasów monolatrii — panuje nacjonalizm bezwzględny: Jehowa jest Bogiem Izraela, inni bogowie obrali inne narody, istnieją oni na równi z Jehową, ale służyć im Izraelita nie powinien, byłoby to bowiem zdradą względem własnego,

„zawistnego“ Boga. Świadczą o tem ujęciu bóstwa niezbitcie znane słowa Jeftego do króla Ammonitów (*Jud.* XI 24): „Aza to, co posiadł Chamos, bóg twój, tobie prawem nie przynależy? A co Jehowa, Bóg nasz, zwycięzca otrzymał, na naszą też osiadłość się dostanie“.

Przejście od monolatrii do monoteizmu spowodowało zmianę także i w tym aspekcie. Przez pewien czas — i w pewnych sferach — można było utrzymać istnienie bogów „pogańskich“ jako bogów podwładnych Jehowie, jak to wskazaliśmy wyżej; skoro jednak było uznane, że oprócz Jehowy innych bogów няма, bogowie zaś narodów są „nicami“, musiało powstać przedstawienie, że losami tych narodów kieruje też sam Jehowa. Mamy tu więc rzeczywiście pewien uniwersalizm, ale tylko uniwersalizm *m o c y*, nie opieki — podkreślam tę różnicę, na którą dotąd nie zwracano, o ile wiem, należytej uwagi.

Opiekuje się Jehowa po dawnemu wyłącznie Izraelem, jako swym „ludem wybranym“, innemi narodami tylko rządzi, używając ich jako środków swej opieki nad Izraelem według tego, co było powiedziane wyżej (str. 54). Zeszytnienia następnych czasów (§ 41) spotęgowały to uczucie wyłączności; powstało przekonanie, że Jehowa tylko dla swego wybranego ludu stworzył świat. I na tle tego przekonania pseudo-Ezdrasz (podobno za Domicjana) wygłosił — chyba nie on pierwszy — swe znamienne słowa: „Tyś dla nas stworzył ten pierwszy (t. j. teraźniejszy) świat, pozostałe zaś narody, pochodzące od Adama, uważałeś za nic — za ślinę, za krople, spływające z wiadra (nawiązuje do *Is.* XL 15) miałeś ich obfitość... Jeśli zaś dla nas stworzy-

leś ten świat, dlaczego nie posiadamy tego świata“? (IV *Esdr.* VI 5). O fatalnej roli tego przekonania w walce z „narodami“ jeszcze będzie mowa (§ 43); tu nam chodzi tylko o ustanowienie istnienia tego krańcowo nacjonalistycznego kierunku.

W innych bowiem sferach i w łagodniejszych czasach było możliwe i inne pojmowanie roli „wybranego ludu“ — i na jego tle względny czyli potencjalny uniwersalizm opieki. Jego formuła wygląda tak: Pan Bóg stworzył Adama i Ewę, prarodzicieli nie samego tylko Izraela, lecz całej ludzkości. Ale inne narody zapomniały o tym swoim stwórcy i odstąpiły od niego, oddając się pod opiekę fałszywych bogów; jeden tylko Izrael w osobie swych patriarchów dochował wiary Jehowie, wskutek czego właśnie został „wybrany narodem“, a Jehowa — „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakóba“. Ponieważ więc to odstąpienie Jehowy od narodów było spowodowane ich własnym odszczepieństwem, można przypuścić, że ustanie ono, skoro ustanie owo odszczepieństwo; niech narody nawrócą się do Jehowy, a zostanie on znowu Bogiem całej ludzkości. O ile to nawrócenie jest połączone z ideą mesjanizmu, będzie o niem jeszcze mowa; tu nam chodzi tylko o gołą formułę.

Rzeczą jest zrozumiałą, że ta formuła judejskiego uniwersalizmu zawierała w sobie potężną zachętę do prozelityzmu; kto chciał, mógł nawet tłumaczyć w tym kierunku znaną zapowiedź (Deutero-)Izajasza: „Oto dałem cię na światłość narodów, abyś był zbawieniem moim, aż do kończyn ziemi“ (XLIX 6). Nie było w tem przedstawieniu, że to dodam odrazu, nic powabnego dla na-

rodów; prorok bowiem ciągnie dalej: „A przyniosą syny twoje na rękę i córki twoje na ramionach poniosą. I będą królowie piastuny twymi, a królowe mamkami twemi; twarz na ziemię spuściwszy, kłaniać ci się będą, a proch nóg twoich lizać będą“. Ale bądź co bądź, temi wypowiedniami wielkiego proroka nie trudno było usprawiedliwić prozelityzm i dać religii Jehowy pewien pozór uniwersalizmu. Z drugiej zaś strony zrozumiałą jest rzeczą, że zwolennicy surowego i wyłącznego judaizmu niechętnie spoglądali na to szerzenie swej nauki wśród narodów, którego skutkiem było udzielanie tym narodom danych Izraelowi obietnic, a w ostatecznej perspektywie zupełny zanik Jehowy jako „Boga Izraela“; zwycięstwo tego kierunku doprowadziło właśnie do „zesztywnienia“ judaizmu i do talmudystycznego przysłowia: że „prozelityzm jest wrzodem na zdrowem ciele judaizmu“ (§ 43).

Nie wszystkie jednak objawy judejskiego uniwersalizmu układają się w formułę uniwersalizmu potencjalnego; powinniśmy uwzględnić także i te, dla których — nawiązując do terminologii chrześcijańskich teologów — proponuję termin uniwersalizmu agonistycznego (nie „dogmatycznego“). Powstał on jako owoc działalności proroków i ich walki z bałwochwalstwem ludu i królów.

Owo przymierze bowiem, którego hasłem było „Izrael ludem Jehowy, Jehowa Bogiem Izraela“ przybrało u proroków poetycką formę związku małżeńskiego; dalszą konsekwencją tego aspektu było wszystkim znane ujęcie odszczepieństwa Izraela, jako niewierności małżeńskiej, jako cudzołóstwa. Poszczególne objawy tego ujęcia mogły być bardzo piękne, jak np. u Je-

remjasza: „To mówi Pan: Wspomniałem na cię, litując młodości twojej i miłości zrębowania twego, gdyś chodziła za mną na puszczy“. (II 2; stąd, że to dodam mimochodem, alegoryczne tłumaczenie Pieśni nad pieśniami jako księgi miłości Jehowy do „córkę Syonu“, p. niżej § 40) — ale też i bardzo brzydkie, jak u Ezechjela wprost pornograficzna powieść o dwóch nierządnicach. Otóż więc to ujęcie dawało optymistom potężny atut: Jehowa w żaden sposób nas nie zgładzi za nasze cudzołóstwo, gdyż inaczej pozostanie niby wdowcem, bogiem bez ludu: to też Ezechjel przypisuje Jehowie prostoduszne zeznanie, że oszczędza on Izraela nie ze względu na jego wartość, lecz wyłącznie dla chwały swojej (XXXVI 21 n.). Oczywiście był to pogląd bardzo gorszący, bo zachęcający do grzechu; ale obalić można go było tylko obalając przekonanie, na którym polegał. A więc: „Mylicie się: nie jesteście jedynym moim ludem; miłuję inne narody tak samo, jak i was“. Takie jest znaczenie przytaczanych zwykle na korzyść uniwersalizmu Jehowy jego słów u Amosa: „Izali nie Izraela wywiodłem z ziemi egipskiej, a Filistyńczyków z Kaftoru, i Aramejczyków z Kiru?“ (IX 7 hebr.) i Malachjasza: „Bo od wschodu słońca aż do zachodu wielkie jest imię moje między narody“ (I 11).

Plon tego agonistycznego uniwersalizmu jest jednak bardzo nikły, i o nim się zapomina zupełnie, kiedy następuje zgoda między Jehową a jego oblubienicą, córką Syonu. Zwiastunem tej zgody był właśnie jak widzieliśmy (str. 54) Deutero-Izajasz; ten sam prorok był twórcą poglądu na narody jako na „krople spływające z wiadra“, pomimo, że do tych narodów należeli także i Persowie,

którym Izrael zawdzięczał swe wyzwolenie. Było to naturalne: ofiarą zgody między małżonkami bywa zawsze — *tertia plorans*.

10. Pozostaje więc uniwersalizm potencjalny, a ten wartości aktualnej nie miał, gdyż do nawrócenia wszystkich narodów było jeszcze bardzo daleko. Ów zaś piękny i wzruszający obraz, o którym była mowa przed chwilą — Pallada u stóp Zeusa jako błagalnica za swój ukochany naród helleński — był możliwy tylko na tle politeizmu, który jeden w jakiejś postaci dawał sposobność pogodzenia tych dwóch sprzeczności, nacjonalizmu i uniwersalizmu w religii. Otóż religja Jehowy też zawierała w sobie zarodek czyli rudymient takiego, dla danego celu zupełnie wystarczającego politeizmu; była nim *angelologia*.

Nauka o aniołach (*maleakîm*), w której krytycy widzą pozostałość astralnego politeizmu Babilończyków, nie odgrywa wielkiej roli w starożytnej judejskiej literaturze; dopiero pod wpływem hellenizmu te stare zarodki rozwijają się i powstają z nich konkretne, mniej więcej określone postaci. Nie znaczy to oczywiście, że te postaci były zapożyczone z hellenizmu; znaczy to tylko, że wpływy helleńskie przyczyniły się do rozwoju tego, co już leżało w starej judaistycznej tradycji. Rola zaś aniołów w tej późnej judejskiej teologii była podwójna. Po pierwsze, umożliwili oni daleko idącą transcendentalizację samego bóstwa: tam, gdzie pierwotnie wskutek naiwnego antropomorfizmu starej religji Jehowa osobiście wchodził w stosunki z ludźmi, teraz go zastępował jeden z jego aniołów. Ale po drugie, właśnie

dlatego, że tych aniołów było wielu, ścisłość i wyłączność judejskiego monoteizmu była naruszona; według bowiem greckich pojęć aniołowie byli istotami boskimi, anioł-zwiastun (*angelos*) Jehowy niczem się nie różnił od Hermesa, zwiastuna Zeusa.

Rzeczywiście proszę porównać z jednej strony *Gen. XVI 6*. „A gdy ją (Agarę) trapiła Sarai, uciekła. I gdy ją znalazł Anioł Pański u źródła wody w pustyni, rzekł do niej: Agar, skąd idziesz? i dokąd idziesz?” A z drugiej *Hom. Od. X 274* (przekł. Wittlina; opowiada Odysseusz):

Ano odchodzę i nawę ano porzucam i morze.
A skoro hen się zapuszczę w przepastne święte ostępy...
Nagle mi drogę zachodzi Hermejas z berłem złocistem...
Ten mi podaje prawicę i takim słowem przemawia...
Dokąd to idziesz, nieszczęsny?

Coprawda według greckich pojęć kult stanowi właściwą cechą boskich istot; ale czy anieli judejscy swego kultu nie mieli? W świątyni jerozolimskiej oczywiście nie, ale o ile chodzi o gminy judejskie w rozproszeniu, to wystarczy chyba przytoczyć przestrogę ap. Pawła dotyczącą „nabożeństwa aniołów” (*Col. II 18*). Według słynnego za czasów powstania judejskiego rabina Johanana „Święty (t. j. Bóg) nic nie czyni, nie poradziwszy się wprzód ze swymi anioły” (*Sanh. 38 b*); otóż mamy w samym rdzeniu judaizmu „wiece bogów” (*theôn agorai*) religii homeryckiej. Najdalej poszedł w tym kierunku autor objawienia Henocha: według niego bowiem Pan opuścił swój przybytek i swoją wieżę (t. j. Jerozolimę i jej świątynię) i oddał swój lud

pod władzę siedemdziesięciu „pasterzy“, t. j. według uznanego tłumaczenia, właśnie aniołów — i od tego czasu zaczęły się nieszczęścia ludu wybranego. Proszę, czem się to różni od żartobliwo bluźnierczej fikcji pasażera u Wiktora Hugo „Oczywistą jest rzeczą, że Pan Bóg więcej nie rządzi, że wziął urlop i że to jego zastępca, jakiś anioł-seminarysta, kretyn o wróblach skrzydłach, prowadzi sprawy“, która wywołuje ze strony kapitana surową przestrogę: „Cyt, paniel! Wara od takich słów — jesteśmy na morzu“ (*Les travailleurs de la mer* VI 4). Apokaliptyk tu jednak żadnego bluźnierstwa, jak widać, nie odczuwał.

Autor tego objawienia pisał podobno za czasów Hasmonejów; a skoro tak, to jego 70 aniołów-pasterzy zasługują na szczególniejszą naszą uwagę. Nawiązując bowiem do zhellenizowanej przez greckich tłumaczy (LXX) pieśni Mojżeszowej *Dt.* XXXII 8. „Gdy dzielił Najwyższy narody, gdy oddzielał syny Adamowe, założył granice narodów według liczby aniołów Bożych“ (hebrajski tekst podaje: synów izraelskich) — rabbinowie czasów hellenistycznych przypuścili, że istnieje 70 narodów, z których każdy ma swego anioła-opiekuna. Skorzystał z tej tradycji za czasów powstania machabejskiego autor prorocstwa Daniela.

Jego Daniel ma przed sobą anioła opiekuńczego ludu judejskiego, Michała; ten znowu musi walczyć za swój lud z aniołem perskim i z aniołem greckim (*Dan.* X). Tu dopiero mamy wyraźną analogję do Pallady ateńskiej w wymienionem wyżej proroctwie Pytji: anioł czy archanioł Michał był opiekunem narodu judejskiego i jego orędownikiem przed obliczem Najwyższego. Proszę po-

równać z tem słynną amforę neapolitańską IV wieku przed Chr. Tu w środku siedzi Zeus na swym tronie; skrzydlata istota u jego stóp zwraca jego uwagę na dwie postaci kobiece, podchodzące z prawej strony. To Pallada prowadzi za rękę utrapioną Helladę (jest napis) widocznie polecając ją miłosierdziu najwyższego boga. A dalej dumnie siedzi na ołtarzu „Asia“, rozmawiająca ze stojącą przed nią postacią kobiecą z dwiema pochodniami: nie wie ona oczywiście, że ta jej doradczyni jest „Obłuda“, „Apatê“, jak brzmi odpowiedni napis.

Nie dorównała judejska koncepcja piękności helleńskiego pierwowzoru; ale tego nie można było i wymagać. W każdym razie mamy tu wyraźne zbliżenie obu religii: w tem ujęciu angelologia judaizmu była bezpośrednio zrozumiałą dla helleńskiego prozelity. Ale nietylko w tem.

W bardzo znanem i ogromnie wpływowem miejscu swej ucztę mówi Platon, czyli raczej Dyotyma przez usta Sokratesa, o tem co to jest demon. „On“, powiada, „jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi; on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanosí, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma... Bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego (demoną) się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie i na jawie“ (202e przekł. Wł. Witwickiego). Z czasem z połączenia tej „demonologii“ Platona z judejską angelologią miała powstać średniowieczna kabbalistyka; ale już te-

raz zbliżenie się wyraźnie zaznacza. To bowiem, co Platon przypisuje swym demonom, według tradycji hellenistycznego judaizmu jest dziełem aniołów, a zwłaszcza anioła Michała, tego „pośrednika między Bogiem a ludźmi“ (*test. Dan.* 6). On bowiem przynosi przed oblicze Pańskie dobre uczynki bogobojnych ludzi, zebrane przez ich aniołów-stróżów (IV *Bar.* II 299).

Przez ich aniołów-stróżów: tu mamy nowy punkt zbliżenia między angelologią judejską a demonologią grecką. Według tej ostatniej bowiem każdy człowiek ma swego „demoną“, który mu towarzyszy od pierwszego aż do ostatniego dnia jego życia. Nie Platon dopiero jest twórcą tego wierzenia; on tylko dążył do jego reformy, twierdząc w swem słynnym „widzeniu Era“ ustami Lachezy, córki Konieczności: „nie was wybierze demon, ale wy wybierzecie demoną“ (*Pol.* X 617 e), skąd my wnioskujemy, że według pospolitej wiary demonowie przy urodzeniu człowieka rzucały los o niego, o czym zresztą mamy i inne świadectwa. Na tę samą pospolitą wiarę powołuje się Platon (*Phaed.* 107 d), mówiąc, że „według tego co nam powiadają, każdego człowieka po jego śmierci ten demon, który go obrał za życia, prowadzi do pewnego miejsca, gdzie powinny się zebrać dusze, aby być sądzone i potem wyruszyć do Hadesa“. Otóż mamy tedy demoną-stróża w roli demoną śmierci. W tej samej roli widzimy w judejskiej eschatologii aniołów; występuje w niej po części ten sam archanioł Michał, po części zaś i inni — Jeremiel, Istraël; ten ostatni oczywiście przedostał się jako anioł śmierci Azrael do poetyckiej legendy muzułmańskiej. U Greków jednak w tej roli osobisty demon

każdego człowieka ma jako konkurenta ogólnego „przewodnika dusz“ (*psychopompos*) Hermesa, którego już widzieliśmy jako zwiastuna Zeusa, a więc „anioła“ (*angelos*) nad aniołami. To też mówiono o człowieku zmarłym: „Hermes go zabrał“. Wyobrażano więc sobie, że krążył on po domostwach ludzkich i wypatrywał, komu sądzone jest zamienić królestwo światła na królestwo zmroku. Jeśli przeto wśród rozmowy ożywionej następowało milczenie, powiadano wtenczas, że to „wszedł Hermes“. U chrześcijan Hermesa w tej roli zastępuje „anioł cichy“; anioł czego? Nie trudno się domyślić. I z czasem — po kilku stuleciach — grecka demonologia w połączeniu z hebrajską angelologią i ze sztuką czarnoksięską Egipcjan miały utworzyć tajemniczą naukę o wielkiej przyszłości; była to nauka Hermesa, hermetyka — późniejsza alchemja i nasza chemja (§ 52).

Raz jeszcze powtarzam, nie chodzi mi o to, czy ta angelologia powstała pod wpływem hellenizmu; mogła ona być pochodzenia dawniejszego, tak, że hellenizm przyczynił się tylko do jej rozwoju i ściślejszego określenia. Ale w każdym razie zbliżyła ona niebiosa judejskie do Olimpu greckiego; „Starowieczny“ z Daniela, z licznym orszakiem służących mu, daleko łatwiej trafiał do przekonania wychowanego w politeizmie Helena, niż samotny Jehowa Mojżesza i Izajasza. I zdarzyła się rzecz dziwna: w pierwszych wiekach po Chrystusie religja judejska już robiła wrażenie religji politeistycznej, czy to na pogan — na Celsusa np. — czy to na chrześcijan. Z tych ostatnich robi Judejczykom odpowiednie zarzuty już autor apokryficznego „Zwastowania Piotra“: „Nie powinniście“, mówi, „służyć

Bogu na kształt Judejczyków. I ci bowiem sądzili, że poznali Boga, a jednak nie zdołali go poznać, służąc aniołom i archaniołom“. Czy te zarzuty, które powtarza pierwszy apologeta, Arystydes ateński, były słuszne, czy nie, to inna kwestja; nam tu chodzi jedynie o wrażenie, które na postronnego obserwatora wywierała religja judejska owych czasów.

11. Wróćmy jednak do Pallady. Dla Ateńczyków była ona, według omawianej przed chwilą terminologii, aniołem „opiekuńczym“ ich ojczyzny przed obliczem najwyższego, wszechświatowego boga; dla wszystkich zaś Hellenów — uosobioną myślą tego ostatniego. Jako myśl Zeusa, powstała ona wprost z jego głowy; to jest dla wszystkich jasne znaczenie przeźroczystego antropomorfistycznego mitu o urodzeniu Pallady z głowy Zeusa. I kto raz widział myśl Zeusa w jej nagości, jak ów młody Tebańczyk Tyrezjasz, ten już traci wzrok dla wszystkiego, co jest na ziemi, natomiast posiada jako prorok wyższe objawienie, tak potężne, że nawet śmierć nie jest w stanie go zamącić i on w Hadesie sam jeden żyje w pełnej świadomości, podczas gdy inni są jako cienie. Dla tego też Pallada ma — jako „paredros“ Zeusa — swój tron tuż obok jego tronu. Bo Zeus jest jeden, —

I nic się nadeń większego nie rodzi
Ni podobieństwem ni mocą dochodzi.
Najbliższe miejsce zaś przy nim zasiada
Mężna Pallada.

mówi Horacy (*Od.* I, XII 17, prz. Czubek). Jako myśl Zeusa prowadzi ona ulubionych przez niego bohaterów,

To ona dopomogła Perseuszowi w jego groźnej wyprawie przeciwko Meduzie; to ona wyzwoliła Jazona z paszczy smoka; to ona widomie i niewidomie towarzyszyła Heraklesowi w trudnych przygodach jego życia i jeszcze w ostatniej chwili, aby ulżyć jego mękom, wywołała „ciepły źródł na wybrzeżu morskiem“ — ów ciepły źródł, co dał imię Termopilom; to ona nakoniec była wierną opiekunką Odyssa i pod twierdzą Troi i w czasie jego powrotu do Itaki. Wszyscy bowiem ci bohaterzy żyli i działali według myśli Zeusa.

Otóż — i tu już bardziej stanowczo możemy mówić o wpływie hellenizmu — na takie same uosobienie myśli czyli „mądrości“ (*Chokma*) Jehowy zdobył się i judaizm naszej epoki: „Pan mię osiągnął na początku dróg swoich“ — mówi ona o sobie w „Przypowieściach“ (VIII 22) — „pierwej niżli co czynił z początku. Od wiekum jest zarządzona i z starodawna, pierwej niżli się ziemia stała... Z nimem była, wszystko składając, i kochałam się na każdy dzień, igrając przed nim na każdy czas, igrając na okręgu ziemi; a kochanie moje być z synami człowieczymi“. „Ona“ — mówi autor księgi Mądrości — „objasnia szlachetność swoją, mając współ życie z Bogiem, ale i Pan wszechrzeczy umiłował ją; nauczycielką bowiem jest umiejętności Bożej i obierzycielką spraw jego“ (VIII 3). Ona jest „stojącą (raczej „zasiadającą“, *paredros*) przy stolicy jego“ (IX 4). Ona Adama „od upadku wyzwoliła i dała mu moc panowania nad wszystkimi rzeczami“ (X 2). Ona Noego „naprawiła przez wzgardzone drzewo, sprawiedliwego rządząc“ (X 4). Ona Abrahama „zachowała Bogu nienaganionego i w miłosierdziu ku synowi moc-

nego zachowała“ (X 5). Ona Jakóba „uciekającego przed gniewem braterskim sprawiedliwego drogami prostymi prowadziła“ (X 10). Ona Józefa „zaprzedanego nie opuściła, ale go od grzesznych wybawiła, i stąpiła z nim do dołu, i w więzieniu go nie opuściła, aż mu przyniosła berło królestwa“ (X 13). Ona towarzyszyła Mojżeszowi i całemu ludowi izraelskiemu aż do ziemi obiecanej (X 16 — XIX).

Oczywiście pozostaje jeszcze wielka różnica między tą bezbarwną postacią uosobionej Mądrości a helłeńską Palladą, która odrazu powstaje przed naszą wyobraźnią taką, jaką ją stworzył jej prorok Fidjasz; ale to już jest skutkiem ogólnej wady narodu judejskiego, o której jeszcze będzie mowa, jego niezdolności do odczucia objawienia się boskiego w pięknie. W każdym razie ta Mądrość Jehowy nie jest czczą abstrakcją, prostym przymiotem jego boskości; jest ona postacią, uosobieniem, czyli — jak brzmi termin techniczny — hipostazą.

I jako taka nie jest ona jedyną; owszem, nauka o hipostazach nie mniej od angelologii przyczyniła się do urozmaicenia boskiego zaświata Judejczyków. Uosobioną została Chwała Jehowy, *Jekara*, później przeważnie *Szechina* (pierwotnie: przytomność), ta Szechina, która, jako nadludzka istota, odgrywa taką rolę w mistycznych prądach żydowskiego średniowiecza. Inną hipostazą był Duch Boży (*Ruach*); jej zarodek znajdujemy już u (Deutero-) Izajasza, np. XL 13: „Kto pomagał Duchowi Pańskiemu, albo kto był rajcą jego, a ukazał mu?“ Ale w wyraźnem uosobieniu znajdujemy go dopiero w księdze Mądrości: „W złośliwą duszę

nie wnijdzie mądrość... Duch święty karności uciecze przed obłudnością" (I 4). Hipostazą też było i Imię Boga; rozwinęła się ona podobno ze słów Jehowy do Mojżesza (*Ex.* XXIII 20) „Oto ja poszlę anioła mego, któryby szedł przed tobą..., szanuj go i słuchaj głosu jego, ani go lekcepoważaj, boć nie odpuści, kiedy zgrzeszysz, i jest Imię moje w nim“. Strach, którym otaczano to imię za czasów judejskich, też mógł się przyczynić do jego uosobienia, jako emanacji bóstwa; szczątkami tego pozostały do dziś dnia modlitwy, błogosławieństwa i zaklęcia „w imię“ Boga, i również ciekawa herezja „imięślawców“, która powstała względnie niedawno wśród mnichów Atosu. Zresztą, ten kult imienia był raczej przejawem wschodniego ducha i mostem do hellenizmu być nie mógł [RSG 74]. Natomiast bardzo zgodną z hellenizmem była spekulacja późniejszego judaizmu, nawiązująca jednak do *Syr.* V 7 „Miłosierdzie bowiem i gniew przybliżają się do niego, i na grzeszniki patrzy gniew jego“ — spekulacja, związana z dwoma „przymiotami“ (*middoth*) Boga, Miłosierdziem i karzącą Sprawiedliwością. Dla nich to, według wielkiego rabбина czasów hadrjanowych Akiby, przyniesiono „stołki“ na sądzie Starowiecznego w widzeniu Daniela (VII 9). Miłosierdzie i sprawiedliwość — to po grecku *Aidôs* i *Dikê*; o pierwszej mówi Sofokles przez usta swego Polinika (*Ed. Kol.* 1267, przekł. Morawskiego):

....Łaska dzierży razem z Zeusem trony
Nad wszemi sprawy.

i jeszcze bardziej znane jest uosobienie drugiej, „dziewicy Prawdy“, córy i „paredros“ Zeusa.

Najdalej jednak poszła na spotkanie greckiego ducha spekulacja o „Słowie Bożem“ (*debar, memra*). Oczywiście, w Genezie, gdzie Pan swoim słowem tworzy świat, nie mamy jeszcze żadnej hipostazy; zbliża się do niej już psalm CVI 19: „I wołali do Pana, gdy uciśnieni byli, i wybawił je z ich potrzeb. Zesłał Słowo swoje i uzdrowił je, i wyrwał je od ich zginienia“; jeszcze bardziej się zbliża opis księgi Mądrości XVIII 14: „Gdy bowiem — mówi się o Egipcjanach — wszystko było w spokojnem milczeniu, a noc w swem biegu pół drogi miała, wszechmocne Słowo twoje z nieba, z stolicy królewskiej, srogi walecznik, w pośrodek straconej ziemi przyskoczyło, ostry miecz niesący, nieomylnie rozkazanie twoje, a stojąc wszystko napełniło śmiercią, a osiągało aż do nieba, stojąc na ziemi“. Tu więc dopiero mamy Słowo jako właściwą hipostazę bóstwa — po zetknięciu się judaizmu z hellenizmem. Jak się na gruncie helleńskim urodził naprzód mit, a potem po szeregu oczyszczeń i dogmat filozoficzny o Logosie, o tem proszę porównać mego „Hermesa Trismegista“ (str. 34 i nast.). W epoce, o której mowa, Logos twórczy był stałym żywiołem, nie tyle pojęciem, ile postacią w filozofii stoickiej. Stamtąd zapożyczył go Filon — czyli raczej judejska szkoła filozoficzna w Aleksandrii, której on był głównym, a dla nas jest jedynym przedstawicielem.

Wprawdzie jako twórca świata jest jego Logos konkurentem Mądrości, którą już widzieliśmy w tej roli; natomiast, metodą alegorycznej interpretacji Pisma, tworzy on z Logosa wprost drugą istotę boską obok Twórcy: jest to arcykapłan, archanioł, człowiek Boży,

syn Boży... O Filonie jeszcze będzie mowa (§ 46 nast.), tymczasem chciałem tylko zaznaczyć ten krańcowy posterunek, tę wyżynę metafizyczną, na której hellenizm i judaizm nawzajem podały sobie ręce.

III.

OBJAWIENIA SIĘ JEHOWY.

12. Religia starożytnej Grecji była przedstawiona czytelnikowi w odpowiedniej części tego dzieła jako potrójne objawienie się bóstwa — objawienie się w dobru, w prawdzie i w pięknie. Ponieważ w połączeniu tych trzech ideałów zawiera się wszystko, ku czemu może dążyć górnie usposobiony duch człowieczy, jasnem było, że religia, która ogarnęła i uświęciła sobą wszystkie te poszczególne dążenia, jest rzeczywiście religią pierwszej wartości; wobec tego niezaprzecznego faktu nikły nędzne zarzuty uprzedzonych ludzi, nie wiedzących, czym jest rzeczywisty rdzeń religii, i traktujących przeto jako „bożka“ Zeusa Fidjasza i Platona, a jego wyznawców jako „bałwochwalców“.

Powtarzać to potrójne badanie w stosunku do religij hellenizmu nie było potrzeby: te religie bowiem nie marzyły o tem, aby postawić siebie na miejscu religii niepodległej Grecji, i stary helleński Olimp ze swemi trzema objawieniami mógł przyjąć do swego grona Izydę i Wielką Macierz ...albo raczej swoją Demetrę w postaci jednej i drugiej, wcale nie tracąc owej swej właściwości. Nie będzie też potrzeby powtarzać

tego badania w stosunku do religii rzymskiej, ponieważ, jak to zobaczymy, jej wczesna gruntowna hellenizacja przyniosła ze sobą wszystkie trzy objawienia. Natomiast w stosunku do religii Jehowy to badanie jest nieuniknione. Ta religja bowiem zwracała się do duszy helleńskiej z wymaganiem, aby porzuciła religię swoich ojców i w niej jednej szukała zaspokojenia swych ideowych potrzeb. Nie dziw więc, że ta dusza — świadomie, czy nieświadomie — zwracała się do owej religii z zasadniczym pytaniem: „Otóż z natury samej ja jestem tak usposobiona, żeby szukać objawienia się bóstwa w dobrem, w prawdzie, w pięknie; czy znajdę to w religii waszego Jehowy?”

Wypuszczając w świat swoją „Religię starożytnej Grecji“, widziałem obecną trzecią część całego dzieła w bardzo jeszcze dalekiej perspektywie; nie wiedziałem, kiedy ją opracuję, i czy wogóle opracuję. Uważałem więc za stosowne już wtenczas, w „zakończeniu“, dać krótkie porównanie religii helleńskiej z judaizmem pod trzema wymienionymi punktami widzenia i zarazem tymczasową odpowiedź na słuszne i pożądane pytania moich czytelników. Wiem, że to krótkie porównanie wywołało gorące protesty ludzi uprzedzonych, którzy zapomnieli o mojem zastrzeżeniu na str. 13 lub nie chcieli uznać jego słuszności. Tu już niema rady: moja książka nie jest, nie może i nie chce być książką dla wszystkich. Mówię to bez jakiegokolwiek dumi. Religja jest nie tylko przedmiotem badań, ale przede wszystkim kierowniczką życia, twórcielką czynu. Dla kogo czyn religijny jest niemożliwy przy zachowaniu owego zastrzeżenia (nawet z uwzględnieniem dodanego RH 18),

ten oczywiście postąpi lepiej, jeżeli się nie da przekonać memi uwagami — a jeszcze lepiej, jeżeli wcale nie będzie ich czytał.

A więc nie w chęci przekonania ludzi uprzedzonych piszę to, co piszę, lecz wyłącznie dla tego, że tego wymaga temat. Zostawiliśmy bowiem (str. 39) duszę helleńską na rozdrożu. Propaganda judaistyczna woła ją do Jerozolimy, do świątyni Jehowy; nim pójdzie, musi postawić pytanie o stosunek tego Jehowy do swych trzech odwiecznych i drogich ideałów.

13. A więc po pierwsze do ideału d o b r a. Znane jest miejsce w samym początku Odysei, w którym poeta przez usta samego Zeusa obala kwietystyczne zdanie, iż zło człowieka pochodzi od bogów:

Przebóg! Jakże to teraz bogów śmiertelni winują!
Z nas bo mówią, że klęski na nich spadają; wždy sami
Brojeń swoich szaleństwa nad los boleści zdzierzają,
Jako zaraz Egisthos przeciw losowi — Atrydy
Pojął żonę ślubioną, jego zaś zgładził, gdy wrócił,
Świadom zguby swej strasznej; bośmy mu naprzód zwieścili,
My, Hermesa wysławszy, strzelca celnego Argusa,
Ani tamtego zatracać, ani też ślubić małżonkę,
Gdyż z Oresta nań pomsta przyjdzie zabójstwa Atrydy,
Kiedy w lata dojrzeje i kiedy zatęskni swej ziemi.
Tak przemawiał doń Hermes; ale umysłu Egistha
Nie zgiął życzliwy — więc teraz wszystko gromadnie wypłacił.

Jak widać, człowiek w swem moralnem postępowaniu nie jest niewolnikiem ani losu, ani bogów; jest on obdarzony swobodną wolą i wskutek tego jest odpowiedzialny za swoje czyny. Bogowie doradzają mu tylko w stanowczych chwilach jego życia, aby powstrzymać

go od grzechu, posyłając mu Hermesa, który tu wyraźnie występuje, jako zwiastun, „angelos“, woli bogów; od człowieka jednak zależy posłuchać ich dobrej rady, czy też nie posłuchać. Egist nie zechciał posłuchać dobrej rady Hermesa, aby nie popełniał cudzołóstwa i zabójstwa, i oto teraz życiem przypłacił swoje szaleństwo.

Sądzę, że nikt jeszcze nie wydał bardziej wzniosłego sądu o bogach, jako kierownikach ludzi w ich postępowaniu moralnem, — czyli o objawieniu się bóstwa w dobrem.

A jednak nieco dalej mówi się o Posydonie, a więc też o bogu, i o jego gniewie przeciwko Odysowi, i w dalszym ciągu poematu dowiadujemy się, że przyczyną tego gniewu było to, że Odys oślepił cyklopa Poli-fema, który pożerał jego towarzyszy: ten potwór był bowiem synem Posydonu. I o wielu innych rzeczach dowiadujemy się w dalszym ciągu poematu, np. że Ares, też bóg, popełnił cudzołóstwo z boginią Afrodytą, małżonką Hefesta, a więc ten sam grzech, który Egist przypłacił życiem. I to i tamto zewnątrznie pokryte jest jednym i tym samym autorytetem — autorytetem Homera.

Otóż tu wyraźnie się zaznacza dobroczynny skutek tego, że ani utwory Homera, ani wogóle czyjekolwiek-bądź nie miały dla Hellenów znaczenia księgi kanonicznej i nie krępowały ich rozwoju moralnego. Człowiek przecież obdarzony jest bezpośredniem, instyktownem poczuciem moralności. Czytając wyżej wypisany ustęp, czuł, że tu się do niego przemawia z wyżyn etyki religijnej; czytając zaś o cyklopie i o gniewie Posydonu,

czuł niemniej wyraźnie, że ma przed sobą w poetyckiej ozdobie klechdę ludową, grę wyobraźni, wcale nie obowiązującą dlań w swych moralnych i religijnych podstawach; i wreszcie, czytając o Aresie i Afrodycie, czuł jeszcze lepiej, że jest to krotocwila świąteczna przy puharze wina, o której nie będzie pamiętał, składając ofiarę temu lub drugiemu bóstwu.

To też Platon, filozof i prorok, mógł w swej „Rzeczypospolitej“ bezkarnie usunąć z religijnej i moralnej świadomości swoich czytelników wszystkie świadectwa tego rodzaju u Homera i innych poetów, głosząc w zupełnej zgodzie z owym pierwszym ustępem swój wzniosły dogmat o bóstwie jako przyczynie dobra i tylko dobra. Nikt mu za to nie wytoczył procesu, posądzając go o herezję lub bezbożność; taką była psychika prawdziwie wolnych ludzi.

Otóż wychowana w takiej wolności dusza helleńska zbliża się teraz do synagogi, zaznajamia się z Pismem. Przypuszczam, że mistrz życzliwy i oględny opowiada jej o królu Dawidzie, jak ten, mając sporo żon i nałożnic, dopuścił się cudzołóstwa z Betsabeą, żoną Urjaszową, a męża jej podstępnie zgładził orężem Ammończyków. Wtenczas (II Reg. XII 1) posłał Pan proroka Natana do Dawida, który gdy przyszedł do niego, rzekł mu: „Dwa mężowie byli w jednym mieście, jeden bogaty, a drugi ubogi. Bogaty miał owiec i wołów bardzo wiele, lecz ubogi zgoła nic nie miał oprócz owce jednej maluczkiej... A gdy jakiś podróżny przyszedł do bogatego, on, niechcąc wziąć z owiec i z wołów swoich... wziął owcę męża ubogiego i nagotował jeść człowiekowi, który był przyszedł do niego“. I roz-

gniewany gniewem Dawid... rzekł do Natana: „Żywie Pan, że synem śmierci jest mąż, który to uczynił...”
I rzekł Natan do Dawida: „Tyś jest ten człowiek... Syn, któryć się urodził, śmiercią umrze”.

Tu rzeczywiście musiała drgnąć owa różdżka magiczna uczucia religijnego w duszy helleńskiej: tu bowiem miała ona przed sobą szczere złoto wiary ludowej. I ta piękna postać natchnionego proroka przed obliczem potężnego króla — czy była ona jej obcą? Nie! takim samym był, według podań helleńskich, tebański prorok Tyrezjasz, nieustraszony przed obliczem króla Kreonta, kiedy, prowadzony przez swego boga, przyszedł do niego, aby się wstawić za niesłusznie skazaną Antygoną (*Soph. Ant.* 1065 przekł. Morawskiego):

Wiedz więc stanowczo, że nim słońce tobie
Wielu dokona kołowych obrotów,
Płód ty z twych własnych poczęty wnętrzości
Jak trupa oddasz w zamianę za trupy,
Za to, że z światła straciłeś do nocy,
Zamknąłeś życie haniebnie w grobowcu...

Tak, to złoto, szczere złoto religii i poezji religijnej. A oto natomiast ołów — szpetny, ohydny ołów.

Bezpośrednio po świętych dla potomków Abrahama słowach: „Słuchaj, Izraelu“ i t. d. Jehowa przez usta Mojżesza tak przemawia do swego narodu (*Dt.* VI 10): „A gdy cię wprowadzi Pan Bóg twój do ziemi, o którą przysiągł ojcom twym... i dać miasta wielkie i bardzo dobre, którychś nie budował, i domy pełne wszystkich bogactw, którychś nie budował, studnie, którychś nie kopał, winnice i oliwnice, którychś nie sadził, a będziesz jadł i najesz się...”

Jakto? zapyta Hellen. A cóż będzie z tymi, co zbudowali te miasta i domy, wykopali te studnie, posadzili te winnice i oliwnice? Czy o nich zapomniał Bóg Izraela?

O nie, on pamięta i o nich (VII 2): „Gdy je Pan Bóg twój podda tobie, wybijesz je do szczętu. Nie weźmiesz z nimi przymierza, ani się zlitujesz nad nimi... Ale owszem to im uczynicie: ołtarze ich wywróćcie, i bałwany pokruszcie, i gaje wyrabajcie, i ryciny popalcie“. Zdobywając miasto dalekie (XX 13) „pobijesz wszystko co w niem jest płci męskiej w paszczęce miecza, oprócz niewiast a niemowląt, bydła i inszych rzeczy, które są w mieście: wszystką korzyść wojsku podzielisz i pożywać będziesz z łupu nieprzyjaciół twoich. Tak uczynisz wszystkim miastom, które są bardzo dalekie od ciebie, a nie są z tych miast, które weźmiesz w osiadłość. A z tych miast, które dane będą tobie, nikogo zgoła żywo nie zostawisz, ale pobijesz w paszczęce miecza“. I to — czytamy dalej — zostało wykonane ściśle; patrz *Jos.* VI 21; VIII 25; X 40; XI 40 i inne. I nawet bardziej niż ściśle, jak pokazuje los nieszczęśliwego, pojmanego żywo króla miasta Hay, którego Jozue „obwiesił na szubienicy aż do wieczora“, z nadmiaru — pobożności.

Niechętnie poruszam ten temat. Figuruje on stale w broszurkach antysemitów, wytykających Żydom niechlubne strony w dziejach ich narodu; ci znowu w swych odpowiedziach przytaczają niemniej niechlubne strony z dziejów narodów chrześcijańskich. Jest to jałowy, bezsensowny spór. Wiem bardzo dobrze, że jeżeli rozważyć postępowanie narodów w przeszłości — i niestety, także w teraźniejszości — to nie znajdzie się

między nimi ani jednego, któryby nie mógł słusznie zastosować do siebie modlitwy celnika: Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu.

Wcale nie o to nam chodzi. Uchodźcom z „domu niewoli“, koczownikom puszczy arabskiej, zachciało się zagarnąć ziemię, „płynącą mlekiem i miodem“, odbierając ją przemocą od jej prawnych właścicieli; jest to oczywiście krzywda, i sympatje każdego nieuprzedzonego człowieka będą po stronie tych ostatnich. Nie jest to jednak faktem bezprzykładnym; tak postępowali i inni — Gallowie, Teutończycy, Goci, Normani. W takich wypadkach zabiera się zwyciężonym część ziemi, ich zaś zostawia się w kraju jako poddanych — o ile nie będą woleli szukać innych siedzib. Izraelowi jednak i tego było zamało: chcąc zagarnąć całą ziemię bez ostatku, postanowił wymordować jej prawnych właścicieli, wymordować doszczętnie, nie oszczędzając nawet niewiast i niemowląt. Na takie niesłychane okrucieństwo oczywiście trzeba było być „więcej niż pierwszym z szatanów“; przypisano je więc — Bogu.

I o to jedynie nam tu chodzi. Nie zatruwa sumienia człowieka największa nawet zbrodnia, popełniona przez jego przodka lub przez niego samego, póki on sam jest w stanie tę zbrodnię potępić. Tu jednak już i tej możliwości nie było: zbrodnia przedstawia się jako popełniona z rozkazu samego Jehowy. I przez to samo Izraelowi i wszystkim jego potomkom, we krwi i w duchu, było przykazane bronić tej zbrodni, nazywać białem czarne i dobrem złe. To było właśnie zatruciem sumienia. Przykazanie — po części przynajmniej — zostało spełnione. Dr J. Bloch zgadza się, że „prawo

Mojżeszowe przeciwko narodom chanaanejskim nacechowane jest okrutną surowością“. Ale, ciągnie on dalej, „cel prawodawcy zrobienia z niewolników egipskich, zdeprawowanych moralnie, umysłowo i fizycznie przez upokarzającą pańszczyznę całych stuleci, — zrobienia z nich narodu, posiadającego nietylko własne państwo, ale także czystą świadomość o Bogu (?), wzniosłą życiową moralność (??), idealne instytucje społeczne (???), to olbrzymie przedsięwzięcie wymagało bohaterskich środków (*heroische Mittel*)“. Jakto? Mordowanie niemowląt ma być szczeblem do wzniosłej moralności? Niestety, ta bluźniercza metoda apologetyki przedostała się nawet do chrześcijańskich biblistów. Mam tu na myśli jeden z tych „bohaterskich środków“, mianowicie rozkaz „Pana zastępów“ dany Saulowi (I Reg. XV 2): „Obliczyłem, cokolwiek uczynił Amalek Izraelowi, jak mu się zastawiał na drodze, gdy wychodził z Egiptu (to było, mówiąc nawiasem, przed trzema stuleciami). Przetoż teraz (po trzech stuleciach) idź a pobij Amaleka, a zburz wszystko jego; wybij od męża aż do niewiasty, i dziecię, i ssącego, wołu i owcę, wielbłąda i osła“. Do tej szkarady komentator katolicki dołącza następujący przypis: „Śmierć dla tych dziełek była z jednej strony karą za grzech, w którym się poczęły, z drugiej zaś dobrodziejstwem. Dorósłszy bowiem, wstępowałyby w ślady rodziców i zgotowałyby sobie nieszczęśliwą wieczność; umierając zaś wcześniej, ochroniły się od potępienia“. To są tylko słowa: ale one pociągnęły za sobą i czyny. Dowodem tego są okrucieństwa „nowego Izraela“, zwolenników Cromwella, przeciwko ich wrogom, których oni właśnie dlatego nazywali „Ama-

lekitami, Chanaanejczykami i t. d.“; dowodem długie cierpienia „bałwochwalczej“ Irlandji; dowodem ohyda amerykańskiego niewolnictwa, którego podstawą religijną był wiersz *Gen. IX 25*: „przeklęty Chanaan, niewolnik niewolników będzie braci swej“. Ale to jeszcze nie wszystko; straszna ironja dziejów zawierała się w tem, że gdy chrześcijańskie społeczeństwo przywłaszczyło sobie nazwę nowego Izraela, to w roli Amalekitów, Chanaanitów i t. d. znaleźli się właśnie potomkowie Mojżesza, Jozuego i Samuela, i „bohaterskie środki“ były stosowane do nich; wtedy rozpoczęły się te oburzające czyny, które napełniają grubą książkę Dra Blocha. Do tego oburzenia jednak mamy prawo my, nie on: *patere legem quam ipse tulisti*.

A ty, duszo helleńska, co na to powiesz? — Chyba to, co już powiedział Eurypides [IT 383]:

Nie: tłum do mordu skłonny, złe swoje zwyczaje
I bóstwu przypisuje; a mnie się wydaje,
Że chyba żaden z niebian występny nie będzie.

14. Podkreślam raz jeszcze, że nie chodzi mi tu wcale o moralne potępienie tych i wielu innych okrucieństw, które plamą dzieje Izraela: nie miałoby to żadnego związku z treścią i celem tej książki, i oprócz tego już powiedziałem, że nie uznaję prawa żadnego narodu do rzucania z tego powodu w Izraela kamieniem. Chodzi o to, że te okrucieństwa przypisane są Bogu, że Bóg przez te bluźniercze świadectwa został strącony z tego tronu, z którego jedynie, jako najwyższy przedstawiciel idei dobra, miał prawo rządzić dążącym ku udoskonaleniu światem. I jeszcze bardziej

chodzi o to, że owe świadectwa są niezaprzeczalne. Tu się właśnie sprawdziła w całej pełni szkodliwość kanoniczności dla wyznawców Jehowy i zbawienność jej braku dla wyznawców Zeusa. Eurypides mógł pogardliwie usunąć naiwne, ale też i bluźniercze bajki o różnych wybrykach olimpijczyków, mówiąc otwarcie ze sceny teatru ateńskiego, że „w swoim kłamstwie mnogiem zmyślili to poeci“; nikt mu za to procesu nie wytoczył [RSG 99]. Judejczyk, przeciwnie, nie mógł uratować swego Boga, mówiąc, że owe ohydne rozkazy zmyślili prorocy, Mojżesz i Samuel — nie mógł nawet, jeżeli chciał uratować autorytet tych uwielbionych proroków, przypuścić, że zmyślili je autorzy ksiąg Tory i Królewskich, gdyż te księgi były uważane za nieomyłne. A stąd wynika, że u Hellenów pojęcie o bóstwie mogło się rozwijać bez przeszkód aż do wyżyn Platona, podczas gdy judaizm był nazawsze nieodwołalnie przykuty do poziomu swoich barbarzyńskich czasów.

Idźmy jednak dalej. Pan zastępów był według własnego wyznania bogiem zawistnym (str. 42) i według świadectwa jego proroków bogiem okrutnym. Nie znaczy to, że on zawsze i wszędzie był nielitościwym; owszem, Pismo daje nam piękne przykłady także i jego litości. Ale ogólnem wrażeniem zostało tamto: Bóg Izraela jest gniewny Bóg.

Gniewny Bóg... A przecie gniew jest namiętnością, a bóstwo, zdawałoby się, powinno być wolne od namiętności — przecie i dla człowieka postęp moralny zawiera się w stopniowym wyzwoleniu od nich. Wichry i grzmoty szaleją w chmurach nad naszymi głowami; ale kto bywał na szczytach wysokich gór, ten wie, że

nad temi chmurami świeci bezbrzeżny błękit niezmąconego nieba. Kto kazał Izraelowi szukać swego Boga w gniewnych chmurach Horebu, a nie wyżej, w cichej przestrzeni eteru?

Dusza jednak helleńska, dzięki swoim wielkim prorokom, z Platonem na czele, dosięgła owych szczytów; dla niej przeto, póki ona była samą sobą, gniewny Bóg Izraela był nie do przyjęcia. Upokorzyła się dopiero z czasem; Laktancjusz, przymusowy obrońca Tory, z wielkim trudem musiał jej udowodnić w swoim traktacie *de ira Dei* słuszność biblijnego ujęcia wyższego bóstwa. Ale upokorzyła się tylko pozornie i powierzchownie, w sercu zaś nosiła poczucie innego Boga i chętnie przelała je w tego, co umarł za nią na Golgocie.

Ale dajmy na to: Bóg jest gniewny. Czy jest on przynajmniej stały? Wogóle tak, bez wątpienia. On nagradza tego, kogo obiecał nagrodzić, i jeszcze niezawodniej karze tego, którego obiecał ukarać; to też mówi on o sobie przez usta Balaama (*Num. XXIII 19*): „Nie jest Bóg, jako syn człowieczy, żeby się odmieniał: rzekł tedy, a nie uczyni?” Ale Pismo wymaga wiary nie tylko wogóle, ale też i we wszystkich szczegółach; a skoro tak, to pewne jego świadectwa o Bogu nie mogły nie zgorszyć wierzących i bogobojnych słuchaczy. Pod tym względem słynnem było w sporach teologicznych miejsce z Genezy (VI 6): „Żał mu było, że uczynił człowieka na ziemi, i ruszony serdeczną boleścią wewnątrz rzekł: Wygładzę człowieka, którego stworzył, z obliczności ziemie... bo mi żal, że go uczynił“. A więc Bóg jest zmienny? Autor owych słów to oczywiście przypuszcza; ale takie uczłowiecze-

nie (antropopatyzm), naturalne dla czasów naiwnych, już nie licowało z bardziej dojrzałym pojęciem o bóstwie, zwłaszcza po zetknięciu się judaizmu z helenizmem. Należało z pomocą zręcznej interpretacji pogodzić to miejsce i inne podobne z owym dojrzałym pojęciem, zaczerpniętym z greckiej filozofji; dokonał tego wódz zhellenizowanego judaizmu, Filon, w swoim traktacie „że Bóg jest niezmienny“. To przekonanie, zaczerpnięte z greckiej filozofji, znalazło swój wyraz w jego hymnie na cześć Boga (*Cherub*. 86): „Bóg jeden prawdziwie świętuje, on jeden jest radosny, jeden się cieszy, jeden jest szczęśliwy, jemu jednemu był dany pokój bez walki. Nie zna on ni smutku ni strachu, wolny jest od wszelkiego zła, czynny bez przerwy, bez bólu, bez znużenia, pełny niezmaconej radości. Jego przyrodą jest szczyt doskonałości“. Jest to, jednym słowem, Zeus Kleantesa [RH § 40]; ale z Bogiem Noego, Mojżesza i Samuela ten pan beznamiętny niepokalanego eteru ma już bardzo mało wspólnego.

Idźmy jeszcze dalej. Pojęcie o objawieniu się bóstwa w dobrem ma za swoją podstawę utożsamienie bóstwa z ideą dobra; otóż wiadomo, że u Hellenów to utożsamienie było skutkiem rozwoju, którego szczytem była dopiero filozofja religijna Platona. Bogowie Homera są jeszcze bardzo dalecy od tego utożsamienia: to też nie obowiązują oni Hellenów bardziej dojrzałych epok, ponieważ poematy Homera, jak wiele razy powiedziano, nie były księgą kanoniczną. Otóż ciekawym szczeblem w owym rozwoju było wyobrażenie Greków o „sprawiedliwej obłudzie“ (*dikaia apatē*) bóstwa. Tak w IV p. Iljady (w. 93) Pallada —

coprawda, w postaci człowieka — kusi Pandara, radząc mu podczas rozejmu zabić zdradzieckim strzałem Menelaję — i „przekonała jego nierozsądnego“. Pandar rani Menelaję, wojna znowu się rozpoczyna; wtenczas ta sama Pallada, stojąc niewidomie na rydwanie swego ulubionego Dyomedesa, kieruje jego włócznią tak, aby ona, odsiekłszy zdrajcy jego krzywoprzysięski język, jego samego zabiła (V 292). — Jeszcze wyraźniejszym jest drugi przykład, przytoczony przez Herodota (I 157 nast). Paktyes, co był powstał przeciwko Cyrusowi, znalazł schronisko w greckiem mieście Kymie. Pełnomocnik Cyrusa Mazares wymaga od Kymejczyków, aby wydali Paktyesa. Kymejczycy zakłopotani zwracają się do wyroczni Apollina w Branchidach z pytaniem, co mają robić. Wyrocznia odpowiada: „wydać“. Zdziwiła ta odpowiedź zacnego Kymejczyka Arystodyka; z gronem innych posłów udał się on powtórnie do Branchidów i powtórnie otrzymał tę samą odpowiedź: „wydać“. Wtenczas Arystodyk zaczął niszczyć gniazda ptasie, które były w świątyni. Tu z głębi przybytku zabrzmiał głos: „bezbożny człowiecze, odważyłeś się krzywdzić moich błagalników?“ Arystodyk zapytał: „Jakto, boże? sam się wstawiasz za swymi błagalnikami, a Kymejczykom rozkazujesz swego błagalnika wydać?“ „Owszem“, odpowiada głos, „rozkazuję, abyście za swoją bezbożność jaknajrychlej zginęli i więcej nie pytali bogów, czy można wydawać błagalników“. — O powszechności tego poglądu świadczy także jedna z najpopularniejszych komedji Arystofanesa, „Chmury“. Chór tej komedji — czyli raczej tragikomedji — uosobione Chmury (a więc istoty boskie, swego rodzaju nimfy niebie-

skie), dowiedziawszy się, że bohater zamierza za pomocą sofistyki oszukać swoich wierzycieli, a próbuje jego plan i daje mu radę, jak go ma skutecznie; a kiedy go, jako skutek tego planu, spotyka klęska domowa i on się żali: „Czemuście mię nie uprzedziły, lecz odwrotnie, łudziłyście nadzieją starego chłopca?” — odpowiada mu: „my tak postępujemy zawsze, kiedy widzimy w człowieku popęd ku złemu, aby spełniła się nad nim kara i nauczyła go bogobojności“. — Proszę zauważyć: bogobojności. Mamy tu prąd sprzeczny z tym, który zainicjował przytoczony w początku poprzedniego § ustęp z Odysei; jak tamten — łaskawe ostrzeżenie grzesznika przez bogów — prowadził do miłości boskiej, tak ten tutaj ma w swojej podstawie strach przed bogiem.

Zasada moralno-religijna jest tu oczywiście następująca. Człowiekowi jest dane — w myśl dojrzałej religii możemy dodać: od boga — poczucie moralności czyli sumienie; wskutek tego jest on sam przez się zdolny, niezależnie od boga, odróżniać dobro od zła. A więc powinien mieć w sobie siłę oporu wobec pokus, chociażby nawet od boga idących: ustępując im, staje się grzesznikiem i za ten swój grzech cierpi sprawiedliwą karę.

Religja Izraela — jak jeszcze zobaczymy (§ 20) — była religią strachu: to też mamy i tu takie same przedstawienie o „sprawiedliwej obłudzie“. Przez usta Ezechiela Bóg zabrania prorokom zwracać się do niego w imieniu bałwochwalców. Bałwochwalca „jeśli... przyjdzie do proroka, aby mię przezeń zapytał: Ja Pan odpowiem mu przez mię, i położę oblicze moje na człowieka onego, i dam go na przykład i na przypowieść,

i wygubię go z pośrodku ludu mego, a wiedzieć będziecie, że ja Pan. I prorok gdyby zbłądził, a powiedział słowo: ja Pan zwiódłem proroka onego, i wyciągnę rękę moją nań i wygładzę go z pośrodku ludu mego izraelskiego“.

Na tle tego wyobrażenia o sprawiedliwej obłudzie bóstwa staje się zrozumiałem także i pewne inne zachowanie się Jehowy, które bodaj, że najwięcej gorszy młodych czytelników Pisma i przyczynia się do zatrucia ich sumienia — nie tyle może samo przez się, ile dzięki nieudolnym tłumaczeniom, z obowiązku danym przez apologetów. Mam tu na myśli takie miejsca, jak *Ex. IV 21* „I rzekł Pan wracającemu się do Egiptu (Mojżeszowi): Patrz, abyś wszystkie dziwy, którem położył w ręce twej, uczynił przed Pharaonem: ja zatwardzę serce jego, i nie puści ludu“ — co się powtarza kilkakrotnie w opisie Wyjścia.

Implicite mamy to samo w historii Roboama, który nie posłuchał pożytecznej rady starców, a postąpił według zgubnej rady swych rówieśników (*III Reg. XII 15*): „I nie pozwolił król ludowi, bo się był Pan odwrócił od niego, aby wzbudził słowo swe, które był rzekł... do Jeroboama“; to też Józef, opowiadając o tem (*A. VIII 216*), wprost używa owych słów: Bóg sprawia, że Roboam gardzi pożyteczną radą. Roboam ma być ukarany za grzechy swego ojca Salomona — jest to zupełnie w duchu tego filonomizmu, którego świadomość była starożytnemu Izraelowi wspólną ze starożytną Grecją [RSG87] i o której tutaj jeszcze będzie mowa (§26). A więc wolna wola Roboama z góry jest skrepowana przez to przeznaczenie. To przeznaczenie jednak stanowi

zasadniczą różnicę między czynem Faraona a czynem Roboama. Tam żadne przeznaczenie nie zabraniało Faraonowi wypuścić lud; owszem, przeznaczone było, aby go wypuścił. Jego upór więc przyczynia się tylko do jego własnej zguby: „zatwardzając jego serce“ w tym uporze, Jehowa przyspiesza tę zgubę w myśl greckiego przysłowia: „kiedy człowiek sam się stara (roz. o swoją zgubę), to i bóg mu dopomaga (Aesch. *Pers.* 742). W postępowaniu zaś Roboama mamy wyraźny konflikt między przeznaczeniem a swobodą woli. Starcy radzili mu: „jeśli... będziesz do nich mówił łagodne słowa, będąc sługami po wszystkie dni“ — a skoro tak, to groźba Jehowy, wyzwana grzechami jego ojca, zostanie niespełniona. Tego oczywiście być nie mogło: Roboam więc pogardził radą starców.

Jest to ciężka, ponura nauka. Platon znalazł z niej wyście w swoim zasadniczym dogmacie, że bóg jest przyczyną tylko dobra. „Nie godzi się“, mówi (*Resp.* II 380 a), „żeby młodzi słuchali słów Eschyla, twierdzącego, że «oto bóg wszczepia śmiertelnikom winę, kiedy pragnie doprowadzić ich dom do zupełnej zguby». Nie, poeci: jeżeli który z was raz jeszcze będzie tworzył poemat, z którego pochodzą te wiersze, a więc o nieszczęściach Nioby, albo Pelopidów, albo Troi, albo coś podobnego, powinien udowodnić, albo że nie bóg był sprawcą, albo, jeżeli koniecznie bóg, że jego postępowanie było sprawiedliwe i dobre, i że dla tamtych jego kara była zbawienna“. Judaizm też ostatecznie uwolnił się od tej zmory Boga-winowajcy grzechu; ale uwolnił się przez inną zmorę — zmorę etycznego dualizmu.

15. Dualizm, jak już wiemy, był podstawą także i greckiej religii [RSG 23]; był to dualizm Zeusa i Ziemi, który w przemienieniu filozoficznym zrodził długotrwały i owocny dualizm boga (czyli ducha) i materji. W mitologii religijnej ów dualizm przybrał formę walki Zeusa z Ziemią, która wysyła przeciw niemu swe siły w różnych postaciach — czy to Tytanów, czy to Gigantów (olbrzymów), czy to na koniec potwornego smoka Tyfona. Pierwsi nie mają jeszcze określonego kształtu; wtórzy przybliżają się już wyraźnie do postaci smoczej, w której żyją do dziś dnia w wyobraźni Greków (olbrzym klechd ludowych nazywa się u nich *drakos*); najbardziej zaś przybrał tę postać trzeci z wymienionych przeciwników Zeusa, „stogłowy“ Tyfon. W rozszczeniu mitu kosmogonicznego mamy tego samego smoka i w Pitonie, który grozi mającemu się urodzić Apollinowi i potem jest zabity przezeń (Tytyos homerycki, „syn wielosławnnej Ziemi“, krzywdziciel Latony, jest jego skojarzeniem z Tytanami), i w „smoku Aresowym“, którego zabija Kadmos, i w wielu innych potworach, których związek z matką Ziemią jest często oczywisty. Etycznego pierwiastku tu jednak niema nigdzie, jak go niema i w tym niszczycielskim wichrze, który u Greków też nazywa się Tyfonem.

Jeden krok — ale tylko jeden — zrobiła ku dualizmowi etycznemu religja orficka [RSG 93]. Tytani prześladowają Dyoniza-Zagreusa — z tej samej przyczyny, z jakiej Piton-Tyfon prześladowuje Apollina. Oni go rozszarpali, pochłonęli; ale oni są także prarodzicielami rodu człowieczego. Stąd więc w każdym człowieku żyją i działają dwa pierwiastki; pierwszy, tytaniczny, po-

ciąga nas ku temu, co jest ziemskie i poziome; drugi, dyonizyjski, ku temu, co jest niebiańskie i wzniosłe. Nawiązując znowu do tego orfickiego wyobrażenia i kojarząc z nim wyobrażenie wierzeń ludowych, przypuszcza Platon (*Phaed.* 81 c), że dusza, przesiąknięta cielesnością i obciążona nią, niechętnie opuszcza ziemię, ale wciąż się włóczy koło pomników i mogił, „gdzie też i były widziane takie postaci dusz podobne do cieniów“. A więc jest pewne pokrewieństwo między ziemią — i tem, co jest złem? To nie jest wyraźnie powiedziane; ale w każdym razie — tem, co nie jest dobre; i ciągnie nas doń ziemski pierwiastek naszej duszy. To więc jest ten pierwszy krok.

Drugim krokiem byłoby wyraźne utożsamienie ziemskiego ze złem; ale do tego nie dopuściło rdzenne wyobrażenie Hellena o Ziemi, jak o matce; czy matka może być złem? Jeszcze dalszym krokiem byłoby uosobienie tego wabiącego ku złemu pierwiastku, a więc utworzenie postaci szatana; i ostatecznym krokiem — przeciwstawienie tego szatana bóstwu, jako istoty równej mocy. To dopiero byłoby zupełnym dualizmem w stylu mazdaizmu i manicheizmu.

Ta droga więc była zakazana; spóbowano innych, ale żadna nie doprowadziła do celu. Homer stworzył uosobioną Atę, wygnaną z niebios i błędzącą wśród ludzi; ale ta kusząca Ate niema w sobie nic strasznego, będąc tylko, jak to udowodniłem w innem miejscu, źródłem omyłki w rachubie. Poważniejsza była postać tragicznego Alastora, demona zguby, wprowadzonego do domu przez grzech prarodziciela i dążącego do zagłady tego splamionego domu — tembardziej, że

ten Alastor, kusząc człowieka, może nawet przemawiać do niego głosem boga. Jeszcze poważniejszą — postać Erynji, pierwotnie rozgniewanej i mściwej duszy zabitego człowieka. Ale działalność obu była ograniczona, i co do Erynji, to ona częściej przedstawiała się nam, jako uosobienie groźnego aspektu sprawiedliwości. Nakoniec i filozofja w osobie starego Platona doszła w ciągu swej spekulacji do idei złoczynnej potęgi metafizycznej — mam tu oczywiście na względzie słynne miejsce z Praw (X 896 c). Doszła i, struchlała, stanęła u brzegu.

Jeszcze mniej mogło doprowadzić do skutku eschatologiczne wyobrażenie o Hadesie: „niewidomy“ bóg podziemnego mroku był przecie rodzonym bratem olimpijskiego Zeusa. Nawet kiedy wskutek etyzacji greckiej eschatologii w religjach misterjów powstała idea kar, wiecznych i doczesnych, w ciemnym państwie Hadesa, ten ostatni pozostał sprawiedliwym rządcą swej bezradosnej krainy. Coprawda katusze potępionych wymagają katów; to też Platon w swoim apokaliptycznym „widzeniu Era“ (*Resp.* X 615 e) mówi o „mężach dzikich i niby z ognia utworzonych“, paściących się nad swemi ofiarami. Ale to są istoty podrzędne bez własnej mocy, ich panem jest widocznie sprawiedliwy król zaświata, nie zaś żaden szatan.

Natomiast mamy rozwinięty i zupełny dualizm w judaizmie — coprawda nie tyle w kanonicznych, ile w apokryficznych dziełach tej epoki. Najwyraźniejsze świadectwo znajdujemy w „Testamentach patrjarchów“, które w swej pierwotnej, judejskiej formie musiały powstać conajpóźniej koło Narodzenia J. Chr. „Są dwa

duchy“ mówi tu Juda do swych dzieci (XX), „które się starają o człowieka; są to duch prawdy i duch błędu. Między nimi stoi rozum człowieczy, niepewny, dokąd się ma zwrócić. I zasady prawdy, i zaśady błędu zapisane są na piersi człowieka, i Pan je zna. I nigdy czyny człowieka nie mogą być skryte, ponieważ są one zapisane przez Pana na piersi człowieka. Duch prawdy świadczy o wszystkich i oskarża wszystkie, i u grzesznika płonie serce, i on nie może wznieść swego oblicza do Sędziego“.

Słusznie widzi Edw. Meyer w tych słowach „program i kwintesencję dalszego rozwoju“; warto było jednak dodać, że przypowieść Judy sama przez się jest czysto helleńska, poczerpnięta może nie tyle z Platona (*Gorg.* 524), ile z ludowego źródła tego platonicznego „mitu“ — to też ujęcie duszy człowieka jest czysto intelektualistyczne. Ale postęp zawiera się w tem, że dobre i złe czyny człowieka są przypisane nie jego własnej woli, lecz wpływowi dwóch przeciwnych sobie duchów; tu więc mamy wyraźny etyczny dualizm. Nie jest on całkowicie obcy umysłowości greckiej; mamy przecie przypowieść Prodyka o Heraklesie na rozdrożu między Cnotą a Rozkoszą; ale nigdy nie był on przedmiotem prawdziwej wiary.

Skąd powstał ten dualizm w umysłowości judejskiej?

Nie sądzę, aby samotny „czart imieniem Asmodeusz“ w Ekbatanie (*Tob.* III 8) wystarczył dla umotywowania hipotezy, że pochodzi on z religii Zoroastra; nie wątpię, że Asmodeusz jest identyczny z demonem gniewu Aeszmadaewa u Persów, ale sama lokalizacja

jego w perskiej Ekbatanie wyodrębnia go od świata judejskiego. Zresztą ta kwestja nic nas tu nie obchodzi. W każdym razie, odkąd postać przeciwnika Jehowy zjawiła się w myśli religijnej Judejczyków, zaczęło się stosowne naginanie do niego pokrewnych, po części zagadkowych postaci czy to w księgach kanonu, czy to w wierze ludowej. Nadawali się do tego przede wszystkim ci „synowie Boży“ Genezy (VI 2), co pojęli piękne „córkę ludzką“ i z niemi porodzili olbrzymów, którzy to olbrzymowie, napełniwszy złością ziemię, spowodowali potop. Stąd autor objawienia Henocha (II w. prz. Chr.) wysnuwa legendę o powstaniu aniołów i ich potępieniu (VI—XI): to oni stworzyli całą złość na ziemi, szczególnie gusła, astrologię, no i zarazem całą pogańską naukę. Ich zaś potomkowie dotychczas błędzą wśród ludzi; są to demony czyli czarci, tworzący choroby i grzechy i przede wszystkim grzech bałwochwalstwa.

Jeżeli owi olbrzymowie Genezy wyraźnie odpowiadali greckim Gigantom, to ich przodkowie, „synowie Boży“, byli równoległymi Tytanom; miała więc według Henocha i judejska religja swoją „tytanomachię“. Nie mówię tutaj o wpływach i pochodzeniu, tylko o podobieństwie i pokrewieństwie. Monarchiczna tendencja tej religji prowadziła do tego, że te zastępy przeciwników Jehowy też otrzymały swego wodza. Został nim Azazel lub Szemjaza (Hen., niewiadomego pochodzenia), później, w księdze Jubileuszów, Mastema (prawdopodobnie uosobienie „obłądu“), albo też Szatan (*diabolos*, oskarżyciel), Belial, Belzebub. Przy utworzeniu Adama Bóg przez archanioła Michała kazał aniołom

uwielbić „podobieństwo Boże“. Szatan z dumy odmówił posłuszeństwa i był zato strącony z niebios; pełen zazdrości skusił on Adama (*Vita Ad.* 12). W taki sposób Szatan-kusiciel był utożsamiony z owym wężem Genezy, który był „chytrowszy nad wszystkie inne zwierzęta ziemne“ (III 1); zresztą, już księga Mądrości (II 24) przypuszcza, że był on użyty przez czarta na uwiedzenie niewiasty. A więc grzech pierworodny powstał z siły djabelskiej; był to początek wzniosłej koncepcji, którą uzupełniło chrześcijaństwo, ześrodkowując mistyczne dzieje ludzkości, jej odwrotu od Twórcy i powrotu doń, w osobach Adama i Chrystusa, Ewy i Marii.

Wskutek swego stopniowego rozwoju figura szatana nie była ściśle określona; dotyczy to przedewszystkiem jej stosunku do Twórcy. Czasami jest to posłuszny rozkazom Jehowy duch oskarżyciel i dręczyciel (por. ks. Joba); czasami jego przeciwnik, który będzie przez niego uśmierzony „w on dzień“. Tak jest, „w on dzień nawiedzi Pan mieczem swoim twardym i wielkim a mocnym Lewiathana węża zaworę, i Lewiathana (?) węża pokrzywionego, i wieloryba (ściślej: smoka), który jest w morzu“ — mówi Izajasz (XXVII 1). Niech to będzie allegorią względem wrogich narodów, co gnębiły Izraela; w każdym razie postać smoka Lewiathana była zapożyczona z wierzeń ludowych. Oto więc mamy poniekąd i paralelę do Tyfona-Pitona mitologii hellenickiej. Poniekąd; nigdy bowiem wyobrażenia Hellenów nie doszła do takiego absurdu, aby przeznaczyć konserwy z wędzonego mięsa owego Tyfona na przysmak dla błogosławionych, jak to w ślad za Henochem opi-

sywała wykolejona fantazja talmudystów względem owego Lewiathana.

W „on dzień“; dziś bowiem szatan jest „panem tego świata“. Panuje on nad nim przez zastępy swych demonów-kusicieli, jakoteż i demonów-sprawców chorób. W te demony przeistoczyły się także i bóstwa przyrody; dlatego też mieszkają one przeważnie w miejscach dzikich i pustych, t. j. tam, gdzie Hellen najwyraźniej odczuwał obecność swego dobroczynnego bóstwa [RSG 15] — dla Judejczyka Ziemia nigdy „matką“ nie była. Nie jest to jeszcze wyraźny dualizm na kształt perskiego: szatan w sile nie dorównywał Bogu i panował li o tyle, o ile na to zezwalał rozgniewany na ród człowieczy Bóg. Panował jednak; w tem właśnie zawierała się zhora, której prawie jeszcze nie znał Izrael, i która stała się coraz cięższą za czasów judaizmu.

16. „Jesteś całkiem stworzonym dla prawdy odrostkiem Zeusa“ mówi jeden z bohaterów Teokryta do drugiego (VII 44), świadcząc właśnie żartobliwą formą swych słów o ścisłym za owych czasów pokrewieństwie pojęć „Zeus“ i „prawda“. „Głowa Zeusa nie skinie ku kłamstwu“, powiada Kallimach (*Hymn. V 135*), „a więc prawdę mówi i córa Zeusa“ — owa Pallada, co według przypowieści mitycznej powstała z jego głowy. Nie zawsze ona ją mówi u Homera; ale dzięki bogom, opowiadania Homera, nie mając znaczenia kanonu, nie krępowały rozwoju religji greckiej. A wynikiem tego rozwoju było właśnie to, że za czasów Kallimacha i Teokryta, t. j. hellenistycznych, pojęcia „bóg“ i „prawda“ zupełnie się zbliżyły jedno do drugiego.

Bóg objawia się w prawdzie; bóg jest prawdą i w prawdzie jest bóg. Już widzieliśmy, jak ten dogmat, połączony z drugim dogmatem o miłości Boga dla rodu człowieczego, wzmocnił ową instytucję, która jest niezbędną częścią religii helleńskiej, t. j. mantykę w jej dwóch rodzajach, mantyce mistycznej, czyli wieszczeniu, i mantyce sztucznej, czyli wrózeniu [RSG 115].

„Bóg jest prawdą“ — to wyznawali również i Izraelici. „Nie jest Bóg jako człowiek, aby kłamał“, mówi on sam o sobie przez usta Balaama (*Num.* XXIII 19). I jego miłość... jeżeli nie dla całego rodu człowieczego, to przynajmniej dla ludu wybranego była również niezaprzeczalna. Nie dziw więc, że i u Izraelitów mamy mantykę, a więc i proroków. Tam nimi byli Tyrezjasz, Amfiaraos, Melampus, Orfeusz, Kalchas, a za czasów historycznych Hezjod, Epimenides, Pitagoras, Empedokles; tu mamy Mojżesza, Samuela, Natana, Eljasza, a pozatem Izajasza, Jeremjasza, Ezechjela i innych.

I innych — tak, bardzo wielu innych. I wśród nich takich, którzy przez swych współzawodników byli nazywani fałszywymi prorokami. I powstało pytanie dręczące, zmorowe: jak odróżnić prawdziwego proroka od fałszywego?

Oczywiście, skoro Bóg się objawia w prawdzie, to niezawodną próbą prawdziwości proroka będzie prawdziwość jego proroctwa. Uznawała to także i Grecja. Herodot opowiada nam ładną historyjkę o tem, jak Krezus lidyjski urządził dla greckich wyroczni coś w rodzaju egzaminu. Posłał on do każdej z nich swego sługę z poleceniem, aby wszyscy ci wysłańcy w setny dzień po odjeździe z Sard postawili wszędzie jedno i to

samo pytanie, mianowicie: „co teraz robi król lidyjski Krezus?” — i aby przynieśli mu zapisaną odpowiedź. Co odpowiedziały inne wyrocznie, o tem świadectwo się nie zachowało; kiedy zaś Lidyjczycy weszli do przybytku delfickiego i postavili nakazane pytanie, Pytja w heksametrach odpowiedziała im co następuje;

Są mi wiadome i piasków rozmiary i morza bezdenność,
Znane i głuchych umysły i niemych słowa tajemne.
Żółwia o twardej skorupie przed chwilą mię woń uderzyła,
Co się gotuje we spiżu zarazem z mięsem baraniem,
Leżąc na łożu spiżowem i koldrą spiżową pokryty.

...Skoro tę odpowiedź usłyszał Krezus, natychmiast z modlitwą zwrócił się do boga; przekonał się bowiem, że wyrocznia delficka jedyna jest, ponieważ domyśliła się, co on rzeczywiście zrobił. A zrobił co następuje: chcąc zmyślić rzecz zupełnie niemożliwą do odgadnięcia, narąbał razem mięsa żółwiego i baraniego i sam zaczął je gotować w kotle miedzianym, pokrywszy go miedzianem wieczkiem (I 47).

Jest to oczywiście bardzo naiwna legenda, a jednak wyraża ona zdrową myśl: bóg się objawia w prawdzie, prorok o tyle jest jego prorokiem, o ile wie i głosi prawdę. To też chybione proroctwo jest zaprzeczeniem daru proroczego jego autora. Z Pytją delficką nie zdarzyło się to nigdy, i wiemy dlaczego [RSG 119]: „Bóg delficki“, mówi Heraklit „ani nie objawia, ani nie ukrywa, lecz daje do zrozumienia“; jeżeli wyrocznia się nie sprawdziła, to znaczy, że ludzie źle ją zrozumieli. Nie tak ostrożni byli prorocy zwykłego typu; to też chybione przepowiednie bywały u nich dość częstym zjawiskiem, i taki Aleksander za

czasów cesarza Marka Aurelego, aby nie narazić swej reputacji, — wydając *post factum* swoje przepowiednie, zmieniał w nich to, co się nie sprawdziło; tak przynajmniej twierdzi biograf i wróg zaciekły „fałszywego proroka“, Lucjan.

Nam tu oczywiście chodzi nie o wiarogodność greckich proroków, lecz o samo przekonanie, że prorok jest o tyle prorokiem, o ile w imieniu swego boga mówi prawdę. Otóż to samo przekonanie mamy i w religii Izraela. „Ten znak będziesz miał“, mówi Jehowa do swego narodu (*Dt.* VIII 22): „co w imię Pańskie prorok przepowie, a nie stanie się, tego Pan nie mówił, ale z dumy umysłu swego prorok wymyślił; i przetoż bać się go nie będziesz“. Nie podzielam zdania tych, co widzą w tem określeniu błędne koło; przecie, mówią oni, król, uzależniający swoją wyprawę od przepowiedni, że będzie miał powodzenie, powinien mieć z góry rękojmię jej wiarogodności, a nie czekać, aż się ta przepowiednia sprawdzi. Owszem, posiada on ją w fakcie, że sprawdziło się tyle poprzednich przepowiedni tego samego proroka, co razem wzięte utworzyło jego sławę jako proroka prawdziwego i wiarogodnego.

Nie: tragedji prorocstwa należy szukać gdzieindziej. Jeżeli zapytać samego proroka, w czym się dla niego zawiera rękojmia prawdziwości jego proroczego daru, odpowie bez wątpienia: w wewnętrznym poczuciu mego powołania. Przecie Izajasz własnymi oczyma widział „Pana siedzącego na stolicy wysokiej i wyniosłej“ (*Is.* VI 1); Jeremjasz sam poczuł, jak „wyciągnął Pan rękę swą i dotknął się ust moich, i rzekł Pan do mnie;

otom dał słowa moje w usta twoje“ (*Jer.* I 9); Ezechjel też widział nad rzeką Chobar „obłok wielki i ogień mierzajacy, a jasność około niego, a z pośrodku jego jako kształt mosiądzu“ (*Ez.* I 4). Tego było dosyć, powtarzam, dla wewnętrznego przekonania; ale na zewnątrz te widzenia oddziaływać nie mogły. Jak przekonać lud o prawdziwości swego powołania, a więc o wiarygodności tych zbawiennych rad, które prorok w imieniu Boga dawał jego narodowi? Nie było innego środka oprócz tego, który poleca Deuteronomjum: sprawdzenie się lub niesprawdzenie przepowiedni. Cóż więc było robić, jeżeli między ową wewnętrzną a tą zewnętrzną rękojmią powstawała sprzeczność — jeżeli nie sprawdzały się przepowiednie proroka, który przecie czuł się wewnętrznym powołanym przez swego Boga?

Otóż właśnie — odpowiadają nam — tego nie było i być nie mogło; Samuel, Eljasz, Izajasz i reszta, byli to prawdziwi prorocy, których przepowiednie, od Boga włożone w ich usta, sprawdziły się wszystkie.

Zobaczmy. Oczywiście o tak zwanych „przednich prorokach“, których autentyczne proroctwa się nie zachowały, tu mówić nie wypada — księgi bowiem historyczne uwzględniają tylko te przepowiednie, które się spełniły. Co do zachowanych, to Izajasza też możemy zostawić w pokoju. Żyjąc za królów judejskich od Jothama do Ezechjasza, przepowiedział on to, co miało się zdarzyć o 200 lat później — wyzwolenie Judy z niewoli babilońskiej, nazywając nawet imię zbawiciela: „który mówię Cyrusowi: jesteś pasterz mój i wszystką wolę moją wykonasz“ (XLIV 28) ...Proszę tu nie powoływać się na zdanie krytyków, przypię-

sujących przepowiednie o Cyrusie i wogóle średnią część księgi Izajaszowej anonimowi późniejszej epoki, t. zw. Deuteroizajaszowi; ta krytyka nie istniała za czasów judaizmu, dla niego Izajasz był tym, co w VIII wieku przepowiedział niewolę babilońską i wyzwolenie wraz z imieniem zbawiciela, a to był taki olbrzymi sukces, że wobec niego nie warto było spierać się o drobnostki. I nie był to przecie jego jedyny sukces: tak samo przepowiedział on klęskę Sennacheryba, który już uważał Jerozolimę za swoją zdobycz, i wyzwolenie od niego ludu judejskiego, — tak przynajmniej jest napisane w jego prorocztwie (XXXVII; por. IV Reg. XIX). Coprawda przepowiadając Egipcjanom i Etypijczykom „cud“ w ciągu trzech lat i ich wyprowadzenie do niewoli assyryjskiej (XX), powodzenia nie miał; ale ta przepowiednia nie była bardzo wyraźna. To też Izajasz był dla Izraela prorokiem nad proroki; ani sam o sobie nie wątpił, ani drugim powodu do wątpienia nie dawał. On „wołał, nie przestawał, jako trąba wynosił głos swój“ (LVII 1).

Prawdziwym bohaterem tragedji prorocstwa był natomiast Jeremjasz — ten, co mówił o sobie: „Biada mnie, matko moja, czemuś mnie urodziła, męża swaru po wszystkiej ziemi?“ (XV 10). Jego szczerość nie ulega najmniejszej wątpliwości — tem on się różni np. od Ezechjela; czuł się powołany, wierzył głęboko w poselstwo, które otrzymał od Boga do Izraela. Zgodnie z Deuteronomistą i on uznaje, że Bóg się w prawdzie objawia: „prorok... gdy się ziści słowo jego, poznany będzie za proroka, którego posłał Pan w prawdzie“ (XXVIII 9). Otóż prorokuje on w gniewie

o królu Joakimie, swoim przeciwniku: „przełoż to mówić Pan do Joakima, syna Jozjasza, króla judzkiego: nie będą go płakać: «biada, bracie!» i «biada, siostrze!», nie będą narzekać nad nim: «biada, panie», «biada, wielmożny!» Pogrzebem osłowym pogrzebion będzie, zgniły i wyrzucony za bramy Jerozolimy“ (XXII 18). Czy to się sprawdziło? Nie: „I zasnął Joakim z ojcy swemi (598 przed Chr.) a Joachin, syn jego, królował miasto jego“ (IV Reg. XXIV 5). Ten Joachin też nie znalazł łaski u proroka: „To mówi Pan: napisz męża tego jako nieplodnego“. Czy został Joachin nieplodnym? Nie: „Synowie Jechonjaszowi (jest to właśnie Joachin) byli Asir, Salathiel, Melchiram, Phadaja, Senneser i Jecemja, Sama i Nadabia (I Par. III 17); to chyba wystarczy. Natomiast Sedecjasz, drugi syn Jozjasza i główny winowajca zburzenia Jerozolimy, nie wiemy dlaczego był błogosławiony przez proroka: „Słuchaj słowa Pańskiego...: Nie umrzesz od miecza, ale w pokoju umrzesz i wedle spalenia ojców twoich pierwszych, którzy byli przed tobą, tak ciebie spalą, i «biada, panie!» będą płakać; bom ja rzekł słowo, mówi Pan“ (XXXIV 4). W rzeczywistości zaś w 586 r. „Pojąwszy króla (Sedecjasza), przywiedli do króla babilońskiego do Reblatha, który mówił z nim sąd. A syny Sedecjaszowe przed nim pobił i oczy jego wyłupił i związał go łańcuchami i przywiódł do Babilonu“ (IV Reg. XXV 6). Nie sprawdziła się też nadzieja Jeremjasza co do skruchy i powrotu wziętego do niewoli assyryjskiej Izraela: „Słyszac słyszałem Ephraima przenoszącego się: karałeś mię, a wyćwiczyłem się, jako cielec nieukrócony; nawróć mię, a nawrócę się, boś ty Pan Bóg mój...

Przetoż się poruszyły wnętrzności moje nad nim; litując zlituję się nad nim, mówi Pan“ (XXX 18). Izrael nie nawrócił się i nie powrócił, lecz pozostał w Asyrii i złął się z otaczającym pogańskim ludem. W przeciwieństwie do „proroków zbawienia“ Jeremjasz, natchniony przez Jehowę, prorokował Judzie zgubę od Assyryjczyków, od Scytów — nic się nie sprawdziło, król Jozjasz panował w pokoju i szczęściu. Prorokowie zbawienia triumfowali: „gdzież jest słowo Pańskie? Niech przyjdzie!“ (XVII 15). A więc on był złudzony przez Jehowę? był fałszywym prorokiem? To byłoby zaprzeczeniem całej istoty jego życia. Nie: „Niech się zawstydzą, którzy mię prześladują, a niech się ja nie wstydzę; niech się oni lękają, a ja niech się nie lękam; przywieź na nie dzień ucisku, a dwojakim skruszeniem skrusz je“ (18). To znaczy: niech ginie moja ojczyzna, byle się tylko spełniło proroctwo moje. Jehowa był jednak tym razem litościwszy od swego proroka: „Zwiodłeś mię, Panie, i jestem zwiedzion...; byłem naśmiewiskiem cały dzień, wszyscy się ze mnie natrząsają“. Oto jest prawdziwa tragedia prorocstwa.

Nie odczuwał jej podobno trzeci w gronie tych wielkich, Ezechjel. W 586 roku Nabuchodonozor, zburzywszy Jerozolimę, pociągnął przeciwko Tyrowi i zaczęło się oblężenie tej Wenecji świata starożytnego. Ezechjel, całkowicie oddany królowi babilońskiemu, w imieniu Jehowy prorokował zgubę uporczywemu miastu: „Bo to mówi Pan Bóg. Oto ja przywiodę na Tyr Nabuchodonozora... Spustoszą majątności twoje, rozchwyć kupiectwa twoje, i rozwalą mury twoje, a domy twe okazałe wywrócą, i kamienie twoje, i drzewo twoje,

i proch twój w pośrodek wody wrzucą; i postawią cię na najprzezroczystszą skałę; suszeniem niewodów będziesz, ani cię zbudują więcej, bom ja rzekł, mówi Pan Bóg" (XXVI 7—14). Groźba się jednak nie spełniła, bohaterskie miasto pod przewodnictwem dzielnego króla Ittobala oparło się przemocy wroga, i po trzynastoletnich daremnych trudach Nabuchodonozor odstąpił i zwrócił się ku Egiptowi. Ezechjel spokojnie przyjmuje do wiadomości tę zmianę w zamiarach Jehowy: „Stało się słowo Pańskie do mnie, mówiąc: Synu człowieczy, Nabuchodonozor, król Babiloński, zniewolił wojsko swe niewolą wielką przeciw Tyrowi: każda głowa obłysiała, z każdych plec włos spadł, a zapłaty mu nie dano, ani wojsku jego z Tyru za służbę, którą mi (!) służył przeciwko niemu. Przeto to mówi Pan Bóg. Oto ja dam Nabuchodonozora króla Babilońskiego do ziemie Egipskiej; i weźmie mnóstwo jej, i złupi korzyści jej, i rozchwyci łupy jej, i będzie zapłata wojsku jego i robocie, którą służył przeciw jemu; dałem mu ziemię Egipską za to, że mi robił, mówi Pan Bóg" (XXIX 17). I znowu Jehowa zawiódł swego proroka: waleczny król egipski Aprjes ze swym mądrym hetmanem Amazysem udaremnił chciwe zamiary najeźdźcy babilońskiego, i ten żadnej „zapłaty“ nie otrzymał za „robotę“, którą służył Jehowie, ujarzmiając wolne narody.

Podkreślam, że wcale nie mam zamiaru ubliżać wielkości proroków Izraela, tego najbardziej żywotnego owocu jego religji; tę wielkość odczuwa bezpośrednio każdy, kto z nieuprzedzonym umysłem czyta ich wysoce poetyckie wieszczczenia, a może z większą nawet siłą odczuwa ją w ich późniejszych odbiciach — np.

w kazaniach naszego Skargi. Ci, co ulegali wpływowi tych potężnych wieszczów, mało troszczyli się o to, jaką śmiercią umarł Sedecjasz i jaki był wynik tyrskiej wyprawy Nabuchodonozora — a jeżeli się troszczyli, to była do ich usług harmonistyczna krytyka apologetów ze swemi wykrętnemi interpretacjami. Nam tu jednak chodziło nie o ogólną ocenę proroków, jako posłańców Jehowy, lecz wyłącznie o pytanie, czy w judaizmie rzeczywiście bóstwo objawia się w prawdzie. Odpowiedź otrzymaliśmy w teorii twierdzącą, lubo ze znacznemi zastrzeżeniami w praktyce.

Powiedziałem przed chwilą, że do usług strwożonych w swej wierze ludzi była harmonistyczna interpretacja. Zdaje się, że ta trwoga powstała jednocześnie z tą, która za czasów pierwszych następców Aleksandra Wielkiego porodziła księgę Joba. Skoro nie ulegało wątpliwości — żeby powrócić do przytoczonego przykładu — ani, że Jeremjasz przepowiedział królowi Joakimowi nędną śmierć i „osłowy pogrzeb“, ani że ów Joakim umarł w pokoju i otrzymał pogrzeb królewski, to należało przypuścić jedno z dwojga: albo że Jeremjasz był fałszywym prorokiem, albo że jego proroctwo odpowiadało ówczesnym zamiarom Jehowy, ten ostatni zaś zmienił je w następnych czasach. Nie dziw, że potomkowie, aby uratować prorocką cześć Jeremjasza i innych, chciwie uchwycili tę drugą możliwość: tak, prorocy zawsze mówią prawdę, ale Jehowa kiedy niekiedy zmienia swoje zamiary. Dlaczego zmienia? Może wobec skruchy tego, komu było przepowiedziane nieszczęście; a zresztą, czy on jest zobowiązany zdawać nam sprawę ze swych zamiarów i czynów?

Czy nie mógłby on na harde pytanie człowieka dać mu tę samą odpowiedź, którą dał Jobowi (XXXVIII 4): „gdzieś był, gdym zakładał podwaliny ziemi?”.

Otóż na tle tych wątpliwości i trwóg powstała jedna z najciekawszych i zarazem najszlachetniejszych ksiąg Starego Testamentu: księga *Jonasza*. Jonasz z rozkazu Jehowy począł wołać w Niniwie: „jeszcze 40 dni, a Niniwa będzie wywrócona“ (III 4). To usłyszawszy, Niniwici upokarzają się przed Bogiem; „i zlitował się Bóg nad złem, które był rzekł, że im miał uczynić, i nie uczynił“ (III 10). „I utrapiony jest Jonasz utrapieniem wielkiem i rozgniewał się“ (IV 1); „to widząc, zgotował Pan Bóg bluszcz, ...aby był cieniem nad głową jego... I nagotował Bóg robaka... i zaraził bluszcz, i usechł... I uderzyło słońce na głowę Jonaszową, i znój mu był... I rzekł: Lepiej mi umrzeć, niżli żyć... I rzekł Pan: Ty żałujesz bluszczu...; a ja bym nie miał przepuścić Niniwie, miastu wielkiemu, w którym jest więcej niż sto i dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie mogą odróżnić prawicy od lewicy (t. j. dzieci), i bydła wiele?“

Oczywiście tendencja „Jonasza“ zasługuje na naszą bezwzględną sympatię — tembardziej, że jego humanitaryzm połączony jest z pewnym uniwersalizmem — Niniwa przecie jest pogańskiem, nie izraelskiem miastem — i jego Bóg „łaskawy a miłościwy, cierpliwy i wielkiego miłosierdzia, a odpuszczający złość“ mało jest podobny do groźnego Pana Horebu. Ale pomimo to musimy postawić pytanie: jaka wobec owej zmienności zamiarów Jehowy jest wartość przytoczonego wyżej słowa z Deuteronomjum (XVIII 22): „co w imię Pańskie człowiek przepowie, a nie stanie się, tego Pan nie mówił,

ale z dumy umysłu swego prorok wymyślił?“ I na czem się opiera wiara Filona, a dziś Mich. Friedländera i jego współwyznawców, że ponieważ się sprawdziły przepowiednie proroków, dotyczące się bliskich czasów, to spełnią się także i dotyczące się czasów dalekich, a więc Mesjasza i t. d.? Otóż nie sprawdziły się mnogie przepowiednie wielkich proroków o królach judejskich i narodach pogańskich! — Jehowa bowiem zmienił swoje zamiary. — Dajmy na to; ale skoro tak, to czy może ktoś być pewny, że nie zmieni on i tych, co były obliczone na daleką przyszłość?

17. Dogmat jednak o objawieniu się bóstwa w prawdzie miał jeszcze drugą stronę: nie tylko w bogu jest prawda, ale i w prawdzie jest bóg. Promienna religja Apollina uświęciła i tę stronę dogmatu: jej to przecie prorokiem był Pitagoras, który po odkryciu teorematu geometrycznego, noszącego jego imię, przyniósł Apollinowi w ofierze hetakombę; i jej wyrocznią była wyrocznia delficka, która w swem „delijskiem zadaniu“ o podwojeniu sześcianu dała taki potężny pochop do rozbudowy stereometrii. Czy to ubóstwienie prawdy, prowadzące także i do ubóstwienia nauki, było cechą judejskiej umysłowości również?

Spytajmy Jeremjasza, tego, który tak żywo odczuwał tragedję objawienia się Boga w prawdzie; oto co o nim opowiada jego biograf Baruch: „Rzekł Sedecjasz do Jeremjasza: Żaden niech nie wie tych słów (m. i. o warunkach ocalenia Jerozolimy, co prawda niebezpiecznych dla króla), a nie umrzesz. Lecz jeśli usłyszysz książęta, żem mówił z tobą, a przyjdą do ciebie

i rzekąc: «Powiedz nam, coś mówił z królem, nie taj przed nami, a nie zabijemy cię, i co mówił król z tobą» — rzeczesz do nich: «Przełożyłem ja prośby moje przed królem, aby mię nie kazał odwieźć do domu Jonathana, i żebych tam nie umarł». Przyszły tedy wszystkie książęta do Jeremjasza i pytali go, i mówił im według wszystkich słów, które mu król rozkazał, i dali mu pokój... I stało się, że wzięto Jerozolimę“ (XXXVIII 24). Nie mogę tu nie wspomnieć równoległej sceny z „Fenicjanek“ Eurypidesa. Prorok Tyrezjasz rozmawia z królem tebańskim Kreontem; on zna środek zbawienia oblężonych Teb — co prawda, zgubny dla Kreonta. Ten mówi mu: „Milcz, nie mów obywatelom miasta tych słów“. — Tyrezjasz odpowiada: „Ty wymagasz odemnie krzywdy; nie będę milczał“ (926). Nieco dalej ten sam szlachetny mąż rozwódzi swe żale nad tem, co też możemy nazwać tragedją prorocztwa: „Jeżeli moje słowa są przykre dla tego, kto się mnie radzi, narażam się jemu; jeżeli zaś z litości powiem mu nieprawdę, będzie to krzywda względem bóstwa“ (955). Tak samo i Agamemnon w „Ifigenji Aulidzkiej“ nie uważa za możliwe, żeby strach przed śmiercią mógł powstrzymać Kalchasa od objawienia wojsku wieszczby, zbawiennej dla tego wojska, lubo zgubnej dla jego wodza: „to plemię“ mówi on z urazą, „zanadto jest przejęte czcią dla swej nauki“ (*philotimon* 520). — „To są przecie fantazje Eurypidesa“, odpowie czytelnik. — Nie o to chodzi. Decydującem jest, że Baruch oczywiście nic złego nie widział w tem, że jego wielki mistrz kłamstwem ocalił swe życie, podczas gdy według Eurypidesa nie tylko

kłamstwo, ale choćby nawet zatajenie prawdy pod groźbą śmierci byłoby niezgodne z wysokim zadaniem proroka.

„Wogóle“ mówi słusznie Hölscher, nawiązując do tego świadectwa o Jeremjaszu, „prawdomówność (*Wahrhaftigkeit*), jako cnota etycznego samostwierdzenia osobistości, nie znajduje się w literaturze wyznawców Jehowy przed czasami hellenistycznymi“, to znaczy, że jest ona także owocem hellenizacji judaizmu. Chciałbym, żeby zwolennicy teorii wpływów irańskich dobrze sobie uprzytomnili ten fakt. Przecie uwielbienie prawdy było głównym dogmatem religii Zoroastra: a jednak nie znajdujemy go w Palestynie, nim go jej nie objawił — Apollo.

Uwielbienie prawdy jako prawdy, bezinteresowne zaciekawienie się nią utworzyło w Helladzie naukę [RSG 123]. Świadczą o tem już zewnętrzne jej losy. Szkoła krotońska pitagorejczyków, w której terażniejsze Włochy uznają prarodzicielkę swoich uniwersytetów (podróżnik znajdzie ją odmalowaną na suficie auli uniwersytetu neapolitańskiego) — był to właśnie zakon religijny; Akademia Platona, Liceum Arystotelesa — to są *thiasoi*, stowarzyszenia na cześć bóstw; Muzeum Aleksandryjskie, ta główna pracownia całego hellenizmu, było właściwie, jak o tem świadczy jego nazwa, świątynią Muz, opiekunek wszelkiej pracy umysłowej [RSG 38], i rządził nim kapłan tych bogiń. Szczególnie to ostatnie musiało być na widowni za owych czasów; znajdowało się bowiem w Aleksandrii, w głównym ośrodku rozproszenia judejskiego, i kwitło najbujniej dzięki łasce oświeconych Ptolemeuszów, przede wszystkim w dziedzinie astronomii i geografii, mając

takich badaczy, jak Arystarch z Samos, ów Kopernik starożytności, jak Hipparch, jak Erastotenes. Oczywiście bardzo często wrogowie Judejczyków, — a właśnie w Aleksandrii było ich mnóstwo — zarzucali im, że oni nie zrobili ani jednego odkrycia na polu nauki, nie wydali ani jednego uczonego; świadczy o tem Józef. I co można było na to odpowiedzieć?

Z punktu widzenia prawdy — nic a nic; niestety, było tak rzeczywiście: dla nauki ani Izraelici, ani Judejczycy (nie mówię tu o Żydach) nic wcale nie uczynili. Z punktu zaś widzenia nie troszczącej się o prawdę polemiki, można było dać odpowiedź podwójną.

Po pierwsze — że słusznie nic nie uczynili, ponieważ nauka nic wcale nie jest warta. Tą drogą poszedł autor anonimowy, piszący pod imieniem (judejskiej) Sybili:

Znam ci na ziemi ja gród, jego przodkiem jest Ur Chaldejczyków;
Jego mieszkańcy zaś ci, co wśród ludzi są najsprawiedliwsi.
Zawsze o radę zbawienną, o czyny szlachetne im chodzi;
Wcale nie dbają o kręgi słoneczne, o drogi księżycy,
Ani o straszne czeluście, co w głębi podziemnej się kryją,
Ani o nurty zdradliwe rodzica wszech wód, Oceanu,
Ani co znaczy kichnięcie, lub ptaków loty podniebne;
Gwiazd nie ciekawi ich wiedza; to wszystko jest bowiem obłuda,
Nad czem ten lud nierozsądny w swej pracy codziennej się trudzi,
Ćwicząc swe siły duchowe w badaniach, nic zgoła nie wartych.
Nie: sprawiedliwość i cnota — to trudu ich przedmiot jedyny.

Innemi słowy: prawo Tory, w którym jest zawarta i sprawiedliwość i cnota.

Jeżeli takie było stanowisko judejskiej Sybili, przedstawicielki mniej więcej zhellenizowanego judaizmu w roz-

proszeniu, to można sobie wyobrazić, z jaką pogardą mieszkańcy samego grodu, pochodzącego od Uru chaldejskiego, t. j. właściwi Jerozolimici, zapatrywali się na badania naukowe Hellenów. No, pogarda była wzajemna, i nie ona rozstrzygała spór; rozstrzygało go mimowolne, tajemne, ale tembardziej wymowne wyznaczenie samych Judejczyków. Nie zupełnie słusznie mówiła o nich Sybilla, że wcale ich nie ciekawiły światła niebieskie i nurty Oceanu, ponieważ jedynym przedmiotem ich badań była sprawiedliwość i cnota. Jaka to była sprawiedliwość i cnota, o tem jeszcze będzie mowa (§ 36); ale że i tamte kwestje ich ciekawiły, o tem mamy ich własne świadectwa. To tylko jest prawdą, że odpowiedzi szukali oni nie mozolną drogą helleńskich badań. Niech sobie astronomowie aleksandryjscy wyjaśniają tajemnice gwiazdzistego nieba za pomocą astrolabji, sekstantów i zawikłanych rachunków trygonometrycznych; z rabbinów nikt zapewne nie marzył o założeniu w Jerozolimie obserwatorium. Można było wprawdzie obrać łatwiejszą drogę: prostego zużycowania tego, co było dobyte ciężką rzetelną pracą owych astronomów. A więc czytanie dzieł Eratostenesa i innych pogańskich książek? Nigdy w życiu. Bo i po co? Judejczyk miał daleko lepsze źródło wiedzy: apokalipsę. Otóż czytamy u Henocha (XXX), jak mu anioł pokazuje krańce ziemi, na których spoczywa niebo, pokazuje bramy, przez które musi przechodzić każda gwiazda. Bardzo poważnie się o tem mówi — i oczywiście, z niemniejszą powagą i czytelnik uczył się wszystkich szczegółów tego objawienia. Krańce ziemi, bramy gwiazd... także i Homer opowiada o słupach, które

dzielią ziemię od nieba, o Niedźwiedzicy, co „jedna jest pozbawiona kąpieli Oceanu“. Ale to, co za czasów Homera było miłą naiwnością dziecka, to w setnym mniej więcej roku przed Chr., kiedy pisał autor Henocha — mówiąc nawiasem, faryzeusz, a więc człowiek względnie wykształcony — było już haniebnym nieuctwem dojrzałego męża: przecie wtenczas już oddawna Eratostenes ze zdumiewającą ścisłością wyrachował powierzchnię kuli ziemskiej, oddawna Hipparch ustalił biegi i wzajemne stosunki światła niebieskich — i wobec tego tylko przykre uczucia mogą budzić te rzekome objawienia Henocha, szczególnie jeżeli uprzytomnić sobie, że miały nastąpić czasy, kiedy te apokaliptyczne brednie zajęły w osłabionych umysłach ludzkości miejsce rzetelnych wyników zdrowej nauki hellenistycznej.

Ciekawe były także zjawiska morza; jak to wytłumaczyć, że ono nie rośnie, pomimo to, że tyle rzek bez przerwy weń wlewa swe wody? — „Bo też byłoby niesprawiedliwe, gdyby ono rośło“, odpowiedział kiedyś wychowany w zasadach demokratycznej równości Ateńczyk u Arystofanesa (*Nub.* 1292). I tu mamy ładną w swej naiwności odpowiedź; była ona bowiem dana jeszcze przed powstaniem hellenistycznej nauki. Ale oto Pozydonjusz podróżuje na same brzegi Oceanu i, kojarząc swe własne doświadczenia z badaniami swych poprzedników, pisze swoje uczone i przełomowe dzieło „o Oceanie“ [RH 214]. Co Judejczykom do tego! oni to wszystko lepiej wiedzą. Dlaczego morze nie rośnie? To bardzo proste, odpowiada Baruch (słów. IV). Jest taka żmija, co wypija codziennie o jeden łokieć wody

morskiej, to jest właśnie tyle, ile przynoszą ze sobą wlewające się weń 333 rzeki.

Taką była astronomja i geografja Judejczyków; była u nich jednak jeszcze jedna poważna nauka — g e m a t r i a. Imię było zapożyczone u Hellenów: jest to bowiem właściwie „geometrja“. Ale co oni zrobili z tej zdrowej i pożytecznej nauki hellenńskiej! Należało wyrachować wartość ilościową liter każdego słowa (Aleph=1, Beth=2, Gimel=3 i t. d.); skutki będą zdumiewające. Hellenowie też znali tę sztukę; używali jej jednak tylko do żartów. Słowa jednej i tej samej wartości ilościowej nazywano *isopsêpha*; epigramatysta bardzo ładnie opowiada nam, jak ktoś, dowiedziawszy się, że imię *Damagoras* i słowo *loimos* (po naszymu: cholera) są „izopsefami“, zechciał stwierdzić ten wynik, ważąc obu na wadze — przekonał się jednak, że cholera jest lepsza.

Tak, dla Hellady to były żarty; dla Judejczyków przeciwnie. Co to znaczy, kiedy Saul mówi do ludu (I Reg. XIV 34) „zabijcie (woła) na nim“ (t. j. na kamieniu)? Tem się daje do zrozumienia, odpowiadają rabbinowie, jak długi ma być nóż: *bâzeh* („na nim“) — Beth=2, Zain=7, He=5: czternaście palców. I zdaje się, że wyniki tej nauki odbiły się nawet na tekście Pisma. Ile było zbrojnych Izraelitów przy wyjściu ich z Egiptu? Należy wyrachować ilościową wartość wyrażenia *bnê Jisrael* (synowie Izraela): Beth=2, Nun=50, Jod=10, Sin=300, Resz=200, Alef=1, Lamed=30 — a więc sześćset trzy (tysiące); tyle właśnie (z zagadkowym dodatkiem pięciuset pięćdziesięciu) podaje Num. I 46. Czy półwysep Synajski mógł karmić tyle

ludzi — z niezbrojnymi przeszło dwa miliony — o to dziejopis się nie troszczył. — Ilu kapłanów Jehowy zabił na rozkaz Saula Doeg Idumejczyk? — Ośmdziesiąt i pięć (I Reg. XXII 18); to jest bowiem wartość ilościowa słowa *kohanê* (kapłani). — Ile domowych sług miał przy sobie Abraham, kiedy wyciągnął przeciw Chodorlatomorowi? Tu już sprawa jest bardziej skomplikowana: ale przecież głównym z nich był Eliezer (Gen. XV 2), a liczbą jego było 318. A więc: „zabrał gotowych domowych sług swoich trzysta i ośmnaście i pogoń uczynił aż do Dan“ (XIV 14).

Późniejsza haggada zachowała nam pamięć o uczonej dyskusji, którą prowadził r. Jozue b.-Chananja (koło 100 r. prz. Chr.) z greckim „filozofem“. Ten ostatni, długą obserwacją zbadawszy czas ciąży węża (jakiego?), postawił swemu interlokutorowi stosowne pytanie; „siedm lat“, odpowiada r. Jozue, powołując się na Gen. III 14. Tu filozof uderzył głową o ścianę i zawołał: „co mnie kosztowało siedmioletnich badań, to ten mi podaje bez trudu na końcu swej laski!“. Oczywiście haggada tu chciała wyszydzić grecką naukę, opartą na rzetelnych badaniach i na trzeźwym doświadczeniu; nieświadomie jednak, ale tem skuteczniej, wyszydziła sama siebie.

Tak się zemściła nauka na swych gardzielach. „Gdzie niema bogów, tam panują upiory“, mówi niemiecki poeta; upiorów nauki poznał i judaizm owych czasów. — Ale wróćmy do Sybili.

Jej celem było nawoływanie pogan do prozelityzmu; a skoro tak, to obrana droga była oczywiście błędną: łatwiej było bowiem oderwać matkę od jej

dziecka, niż Helladę od stworzonej przez nią nauki. To też z czasem sprytni ludzie rozproszenia wymyślili inną odpowiedź na owe zarzuty: mianowicie, że ich autorowie wcale nie mają się z czego szczycić, ponieważ nauka jest utworem nie Hellenów i wogóle nie pogan, lecz Izraela. Abraham pierwszy nauczył Egipcjan astronomii... Gdzie to jest napisane? — Nigdzie, ale od czegoż jest „haggada”? Józef, będąc kanclerzem faraona, podzielił Egipt na parcele i w taki sposób został pierwszym nauczycielem geometrii. Mojżesz był wśród Izraelitów wynalazcą alfabetu; ten wynalazek przeszedł potem od Izraelitów do Fenicjan, a od Fenicjan do Greków. Ten Mojżesz po grecku nazywał się (rzekomo) Musaios; a Musaios według greckiej tradycji był nauczycielem Orfeusza i pośrednio Homera, którego sami Grecy uznają za założyciela swej kultury umysłowej. Najwięksi filozofowie greccy — Pitagoras, Heraklit — byli uczniami Izraelitów. Nie od razu to trafiło do przekonania; były więc sfabrykowane wiersze i ustępy słynnych poetów i prozaików greckich, udowadniające ich zależność od Mojżesza.

Próżno starają się apologeci judaizmu za naszych czasów bronić tych fałszerstw jako rzetelnych wyników rzekomych „badań“, prowadzonych według helleńskiej metody; cała teoria jest niewątpliwie kłamstwem, świadomym i bezczelnym. Należy jednak wyznać: rzadko kiedy w dziejach człowieczeństwa najprawdziwsza prawda była w takim stopniu zbawienna, jak było zbawienne to kłamstwo. Skoro bowiem nauka była wynalazkiem bogobojnych wyznawców Jehowy, było oczywiste, że gardzić nią nie wypadało. Dalecy byli od tego wnio-

sku Judejczycy; słusznie, cała bowiem teoria była sfabrykowana, że tak powiem, dla eksportu. Natomiast przydał się on chrześcijanom greckiego i rzymskiego pochodzenia w ich walce o kulturę naukową z takimi fanatykami samostarczalnej wiary, jakimi byli Tertuljan lub Tacjan. I to było stanowisko niebylejakich przedstawicieli nowej religii, lecz takich jej filarów, jakimi byli św. Ambroży i św. Augustyn. Można powiedzieć bez przesady: jeżeli nauka helleńska została uratowana dla nowej Europy, — o ile została uratowana — zawdzięcza się to owemu judejskiemu kłamstwu. Jest to ciekawą ilustracją pesymistycznego paradoksu Fr. Nietzschego: „kiedy widzisz, że zwycięża prawda — zawsze pytaj, jakie potężne kłamstwo za nią walczyło“.

18. I po trzecie, bóstwo się objawia w p i ę k n i e — a więc albo w pięknej przyrodzie, albo w pięknej sztuce.

Że jedno i drugie należy do samego rdzenia religijnego uczucia Hellenów, jest to chyba rzeczą arcywiadomą. Co do pierwszego twierdzenia, to przecie znaczną część religii helleńskiej można rozpatrywać jako ubóstwienie przyrody [RSG 14]; bezpośredniość tego nieświadomego wniosku „piękna przyroda — a więc bóg“ najlepiej oddaje myśl, kilkakrotnie w różnych warjantach znajdującą się w utworach Owidjusza:

Drzewa tam szumią zielone nad nurtem strumienia rzeźwego.

Widząc, powiedziałbyś sam: mieszka zaiste tu bóg.

Próżno szukalibyśmy takich wyrazów i takiego uczucia w księgach Izraela; natomiast obfitują one w przekleństwa, zwrócone do tego, kto odczuwa bóstwo „pod każdym zielonem drzewem“.

A jednak — „Niebiosa rozpowiadają chwałę Bożą, a dzieła rąk jego oznajmuje firmament. Dzień dniowi opowiada słowo, a noc nocy okazuje wiadomość... W słońcu postawił przybytek swój, a ono jako oblubieniec, wychodzący z łóżnicy swojej, rozweseliło się jako olbrzym na bieżenie w drogę. Od kraju nieba wyszcie jego, a nawrót jego aż na kraj jego; niemasz, któryby się mógł zakryć od gorącości jego“ (*Ps. XIX*). Te słowa, należące do najbardziej znanych w całym Piśmie, muszą jednak przerazić każdego uważnego czytelnika. To też badacze literatury hebrajskiej w jej rozwoju historycznym przypisują ten psalm wpływowi nowego, helleńskiego ducha, o którym zresztą niezbiecie świadczy obraz wyścigów, o tyle bliski Grekom, o ile obcy Izraelitom. Jest to, powtarzam, opinia powszechna, i jeżeli ja tu z pośród wielu wymieniam Maurycego Friedländera, to dlatego, że jemu, jako Żydowi, przypisuję szczególnie subtelne pod tym względem uczucie. „Najwyraźniej“, mówi on, „oznajmia się wpływ nowego (t. j. helleńskiego) ducha na pobożnych psalmistów w ich opisach objawienia się Boga w przyrodzie bez wszelkiego powołania się na Zakon... Poeta nam tu pokazuje w nielicznych, lecz mocnych słowach, jak poznanie Boga wyrasta z przyrody: nie trzeba tu Zakonu, aby nam objawić Boga, ani danych tradycji, ani wyraźnych słów; milcząca przyroda przemawia dość majestatycznie i potężnie. Późniejszy jednak psalmista był zgorszony tem całkowitem pominięciem Zakonu i dodał do wymienionych słów swego poprzednika w naszym zwrocie następne dydaktyczne wiersze *ad majorem legis gloriam*: „Zakon Pański niepokalany, nawra-

cający dusze, świadectwo Pańskie wierne, dające mądrość malutkim» i t. d..“ — wprowadzając duszę judejską od dróg słonecznych z powrotem na wąskie tory nauki synagogalnej.

I na nich ta dusza pozostała. „Kto idzie drogą i powtarza (Zakon) i przerywa powtarzanie i mówi: jak piękne jest to drzewo — temu Pismo poczytuje to za winę, pozbawiając go prawa do życia“, czytamy w Pirkê Aboth (III 9).

Jeżeli jednak idea objawienia się Boga w pięknej przyrodzie była krótkotrwałem zboczeniem myśli religijnej Judejczyków pod kuszącym wpływem hellenizmu i była prawie herezją — to pokrewna jej idea helleniska objawienia się bóstwa w pięknej sztuce była dla niej wprost nie do przyjęcia. Tutaj kontrast był o wiele jeszcze bardziej rażącym. Co do piękna w przyrodzie bowiem, to Judejczyk rzeczywiście, jak to widzieliśmy przed chwilą, nie powinien był się nim zachwycać, powtarzając Zakon: w wolne zaś od tych rekolekcji chwile nie było mu zabronione jego odczuwanie (choć, mówiąc nawiasem, nie przedstawiamy sobie, kiedyby on znalazł na to czas, skoro powtarzanie Zakonu było — według *Jos. I 8* — jego obowiązkiem w każdej godzinie dnia i w każdej godzinie nocy). Ale co do piękna w sztuce, to było ono mu zakazane bezwzględnie, zawsze i wszędzie. Tak bowiem mówił Pan: „Nie uczynisz sobie ryciny ani żadnego podobieństwa, które jest na niebie wzgórze, i które na ziemi nisko, ani z tych rzeczy, które są w wodach pod ziemią“ (*Ex. XX 4*).

Tak, to się czyta teraz, czyta się obojętnie lub nawet z pewnem zadowoleniem i sympatją; czy jednak

wielu czytelników zdaje sobie sprawę z tego, że to są prawdziwie straszne słowa, wyrok śmierci, wydany na sztukę w teraźniejszości i w przyszłości — i wyrok, niestety, aż nadto skuteczny?

Sądzę, że fatalne przykazanie rzekomych mężów Wielkiego Synodu „czyńcie ogrodzenie koło Zakonu“ (*P. Aboth*. I 1) było czynne już za czasów powstania Tory; sądzę, że wymienione przed chwilą słowa Jehowy miały pierwotnie tylko znaczenie zakazania bałwochwaltwa w myśl następnego wiersza: „nie będziesz się kłaniał im, ani służył“. Taki zakaz dałby się ostatecznie zrozumieć ze względu na szpetną religję sąsiadów Izraela, którzy kłaniali się swym bogom częstokroć w bardzo brzydkich podobieństwach — nie zawsze jednak brzydkich, jak zobaczymy w tej chwili — i być może nawet, chociaż my tego napewno nie wiemy, utożsamiali te podobieństwa z samymi bogami. Nie było tu nawet zaprzeczenia objawienia się bóstwa w pięknie, ponieważ owe podobieństwa Baalów, Chamosów i Dagonów podobno nie wspólnego z pięknem nie miały.

Polemika i zohydowanie religii sąsiadów - bałwochwalców zaczyna się już od (Deutero-) Izajasza. „Twórciele bałwana wszyscy nic nie są, a najmiłsze rzeczy ich nic im nie pomogą... Kto utworzył boga i rycinę ulał, ninacz nie pożyteczną?... Ślusarz piłą robił, w węglu i w młotach utworzył ją i robił ramieniem mocy swojej. Rzemieślnik koło drzewa rozciąga sznur i ukształtował ją heblem, uczynił ją według węgielnice, a pod cyrkiel utoczył ją, i uczynił obraz męski, jako pięknego człowieka“ — a więc tym razem rzeczywiście pięknego — „mieszkającego w domu. Narąbał cedrów, wziął jedlinę

i dąb, który stał między drzewy leśnemi, wsadził sosnę, którą deszcz rozmnożył, i przygodziła się ludziom na ognisko; wziął z nich i ugrzał się, i podpalił, i napieklł chleba, a z ostatka zrobił boga i pokłonił się... mówiąc: Wybaw mię, boś ty jest bóg mój" (XLIV 9—17). Wypisałem prawie cały ten ustęp, gdyż jest to pierwsze ogniwo bardzo długiego łańcucha, który ciągnie się aż do hellenistycznych i rzymskich czasów — i jeszcze daleko dalej. I cała ta polemika jest na nic; ma bowiem za swoją podstawę przekonanie, że rzekomi „bałwochwalcy“ utożsamiali swoje „bałwany“ ze swymi bogami, a nie, że widzieli w nich tylko symbole, materialne wizerunki owych niebiańskich istot. Argument podobny do Izajaszowego znajdujemy aż u Horacego, który jednak nawet pośrednio od owego proroka założyć nie mógł. Mówi on o bożku ogrodów Pryapie: (I *Sat.* VIII 1 prz. Czubka)

Pień byłem niegdyś figi, bez pożytku szczapa;
Mistrz się wahał, co zrobić: ławę czy Pryapa.
Wolał boga — więcem bóg; no i dobra nasza.

Ale u Horacego był to dobroduszny żart, nic więcej; wiedział on przecie dobrze, że posągi bogów jego narodu są tylko symbolami żywych bogów na niebie, świętość zaś posiadają li o tyle, o ile ją otrzymały dzięki sakramentalnemu aktowi poświęcenia [RSG 51]. Jeżeli zaś kto z gawiedzi nieoświeconej rzeczywiście utożsamiał „rycinę“ z bogiem, — to zwalczajcie ten przesąd, ale nie rozbijajcie utworów waszych natchnionych mistrzów. Oczywiście już wtenczas można było zwrócić uwagę prawodawcy na to, że *abusus non tollit*

usum, że nie wolno, walcząc z przesądami gawiedzi, pozbawiać ludzkość jej najmilszych symbolów i że nie słuszne jest z obawy szpetnych podobieństw zakazywać wszelkie podobieństwa wogóle; ale dajmy na to. A więc „nie będziesz się kłaniał rzekomym podobieństwu Boga twego“; to chyba wystarczy? Nie: abyś nie mógł nawet przypadkowo pokłonić się takiemu podobieństwu, nie będziesz wogóle czynił żadnego podobieństwa żadnej rzeczy na niebie, na ziemi i w morzu.

Oto więc sztuka zabita w samym zarodku. Że bowiem tak właśnie były rozumiane owe słowa Mojżesza, o tem świadczy cała historia judaizmu. Nie tylko stawianie posągów w świątyni i w synagogach oburzało lud judejski — nie, jego ziemia musiała być wolna od wszelkich wogóle „podobieństw“. Sztandary rzymskich legjonów, jak wiadomo, były ozdobione popiersiami cesarza; dla Judejczyków nawet to było nie do zniesienia, za czasów rzymskich prokuratorów załoga jerozolimska była pozbawiona zwykłych sztandarów. Piłat, uważając takie wyjątkowe położenie Judei za niezgodne z majestatem Rzymu, chciał je zaprowadzić, ale to spowodowało taki lament ze strony Judejczyków, że musiał cofnąć swój rozkaz. Kiedy legat syryjski Witeljusz wojował z królem Arabów Aretasem, jego kohorty musiały ominąć Judeę, aby jej nie splamić swemi sztandarami. — To były przynajmniej ludzkie podobieństwa; ale i tego było za mało. Nawet niewinny orzeł, którym Herod Wielki ozdobił bramę świątyni, oburzył religijne uczucia ludu; było to przecie „podobieństwo, które jest na niebie wzgórze“.

No i cóż z tego? powie czytelnik. Oczywiście skutek tej zabobonnej wstrzemięźliwości zewnętrzny wygląd Jerozolimy musiał być dość nudny w porównaniu nie tylko z Antyochją lub Aleksandrją, ale nawet z najlichszym helleńskim miastem Celesyrji lub Dzieciogrodzia; co to znaczyło wobec olbrzymiego obszaru krajów nawskróś przesiąkniętych helleńską kulturą i helleńską religją z jej dogmatem o objawieniu się bóstwa w pięknie? — Tak, zapewne; narazie Judea nikogo nie skrzywdziła oprócz siebie.

Bodajby to samoosłepienie rzeczywiście dało się ograniczyć tylko do tej małej krainy! Ale nie: już za owych zhellenizowanych czasów judaizm uprawiał bardzo czynny prozelityzm, starając się przekonać Hellenów, że właśnie w jego ślepotcie zawiera się prawdziwa religja. Wprawdzie było to jedną z głównych przyczyn jego niepowodzenia: tu przecie kompromisy w rodzaju tych, o których mówiliśmy wyżej, były niemożliwe, i jak dla Judejczyków „bałwochwalcza“ sztuka Hellenów, tak dla tych ślepotą Judejczyków była nie do przyjęcia.

Ale tam, gdzie poległ judaizm, zwyciężyło chrześcijaństwo, a chrześcijaństwo w teorii uznało Torę wraz z Dziesięciorgiem, a więc i zakaz „podobieństw“. Tylko w teorii; w praktyce, chwała Bogu, ocalała sztuka i objawienie się bóstwa w pięknie. Ale czasami szkodliwa teoria brała górę nad zbawienną praktyką; wtenczas zaczynał się niszczycielski pochód ślepoty przeciwko bezbronnej dziedzinie piękna. Ikonoklazm VIII—IX ww. zburzył kulturę bizantyńską; obrazobórstwo XVI w. zniszczyło w krajach, objętych tą chorobą, piękny dorobek śred-

niowiecza. I niech czytelnik nie myśli, że chodzi tu tylko o sztukę religijną: nie, na szwank była narażona cała sztuka — rzeźba i malarstwo — człowieczeństwa. Po pierwsze dlatego, że jak nas uczy historia sztuki i starożytnej i nowej — sztuka świecka wyłoniła się ze sztuki religijnej; a po drugie dlatego, że ów zakaz dotyczy się wszelkich podobieństw bez względu na ich cel; taki był zbawienny skutek owego „ogrodzenia“. Niech więc czytelnik się nie łudzi czczą nadzieją: to, czego judaizm wymagał od hellenizmu, było zagładą wszelkiej sztuki, zniszczeniem w rzeczywistości Fidjaszów, Praksytelesów, Apellesów, zniszczeniem w możliwości Michałów Aniołów, Rafaelów, Rembrandtów... z wyjątkiem może tylko niektórych najnowszych prądów w malarstwie. Te bowiem, nie przedstawiając żadnego podobieństwa z jakąkolwiek przez Pana Boga stworzoną rzeźbą, która jest na niebie wzgórze, albo na ziemi nisko, albo w wodach pod ziemią, dałyby się ostatecznie pogodzić z okrutnym wymaganiem Mojżesza.

Powtarzam: w tej dziedzinie, o której tu mowa — dziedzinie objawienia się bóstwa w pięknie sztuki — żadna hellenizacja judaizmu nie nastąpiła i nastąpić nie mogła. Judejczycy byli dla Hellenów — nie mówi się o tem wyraźnie, ale tak było w istocie — ślepcami, nie widzącymi bóstwa tam, gdzie ono się im, Hellenom, tak potężnie objawiało; Hellenowie znowu byli dla Judejczyków — o tem się mówi aż zanadto wyraźnie — bałwochwalcami, „kłaniającymi się wytworom własnych rąk“. I właśnie przez to, że to się mówi tak wyraźnie, raz jeszcze się podkreśla ślepotę tych, co to mówią. Że Hellenowie nie byli bałwochwalcami, t. j. nie

utożsamiali swoich posągów z bogami przez nie przedstawionymi, to dokładnie udowodniłem gdzieindziej [RSG 47]; to, co oni wyczytywali na pogodnym czole Zeusa fidjaszowskiego, było li tylko objawieniem się bóstwa, zanadto wzniosłem, aby dać się oblec w niedoskonałą szatę słów. Ale jak ślepo narodzony nie jest w stanie zrozumieć tego, co mu się mówi o barwach, tak Judejczyk organicznie nie był w stanie ogarnąć swą ciasną świadomością całej wzniosłości owego objawienia się i owej religii. Dla niego ona była „bałwochwalstwem“. Nie posądzam go więc o świadome i umyślne kłamstwo; był to raczej naturalny i konieczny skutek zaniku odpowiedniego organu w jego umysłowości.

Jeżeli zaś celem owego nieszczęsnego zakazu — jak to się często utrzymuje ze strony apologetów — było uduchowanie religii przez usunięcie wszelkich zewnętrznych i materialnych symbolów, to można powiedzieć stanowczo: — po pierwsze, że za to uduchowanie zapłacono zbyt drogo, a powtóre, że ten cel nie był osiągnięty ani za izraelskich, ani za judejskich czasów.

Za izraelskich czasów takim zewnętrznym i materialnym symbolem była t. zw. arka przymierza, t. j. pierwotnie arka samego Jehowy. O niej bowiem w taki sposób mówi Jehowa do Mojżesza (*Ex. XXI 8*): „I uczynią mi świątynię i będę mieszkał w pośrodku ich... a uczynicie ją tak. Skrzynię z drzewa akacjowego spójcie, której długość niech ma półtrzecia łokcia, szerokość półtora, wysokość także półtora. I pozłocisz ją złotem co najczystszem i t. d. Stamtąd będę przekazywał i będę mówił do ciebie“. I rzeczywiście Je-

howa zamieszkał odtąd w tej skrzyni. I była ona otoczona taką czcią, jak i same bóstwo: nieszczęśliwy Izraelita, który się jej dotknął nieostroźnie, chociaż w najlepszym celu — chciał ją bowiem ochronić od upadnięcia — został przez nią zabity (II Reg. VI 7); a kiedy Filistyńczycy, zdobywszy ją na Izraelitach, postawili ją w świątyni swego „bożka“ Dagona, ów bożek sam — tak przynajmniej twierdzi legenda izraelska (I Reg. V 3) — padł przed nią na swe oblicze, uwielbiając w niej wyższe od siebie bóstwo. Otóż proszę, czy nie mógłby (Deutero-) Izajasz i do niej zastosować swojej wyżej przytoczonej polemiki? „Rzemieślnik koło drzewa (akacjowego) się krzątał, przy połowicy jego mięsa się najadł i t. d., a z ostatka jego uczynił sobie boga, skrzynię, klęka przed nią i kłania się jej i modli się, mówiąc: wybaw mię, boś ty jest bóg mój“? Wcale słusznie powiada Wellhausen: „nie można wcale twierdzić, żeby owa — w każdym razie ściśle izraelska — arka była lepsza od jakiejkolwiek podobizny“.

No, można na to odpowiedzieć, dlatego też prorocy, owi rzecznicy uduchowionej religji, byli widocznie przeciwnikami owej arki przymierza; Ezechjel jej nie uwzględnia wcale w swym zarysie przyszłego kultu, i kiedy po powrocie z niewoli babilońskiej Zorobabel odbudował świątynię, żadnej arki w niej nie umieszczono. Rzeczywiście tak było; i oto po raz drugi organiczne dążenie duszy człowieczej do symbolizmu, nie znajdując naturalnego wyjścia, rzuciło się na przedmioty mniejszej wartości. Tym razem były to zwoje Tory. Że bowiem były one dla Judejczyków świętością w daleko większym stopniu, niż np. dla chrześcijanina jego książki

do nabożeństwa, o tem wyraźnie świadczy następujący wypadek. Za prokuratora Kumana podczas jednego z buntów, który wypadło uśmierzyć siłą oręża, rzymski żołnierz rozerwał w obecności Judejczyków zwój Tory. Spowodował tem w środowisku judejskim takie oburzenie, że prokurator z obawy ogólnego powstania był zmuszony uśmiercić winowajcę. Nie myślę wcale bronić brutalnego czynu owego żołnierza: wszelkie znieważenie czyjegokolwiek bądź religijnego uczucia godne jest kary. Ale czy koniecznie kary śmierci? Zaiste można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z pewnym fetyszyzmem.

Oczywiście jak tam nauka, tak tu sztuka zemściła się na tych, którzy nią gardzili: od symbolizmu wyznawcy Jehowy się nie ustrzegli, ale ich symbolizm był o tyle lichszy od symbolizmu helleńskiego, o ile skrzynia drewniana lub zwój papirusowy jest lichszy od Pallad i Apollinów helleńskich świątyń. Symbolizmowi Hellenów my, dziś żyjący, zawdzięczamy całą naszą sztukę, nie tylko religijną, ale i świecką; symbolizmowi Izraelitów i Judejczyków nie zawdzięczamy nic zgoła. Taki jest wyrok historii.

Religia judaizmu miała dużo pierwiastków dodatkowych; starałem się je uwydatnić w poprzedzających częściach tego dzieła i będę się starał czynić to i nadal. Ale jeżeliby genjusz człowieczeństwa, wzięwszy wagę, położył na jednej szali wszystkie te dodatnie pierwiastki, a na drugiej tylko ów zakaz z zawartą w nim zagładą sztuki, — kto wie, czy ta szala by nie przeważała.

IV.

JEHOWA I JEGO LUD.

19. Porównywając judejskie ujęcie bóstwa z greckiem pod względem stosunku do trzech ideałów doskonałości, musieliśmy wyznać, że na każdym punkcie to ujęcie ustępuje greckiemu; w dobrem bowiem i w prawdzie Jehowa objawia się tylko częściowo, w pięknie nie objawia się wcale. Jeżeli zaś postawić pytanie, w czym się całkowicie objawia Jehowa swemu ludowi i wogóle ludzkości, to uważny czytelnik Tory i proroków bez wahania odpowie: w mocy. I doda jako szczegóły: swemu ludowi w mocy i dobroczynnej i (może częściej) złoczynnej, obcym zaś narodom prawie wyłącznie w złoczynnej.

Decydującem jest tu opowiadanie o próbie Eljasza (III Reg. XVIII 19—40) przed Achabem i ludem izraelskim.

„I rzekł Eljasz do ludu: jam został prorok Pański sam, a proroków Baalowych jest czterysta i pięćdziesiąt mężów. Niech nam dadzą dwu wołów, a oni niech sobie obiorą wołu jednego, a zrąbawszy go w sztuki niech go na drwa włożą, a ognia niech nie podkładają; a ja uczynię wołu drugiego i włożę na drwa, a ognia nie podłożę. Wzywajcież imion bogów waszych, a ja będę wzywał imienia Pana mego; a Bóg, który wysłucha przez ogień, ten niech będzie bogiem. Odpowiadając wszystkim lud rzekł: «bardzo dobre podanie». Oto więc prorokowie Baala próżno wołają przez cały dzień: «Baal, wysłuchaj nas!». Kiedy zaś Eljasz przystąpił do swego ołtarza i rzekł:

«wysłuchaj mię, Panie, żeby poznał ten lud, żeś ty jest Pan Bóg» — spadł ogień Pański i pożarł całopalenie. Co gdy ujrzał wszystek lud, padł na oblicze swoje i rzekł: Pan on jest Bogiem, Pan on jest Bogiem“.

Jest to bardzo słynne podanie, które też odegrało wybitną rolę w judejskim prozelityzmie. Że bowiem Judejczycy, starając się nawrócić pogan na swoją wiarę, przeważnie się nań powoływali, o tem wnioskujemy ze słów Horacego z powodu analogicznego cudu w Gnacji:

Potem Gnacja, w grzechu
Z obrazą Nimf stawiana, pobudza do śmiechu,
Chcąc wmówić, że kadzidło na progu przybytku
Topnieje bez płomieni. Wierz, Apello, Żydku!

(I *Sat.* V 97, przekł. Czubka). Należało ono do tych podań, których tematem jest „spór bogów o lud“. W Grecji najbardziej słynnym był spór Posydonu i Pallady o lud ateński przed królem Kekropsem; to też Fidjusz wyobraził go w zachodnim frontonie Partenonu. I tu chodzi o to, aby lud nie „chramił na dwie strony“, lecz wiedział, za kim ma pójść. Otóż Posydon, uderzywszy trójzębem o skałę Akropolu, wywołuje źródło wody morskiej; Pallada dotknięciem swej ręki tworzy drzewo oliwne, prarodziciela wszystkich drzew tego rodzaju w Attyce. Moc obu jest jednakowa; lecz Posydon użył swojej dla niepotrzebnego dzieła, podczas gdy Pallada obdarzyła kraj pożyteczną rośliną. I lud poszedł za Palladą: nie tyle bowiem w mocy objawia się bóg, ile w dobrem [RSG 33].

To też prorocy, starając się odstręczyć lud Je-

howy od kultu obcych bogów, właśnie na to jedno zwracają uwagę: na ich niemoc. „Nie bójcie się ich, nie mogą bowiem szkodzić, ale też i dobrze czynić nie jest w ich mocy. Nie masz tobie podobnego, Jehowo. Wielkiś ty i wielkie imię twoje przez Twoją moc... Jehowa jest Bóg prawdziwy; on jest Bóg żywy i król wieczny; od jego gniewu drży ziemia i jego groźby nie wytrwają narody“ (*Jer. X 5* hebr.). Co prawda był to miecz obosieczny...

Owa moc, powiedziałem, względem ludu Bożego mogła być i dobroczynną i złoczynną. Dobroczynną była ona w przeszłości, za Mojżesza — i prorocy wciąż o tem przypominają ludowi. „Ty wywiodłeś twój lud izraelski z ziemie egipskiej w znakach i w cudach i ręką mocną i ramieniem wyciągniętem i w strachu wielkim i dałeś im tę ziemię, którąś przysiągł ojcom ich, żeś im miał dać ziemię opływającą mlekiem i miodem. I weszli i posiedli ją: a nie byli posłuszni głosu twego, i nie chodzili w zakonie twoim; wszystko, coś im rozkazał czynić, nie czynili, i przyszło na nie to wszystko złe“ (*Jer. XXXII 21*). Taka jest formuła dla przeszłości i teraźniejszości; przyszłość o tyle jest odrębna, o ile jest związana z osobą Mesjasza, o którym mowa będzie niżej.

Co do obcych narodów, nie wyznających Jehowy, to względem nich jego moc oczywiście mogła być prawie tylko złoczynna. „Synu człowieczy, postaw oblicze twoje przeciw synom Ammon... wytnę cię z ludzi i wytracę cię z ziem i zetnę i poznasz żeś ja Pan“. Do Moab: „Z Moabem też uczynię sądy i poznają żeś ja Pan“. Do Edom: „uczynię w Edom według gniewu

mego i zapalczywości mojej i poznają pomstę moją, mówi Pan Bóg“. Do Filistei, do Tyru, do Egiptu: wszędzie to samo, w nieszczęściu na nie zesłanem poznają one Jehowę (*Ez. XXV*).

W związku z tem ujęciem mocy bóstwa ciekawe jest porównanie znaczenia dwu wyrazów w języku greckim i hebrajskim; są to wyrazy: „wyciągnąć rękę“ (nad kim) i „nawiedzić“.

Jeżeli Hellen używa o bóstwie wyrazu, że ono nad kimkolwiek „wyciąga swą rękę“, ma on zawsze na względzie opiekę i obronę. Już wskazywałem na wzruszające słowa Solona o bogini-opiekunce jego ojczyzny: nie zginie ta ojczyzna, Ateny, gdyż Pallada „ręce nad niemi wyciąga (p. wyżej str. 55). Również i Achejczycy podczas gniewu Achilla nie zdobędą Troi, „bardzo bowiem Zeus szerokowidzący rękę swą nad nią wyciąga, i otuchy pełne są ludy“. (*Il. IX 419*). Jak familjarne było to przedstawienie dla Greka, widać z parodji jego wkomedji Arystofanesa; tam bowiem (*Eq. 1173*) kielbaśnik zapewnia uosobionego Demosa, że jawnie bogini dzierży nad nim — garnek z podlewą. — Judejczyk natomiast, widząc Jehowę z wyciągniętą nad kim ręką, widzi zarazem w tej ręce czarę gniewu jego, którą on nań wylewa. „Dlatego zapalczywość Pańska rozgniewała się na lud jego, i wyciągnął nań rękę swoją, i poraził je, i wzruszyły się góry, i były trupy ich jako gnój po ulicach. W tem wszystkim nie odwróciła się zapalczywość jego, ale jeszcze ręka jego wyciągniona... I podniesie Pan nieprzyjaciele nań i pożrą Izraela całą gębą. W tem wszystkim nie odwróciła się zapalczywość jego, ale jeszcze ręka jego wyciągniona. I lud nie

nawrócił się do tego, który go karał, a Pana zastępów nie szukali... Dlatego z młodzieńców jego nie będzie się Pan weselił, a nie zmiłuje się nad sierotami i nad wdowami jego... W tem wszystkim i t. d. (*Is.* V 25; IX 11).

Perjodyczne „nawiedzenia“ kraju przez bóstwo należały do dogmatów np. religji Apollina; nazywały się one technicznie *epidêmiai*. Czytelnik nie powinien myśleć o terażniejszym znaczeniu tego słowa, które się zachowało dzięki tradycji medycznej w wąskim sensie nawiedzenia kraju przez chorobę; tu nam chodzi o *epidêmia* w odwrotnym sensie, o nawiedzenie kraju przez bóstwo. Oto jak opisuje Kallimach w swym hymnie kultowym do Apollina nawiedzenie przez tego boga jego wyspy ulubionej Delos:

Patrz, jak zadrżały w radości wawrzynu świętego konary,
Patrz, jak i gmach cały zadrżał. O, precz, precz idźcie, grzesznicy!
Piękną snadź stopą Apollo do swoich zapukał podwoi...
O, czy nie widzisz? W radości się palma delijska schyliła,
Zapiał i łabędź w powietrzu. Otwórzcie się same, zasówki
Bramy, i kłódki niech spadną: już blisko jest, blisko Apollo!

Wy zaś szykujcie się żwawo do pieśni, do piasów, o młodzi!
Boć nie każdemu się zjawia Apollo, lecz tylko szlachetnym:
Wielki jest ten, kto go ujrzy — kto nigdy nie widział, jest lichy.
My cię ujrzymy, Łuczniku — nie będzie nam miejsca wśród lichych.
Cytry nie miejcie w milczeniu i nóg w bezczynności, o młodzi,
Gdy nas Apollo nawiedza ¹⁾ — jeżeli swe sprawić wesele
Chcecie i dożyć siwizny, jeżeli pragniecie, by ściany
Domów się waszych trzymały i nadal na dawnych ostojach.
Dzięki wam, młodzi! nieczynną już bowiem nie macie swej cytry.

Wy zaś w milczeniu pobożnem Febowej pieśni słuchajcie.

¹⁾ *epidēmēsantos*,

Milczą i morza bałwany, gdy w nutach pobożnych pieśniarze
Cytrę wślawiają i łuk, co go dzierży władca Parnasu.

Nawet Tetyda żalospną swą pieśń o Achillu przerywa,

Skoro „Iê Pajëon, iê Pajëon“ ¹⁾ usłyszysz.

Nawet ów gład rozplakany ²⁾ swą mękę odczuwać przestaje,

Ten, co we Frygji stoi i łzy bez ustanku wylewa ,

Posąg niewiasty strapionej, co wargi w boleści rozwarła.

Chór ten nagrodzi Apollo, gdyż pieśnią mu serce raduje.

Bo też i może nagrodzić, gdyż siedzi na Zeusa prawicy...

Inaczej nawiedza ludzi Jehowa: „Bóg od południa idzie, a święty z góry Pharan. Chwała jego okryła niebo, wysławiania jego pełna jest ziemia. Blask niby od ognia pod nim, promienie po jego bokach. Przed obliczem jego idzie dżuma, a pod nogami jego ciągną płomienie zarazy. Stał i zadrżała ziemia; spojrzal i rozpiechły się narody. Skruszone są góry odwieczne, zniżają się przed nim najstarsze wyżyny. Strach ogarnął namioty Kusanu, drżą z trwogi okrycia Madjan, w gniewie wstępujesz na ziemię w zapalczywości podepczesz narody“ (*Hab.* III 3, hebr). Przytaczam to miejsce jako najdokładniejsze; w rzeczywistości wyrazy „nawiedzić, nawiedzenie“ spotykamy w Biblii często, i prawie zawsze w znaczeniu wrogiem. Świadczy o tem zresztą znaczenie, które do dziś dnia mają odpowiednie wyrazy polskie, a może jeszcze więcej niemieckie *heimsuchen*, *Heimsuchung*. Jest ono bardzo wymowne. My, słowianie, mówimy przecie: „gość w dom, Bóg w dom“ — a u wyznawców Jehowy „Bóg w dom“ oznaczało prawie zawsze zagładę domu.

¹⁾ mn. w. *hosanna*.

²⁾ Nioba.

20. Tem, co powiedziałem wyżej o odmiennym charakterze objawienia się boskiego w religii greckiej i judejskiej, tłumaczy się także i odmienność uczucia religijnego ludzi względem bóstwa tu i tam. Skoro bowiem bóstwo się objawia w dobrym, w prawdzie, w pięknie — odpowiedniem uczuciem człowieka względem niego będzie radosna miłość; skoro ona się objawia w mocy, owem odpowiedniem uczuciem będzie strach. Tak było i w rzeczywistości: religja grecka była religją miłości, religja Izraela i Judy — religją strachu.

Religja grecka — religją miłości [RSG 79]; nie odrazu jednak została ona taką. U Homera jeszcze pobożność pokrywa się pojęciem bogobojności: kiedy Odys przebudza się na nowym dla niego brzegu, pyta się strwożony, czy ten naród, do którego on przyszedł, „jest skory do krzywd i niesprawiedliwy, czy też gościnny i umysł jego jest bogobojny (*theudês*: *Od.* XIII 202). Tak samo i Abraham, kiedy go losy zaniósł do Gerary, myśli sobie z trwogą: „Podobno niemasz bojaźni Bożej na tem miejscu“ (*Gen.* XX 11). Dotychczas uczucie religijne i tu i tam jest jednakowe — dotychczas bowiem i Hellenowie nie odważyli się utworzyć podobizny swych bogów i widzą w nich tylko panów Olimpu, bezkształtnych i strasznych w swej bezkształtności.

Bardzo dobrze odczuł ten związek rzymski uczony Warro (u św. Augustyna *CD.* IV 31, 3): „Ci“, powiada, „co pierwsi utworzyli dla narodów podobizny bogów, znieśli strach przed nimi w swych gminach“. To się właśnie zdarzyło w Grecji i nie zdarzyło się w Izraelu. I oto spotykamy w modlitwach Grecji histo-

rycznej coraz częściej te pieśzcotliwe epitety, któremi jeszcze Homer nie waży się obdarzać swych bogów, — „kochany Zeusie“, „kochana Artemido“, „kochane Hory“. Czy znajdzie się natomiast choć raz w Piśmie hebrajskiem wyraz „kochany Jehowo“? Każdy czytelnik Tory wie przecie, że połączenie tych dwu słów jest wprost nie do pomyślenia.

Religia Izraela — religią strachu. A więc nie miłości? Ale jakże z tem pogodzić znane słowa *Dt.* VI 4: „Słuchaj Izraelu... będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej siły twojej“. Przecie te słowa kazano mu mieć w sercu swoim i pisać na podwoju i na drzwiach domu swego; i do dziś dnia je powtarza każdy prawowierny Żyd w najświętszej swej modlitwie codziennej *Szma Izrael...* Na podwoju i na drzwiach? To było łatwo, chodziło bowiem o akt zewnętrzny. Ale i w sercu? Nie, serce nie posłuchało.

I nic tu niema dziwnego. Jeżeli bowiem mam przed sobą dwie rodziny: jeżeli w jednej słyszę, jak ojciec mówi do drżącego dziecka: pamiętaj, że masz mię miłować z całego serca i t. d., a w drugiej widzę, jak dziecko bez wszelkiego przykazania rzuca się ojcu na szyję, wołając: „kochany tatusiu!“ — czy będę wątpił, w której mam uznać prawdziwą miłość?

Nie o to więc chodzi, jakie było przykazanie: chodzi o to, jak ono było wykonane. A jak ono było wykonane, o tem świadczy każda omal stronica Starego Testamentu: ciągle się powtarza konieczność strachu wobec Boga, konieczność miłości prawie nigdy. *Por. Is.* LXVI 2: „Ale na kogoż wejrzę, jedno na

ubożuchnego i na skruszonego duchem, a drżącego na słowa moje?". *Jer.* V 22: „A więc się mnie bać nie będziecie? — mówi Pan — a przed obliczem mojem nie będziecie drżeć?" X 10: „Od rozniewania jego zruszy się ziemia, a nie wytrwają narodowie zagrożenia jego". *Os.* XIII 7: „A ja im (Izraelitom) będę jako lwica, jako ryś na drodze assyryjskiej" i t. d. Ale najbardziej charakterystycznym dla nastroju właściwie Judejczyków jest opowiadanie o r. Josue b.-Chananja (I st. po Chr.). Kiedy r. Josue b.-Hyrkanos w imieniu swego mistrza b.-Paturi, tłumacząc *Job.* XXVII 2, wygłosił zdanie, że Job służył Bogu z miłości, ów rabbin oburzony zawołał: „O, ktoby mógł zdjąć proch mogilny z twych oczu, mój mistrzu Jochananie b.-Zakkail Tyś przecie zawsze uczył, że Job tylko ze strachu służył Bogu, ponieważ tak napisane jest *Job.* I 1, a teraz uczeń twego ucznia twierdzi, że on był pobożny z miłości!" (*Sot.* V 5). Świadczą o tem reasumujące zdania uczonych, bezstronnych, nieuprzedzonych badaczy: Wellhausena, Bousseta i innych. Ale może jeszcze wyrażniej o tem świadczą nieudolne polemiki apologetów.

Nie znaczy to, że konieczność miłowania Boga wcale nie jest uwzględniona w Starym Testamencie; spotykamy ją tam parę razy. W Psalmach czytamy: „Miłujcie Pana wszyscy święci jego" (XXXI 24). „A którzy miłują imię jego, będą w nim (Syonie) mieszkać" (LXIX 37). „Którzy miłujecie Pana, miejcież złość w nienawiści" (XCVII 10). „I rozmyślałem w przykazaniach twoich, którem umiłowałem" (CIX 47). „Strzeże Pan wszystkich, którzy go miłują" (CXLV 20). Ale to

są wszystko psalmy, które krytyka — jak to znajdzie czytelnik w komentarzach naukowych, — już z innych powodów przypisała późniejszej, hellenistycznej epoce, a więc poniekąd owoce hellenizacji judaizmu; co zaś do innych miejsc — a może po części i do tych — to należy pamiętać o tem, że w stosunku do Jehowy wyraz „miłować“ ma często i zewnętrzne znaczenie „sztrzec przykazań“ bez wszelkiego związku z serdecznym uczuciem. Tak czytamy: „Miłuj tedy Pana... i chowaj przykazanie jego“ (*Dt.* XI 1); „abyście miłowali Pana i chodzili we wszystkich drogach jego“ (*ibid.* 22); Boże wielki i straszny (Nb!), który strzeżesz przymierza i miłosierdzia miłującym ciebie i strzegącym przykazania twego“ (*Dan.* IX 4); „miłość jest to strzeżenie jej (t. j. mądrości, wyż. str. 69) przykazań“ (*Sap.* VI 9). Tak należy oczywiście rozumieć i ostatni werset w pieśni Debory: „...a którzy cię miłują, jako się jaśni słońce kiedy wschodzi, tak niechaj świecą“.

Nie, próżna jest tu walka; oczywiście słuszniejsze jest zdanie bezstronnych badaczy Starego Testamentu, niż apologja np. Blocha, który sam chyba o sobie nie powie, że jest nieuprzedzony. „Pobożność judaizmu“ mówi Bousset „gdzie tylko jest szczerza i prawdziwa, ma jedną zasadniczą cechę; jej wszędzie występującym nastrojem jest strach — bojaźliwa, drżąca trwoga. Jest to ten nastrój, który tak wybornie wyraża codzienna modlitwa judaizmu: Boże ojców naszych... wielki, mocny, straszny Boże“ (*II Hen.* 39, 8). Owa trwoga dotyczy po pierwsze oczekiwanych ciosów doczesnego życia, ale po drugie i w jeszcze wyższym stopniu — losu, który po śmierci się spełni nad każdym z wierzą-

cych. I kiedy James w swej znanej książce o doświadczeniu religijnem odróżnia w dzisiejszym chrześcijaństwie dwa wyrażnie odrębne prądy, prąd pobożności ponurej i trwożliwej i pobożności łagodnej i radosnej, to nie trudno się domysleć, z jakich źródeł oba te prądy pochodzą.

Odczuł tę różnicę ów pisarz, który będąc Judejczykiem, żył jednak w środowisku hellenickim, brał udział w życiu Hellenów i miał wyraźne pojęcie o uczuciu, z którem ci się modlili do swych „fałszywych“ bogów — Filon. Odróżniając w Bogu — za przykładem innych (wyż. str. 71) — dwie siły, dobroczynną i surową, i widząc uosobienie pierwszej w jego imieniu jako Boga (*theos*), drugiej — jako Pana (*kyrios*), wymaga on od człowieka aby ten „go miłował, jako swego dobroczyńcę, albo przynajmniej bał się go, jako swego Pana“ (*legg. spec.* I 300; 307). W drugim miejscu, nawiązując do słów Józefa (*Gen.* XLII 18). „Uczyńcie, com powiedział, a żyć będziecie; bo się Boga boję“, Filon — będąc wrogo usposobiony dla Józefa, jako sługi Faraona — gani go, mówiąc „tak, boi się Boga, bo niezdolny jest jeszcze miłować (*migr. Abr.* 21).

Odczuli ją i ci Hellenowie, co ze zdziwieniem patrzyli na powstające w swoim środowisku gminy prozelitów Jehowy: zauważywszy odmiennosć ich uczucia religijnego w porównaniu ze swem własnem, nazywali ich: „bojącymi się Boga“ (*phobumenoi ton theon*, p. § 44).

Ale najboleśniej odczuł ją ten, co pochodził z łagodnej krainy, ujarzmionej przez surowy i okrutny Zakon, ale jednocześnie zalanej promieniami zewsząd ją

otaczającego hellenizmu (wyż. str. 17): zwracając się do nieprzejeđnanych rzeczników tego Zakonu, powiedział on im wprost: „Alem poznał was — faryzeuszów — iż miłości Bożej nie macie w sobie“ (*Joh. V 42*; por. *Luc. XI 42*).

...Nie jest wcale moim zamiarem obniżyć religję judaizmu przez to twierdzenie, że jej nastrojem zasadniczym jest strach; już raz przyznałem, że bogobojność jest potężnym bodźcem moralnym [RSG 79], i byłoby może lepiej, gdyby jej było więcej w naszym społeczeństwie. W każdym razie apologeci w swoich własnych interesach postąpiliby rozsądniej, gdyby zśrodkowali swoją obronę właśnie na tym punkcie. Teoria wiary wymagała od wyznawcy Jehowy, aby go miłował ze wszystkiego serca swego i ze wszystkiej duszy swojej i ze wszystkiej siły swojej — praktyka utopiła to przykazanie miłości w strachu. Strach przed „nawiedzeniem“ Pana Zastępów na tym świecie i jego sądem na tamtym dawał ścisły kierunek życiu pobożnego Judejczyka; jedynym bowiem środkiem uniknięcia i tych i tamtych kar, jedynym usprawiedliwieniem człowieka przed obliczem jego twórcy, jest posłuszeństwo — korne, nierozumujące, bezgraniczne posłuszeństwo, jakim było niegdyś posłuszeństwo Abrahama, protoplasty narodu, który spełnił okrutne przykazanie Jehowy względem swego syna Izaaka nie tylko bez protestu zewnętrznego, ale i bez wewnętrznej walki (§ 38).

Przykazania Jehowy winny być wykonane — nie dlatego, że są mądre lub dobre, lecz dlatego, że są jego przykazaniami. Nie chodzi wcale o ich umotywo-

wanie z punktu widzenia zdrowego rozsądku lub moralności. Chodzi o to po pierwsze, aby ściśle określić objętość każdego przykazania, aby ludzie wiedzieli, co właśnie jest przykazane lub zabronione; chodzi o to, powtóre, aby utworzyć „ogrodzenie dokoła Zakonu“ i w taki sposób zapobiedz temu, żeby ludzie chociażby niechący i przypadkowo mogli go przekroczyć; i chodzi o to, po trzecie, aby dowieść i to i drugie do wiadomości wszystkich wyznawców Jehowy, w którym to celu należy, jak polecają ci sami mędrcy rzekomego Wielkiego Synodu, „kształcić jaknajwięcej uczniów“. O tych uczniach — „doktorach“ Nowego Testamentu — jeszcze będzie mowa (§ 35); tu mamy do czynienia z charakterem przykazań, dla których wymagano od Izraela owego bezgranicznego posłuszeństwa.

Oczywiście są to w znacznej części przykazania ogólnie ludzkie, wyrażone nieraz w formie bardzo pięknej i trafiającej do serca. Są obok nich i przykazania okrutne, lub niedorzeczne, które my tłumaczymy jako naturalne owoce barbarzyńskich czasów, podczas gdy sami wyznawcy Jehowy w teorii starają się je pogodzić tak lub owak z autorytetem Pana Zastępów, w praktyce zaś potępiają je przez to jedno, że nie wykonują (§ 37). Nas tu jednak obchodzą nie te i nie tamte, lecz owe trzy najbardziej charakterystyczne dla religii Izraela, te, które zrobiły z niego, mówiąc z Jeremiaszem, „lud sporu dla wszystkich narodów“ — owe trzy, w których się zawiera „tragedja wiecznego Żyda“. Jest to po pierwsze przykazanie, dotyczące się obrzezania; po drugie przykazanie o święceniu szabbatu;

i po trzecie przykazanie o „nieczystych“ jadłach i wogóle o obowiązkowej dla Judejczyka „czystości“.

21. Przykazanie, dotyczące się obrzezania, znajdujemy *Gen. XVIII 9—14*: „To jest przymierze moje, które zachowacie między mną a wami i nasieniem twem po tobie: obrzezany będzie z was każdy mężczyzna... Dzieciątko ośmiu dni będzie obrzezane między wami, każdy mężczyzna w narodziech waszych; tak w domu urodzony sługa, jako i kupiony, będzie obrzezany, i którykolwiek nie jest z pokolenia waszego. Mężczyzna, którego ciało nie będzie obrzezane, będzie wygładzona dusza ona z ludu swego, iż przymierze moje wzruszył“.

A więc mamy tu wyraźnie znak przymierza Boga z jego ludem i ludu z jego Bogiem — umotywowanie wyłącznie religijne. To jedno zmusza nas tu, w tej religijno-historycznej rozprawie, do odsunięcia wszelkich postronnych tłumaczeń, m. i. także i higienicznego; to ostatnie, gdyby było uzasadnione, mogłoby nam w najlepszym razie wytłumaczyć powstanie obyczaju jako takiego, nie zaś jego ujęcie jako przykazania Bożego. Jehowa wcale nie mówi do Abrahama: „...abyście byli ubezpieczeni od takich a takich chorób“, lecz jedynie, „aby to było na znak przymierza między mną a wami“. I wymagając kary śmierci dla nieobrzezanego, wcale nie dodaje: „ponieważ taki mógłby zostać źródłem zarazy dla swych rodaków“, lecz jedynie „przymierze moje wzruszył“. Co najwięcej, mogliby apologetci tej operacji — oczywiście, z wolnomyślicielskiego obozu — przypuścić, że pierwotne higieniczne lub inne umotywowanie z czasem zanikło w świadomości Izraelitów

i było zamienione na umotywowanie religijne; ale nam tu właśnie o tę świadomość chodzi. Ona to bowiem przeciwstawiała się świadomości helleńskiej za czasów zetknięcia się tej ostatniej z judaizmem. „Jeżeli chcecie przyłączyć się do nas, musicie dać się obrzezać; takie jest bowiem przykazanie naszego Boga“.

Czasami jednak postępowanie było i krótsze i skuteczniejsze. Gorliwi w szerzeniu owego przymierza wyznawcy Jehowy wcale nie pytali się pogan, czy pragną oni tego przyłączenia, czy nie. Saul zażądał od Dawida, gdy ten miał zostać jego zięciem, zamiast zwykłego wiana stu filistyńskich „odrzezków“ (I Reg. XVIII 25); i Dawid „przyniósł odrzezki i wyliczył je królowi“. Należy przedstawić sobie jak najżywiej tę wstrętą, cuchnącą scenę, i czytelnik się zgodzi, że polowanie czerwonoskórych dzikusów na skalpy jest, czy było sportem daleko szlachetniejszym. Zresztą Dawid ułatwił sobie wykonanie królewskiego rozkazu ile mógł, zabijając jeszcze przed operacją właścicieli upragnionych odrzezków, tak, że w tym wypadku „przymierze“ było zawarte z trupami; inaczej postępowali Machabeusze i ich następcy. Król bowiem Antjoch IV zabronił Judejczykom obrzezać swoje dzieci, i ten zakaz spowodował męczeństwo gorliwych wyznawców Jehowy: opowiadano o pobożnych matkach, którym za to, że przekroczyły zakaz tyrana, przywiązano ich obrzezane dzieci do szyi, aby je razem z niemi zrzucić z murów na głązy. Otóż teraz następuje reakcja. Już Machabeusze przymusowo obrzezali wszystkich mężczyzn w Izraelu; Hyrkan, podbiwszy sąsiednią Idumęę, obrzeżał także jej mieszkańców; Arystobul I postąpił tak samo z pod-

bitą Ituręą i Galileą; Aleksander Janneusz nakoniec rozszerzył tę swego rodzaju *pax judaica* na zagarnięte miasta palestyńskich Greków. Oczywiście promotorowie tej reakcji trzymali się opinii, której w średniowieczu bronili zwolennicy Dunsza Szkota przeciwko poglądom Tomasza z Akwinu i jego szkoły — że skuteczność aktu sakramentalnego zależy wyłącznie od *opus operatum* nawet *sine bono motu auctoris*, t. j. w danym wypadku ofiary.

Warto jednak zdać sobie sprawę ze znaczenia moralnego tego aktu. O nie oczywiście nie będziemy pytali terażniejszych Żydów. Nie; ponieważ nam chodzi o werbującą siłę judaizmu w stosunku do duszy helleńskiej, przedstawmy sobie właśnie tę duszę wobec takiego warunku przymierza z najwyższym, z jedynie prawdziwym Bogiem.

Potrzebny jest zewnętrzny znak ofiarowania siebie Bogu. Wybornie; Hellen sam jak najżywiej odczuwał tę potrzebę. Takim zewnętrznym znakiem był dla niego wianek: wianek z wawrzynu, jeżeli chodziło o Apollina, wianek z bluszczu, jeżeli o Dyoniza, i t. d. Piękny to zwyczaj, żyjący u nas dotychczas w obrzędzie wieńczenia dziewczynek, idących do pierwszej komunji. Albo też ofiarował on bóstwu kosmyk swoich włosów, jak u nas księża lub zakonnice; i to jest piękny znak poświęcenia miłosnego — proszę wspomnieć... „z wawrocza dziewicy“. — Ale to nie są znaki trwałe. — No dobrze; znalazłaby się i na to rada. Przecie sam (Deutero-) Izajasz przewiduje, że taki poganin „napisze rękę swą Panu“ (XLIV 5); byłby to obrzęd jeżeli niezbyt piękny, to i niezbyt brzydki. Niech to będzie

wreszcie znak trwały na czole, na uchu, na piersi... nie: Jehowa wybrał dla symbolizacji swego przymierza taką część ciała człowieka, którą nawet dzikusy wstydzą się pokazywać, o której ludzie przyzwoici w świecie kulturalnym wolą nie mówić wcale, a mniej przyzwoici jeżeli i mówią, to dla wywołania sprośnego śmiechu. Nie, bądźmy szczerzy: tym znakiem swego przymierza Jehowa ośmieszył swój lud wśród wszystkich narodów w świecie.

Ośmieszył; zaiste tak. Naturalnie jego wyznawcy traktują i ten przedmiot na serjo i mówią z wielkiem oburzeniem o „nieobrzezanych w ciele i w duchu“; natomiast sami oni zostali dla wszystkich narodów Rzymu „kusymi Judejczykami“, *curti Judaei*, i nawet z wesołą przesadą *verpi*. Ta śmieszność nie bardzo się jeszcze dawała odczuć, póki Judejczycy mieli do czynienia z Filistyńczykami i innymi narodami o nie bardzo imponującej kulturze: natomiast zaczęto ją odczuwać bardzo boleśnie przy zetknięciu się z hellenizmem. Za pierwszych Ptolemeuszów, szczególnie zaś za mądrych rządów Antjocha III urok helleńskiej kultury dał znać o sobie w samym ośrodku judaizmu, w Jerozolimie; były założone palestry, w których młodzież judejska pasowała się z młodzieżą helleńską według obyczaju helleńskiego, t. j. nago. I tu „znak przymierza“ występował aż nadto widocznie. Możemy sobie przedstawić, jak sobie drwili młodzieńcy helleńscy z tych *apepsôlêmenoï*, swoich przeciwników. Ogarnął ich wstyd; za-chciano się pozbyć tego zaiste kainowskiego znaku. Zwrócono się do chirurgji, używano t. zw. „naciągania“ (*epispasmos*). I naturalnie ojciec, co był doznał na

swojej osobie całej goryczy tego upokorzenia, pragnął wybawić od niego swoich synów: „kamienny nóż“ Abrahama i Zefory przestał krwawić ciało niemowląt judejskich. I kto wie, co by z tego wynikło, gdyby nieogłędny zapał Antjocha IV i powstanie Machabejskie nie zahamowały tego prądu hellenofilskiego. „Znak przy mierza“ został znowu wprowadzony w całej swej surowości — na wszystkie czasy.

Ale dlaczego — powtórzmy pytanie — skazał Jehowa swoich wyznawców na tę bolesną śmieszność? Sama chęć wyodrębnienia tu nie wystarcza: ona by raczej nasunęła użycie innego, bardzo widomego znaku. Nie: kiedy chcemy wytłumaczyć wybór pewnej rzeczy, która miała pewien łatwy do przewidzenia skutek, to najbardziej naturalnem tłumaczeniem — szczególnie kiedy chodzi o Boga lub o jego mądrego proroka — będzie to, że ten, co ją wybrał, chciał właśnie tego, a nie innego skutku. To znaczy: Jehowa — czy Mojżesz — ośmieszył Izraela na wszystkie czasy dla tego, że chciał go ośmieszyć. Rzecz jest naturalna, że założyciel nowej religii lub nowego zakonu wymaga pewnych ofiar od swych adeptów. Pan Jezus mawiał do swoich uczniów: „będą was wydawać do rad i w bożnicach swoich was biczować będą, i będziecie w nienawiści u wszystkich dla imienia mego; ale kto wytrwa do końca, ten będzie zbawion“ (*Mt. X 17*) — w nienawiści tak, ale nie w ośmieszeniu. I w myśl swego mistrza św. Franciszek, będąc wraz ze swym uczniem zaszczytnie przyjęty w pewnem mieście, powiedział temu uczniowi: „Idźmy stąd, niema dla nas korzyści tam, gdzie nas uwielbiają — nasza korzyść jest tam, gdzie nas łają i poniewierają“ (*Apophth. LI*).

I ten i tamten uważał męczeństwo za obowiązek tych, co za nim poszli. Otóż takie męczeństwo mamy i tu — najboleśniej ze wszystkich, męczeństwo śmieszności. Prawodawca właśnie dlatego wymagał od swoich wyznawców śmiesznego w swojej sromotności znaku przymierza, aby ich w taki sposób zahartować: spodziewał się bowiem, że po takim męczeństwie śmieszności wszystkie inne męczeństwa będą dla nich łatwe. I zaiste, ta nadzieja go nie zawiodła.

Ale dla Helleny, wychowanego tak, jak to wyżej (str. 39) określiliśmy, takie męczeństwo było nie do przyjęcia; uczono go przecie za młodu „oburzać się, kiedy z niego będą drwili“ (Ar. *Nub.* 992), i nieczułość pod tym względem uważano za cechę człowieka, pozbawionego poczucia honoru (Theophr. *Char.* IV 4). Inne męczeństwa — i owszem: męczennicą przecie była Antygona, męczennikiem był Sokrates. Ale to były męczeństwa piękne, godne ludu, uznającego objawienie się bóstwa w pięknie; i właśnie dlatego Hellen nigdy by nie uznał objawienia się bóstwa w śmiesznej brzydocie, jaką było obrzezanie. Nie: żeby uprawiać prozelityzm wśród Hellenów, należało z tego punktu stanowczo zrezygnować; i pod tym więc względem hellenizacja judaizmu musiała poprzedzić jego propagandę. Jak to się stało, o tem mowa będzie niżej (§ 44); ale już tu warto zaznaczyć, że ten zhellenizowany judaizm był wyłącznie, że tak powiem, towarem eksportowym, przeznaczonym dla zjednania Jehowie wielbicieli wśród pogan — w ściśle judejskich gminach, czy to w Palestynie, czy to w rozproszeniu, od czasów machabejskich już żadnych ustępstw nie czyniono.

I jeszcze warto zaznaczyć, że ten zhellenizowany judaizm był widocznie uważany przez propagandystów za stan przejściowy. Narazie dusza helleńska nie jest zdolna do przyjęcia męczeństwa śmieszności; odpuśćmy jej więc ten warunek. Niech goj wyzna je przez pewien czas zhellenizowany judaizm; a potem, kiedy się przyzwyczai uważać bogów Fidjasza i Praksytelesa za ohydne bałwany, kiedy się oduczy uznawać objawienie się bóstwa w pięknie, wtenczas łatwiej — on, lub jego syn, — zgodzi się i na ten ostateczny krok i będzie nasz całkowicie. Taki właśnie rozwój prozelityzmu ma na względzie Juwenalis w swych znanych wierszach (*Sat.* XIV 96):

Są ci i tacy, co mając szabbatu bojących się ojców,
Chmury li tylko wyznają i nieba bóstwo pustego,
Mięso zaś świni, do której miał ojciec wstręt nieprzebyty,
Mają na równi z człowieczem. A z czasem — odrzezki składają...

22. Godną uwagi jest rzeczą, że Jehowa, wymagając od swoich wyznawców tego znaku, ogranicza swe wymaganie do samych tylko mężczyzn: „To jest przymierze: obrzezany będzie z was każdy mężczyzna“. Proszę tu nie wtrącać, że ów znak według swej natury nie daje się zastosować do kobiety; byłoby to bowiem niesłuszne. „Obrzezaniu“ (*peritomê*) u mężczyzn odpowiada „wyrzeczanie“ (*ektomê*) u kobiet, które też znajdujemy u narodów muzułmańskich. Oczywiście nie bierzemy Izraelowi za złe, że nie zaprowadził u siebie także i tego drugiego barbarzyństwa; rzeczywistość jednak jest ta, że Jehowa zawarł swe przymierze jedynie z męską połową swego ludu, wcale nie dbając o żeń-

ską. Dlatego też ten sam Jehowa w taki sposób przemawia na Horebie do Mojżesza (*Ex. XXIII 17*): „Trzykroć do roku ukaże się wszelki mężczyzna twój przed Panem Bogiem twoim“. Są to trzy uroczyste święta w Izraelu; kobiety więc są z nich wykluczone. I rabbinowie, czyniąc w myśl swego prawodawcy „ogrodzenie dokoła zakonu“, w dalszym ciągu usuwają kobietę z życia religijnego swego narodu. Święta modlitwa codzienna „Słuchaj Izraelu...“ jest obowiązkowa dla mężczyzn, nie zaś dla kobiet (*Ber. III 3*); przy ustaleniu liczby uczestników wspólnej modlitwy dziękczynnej, liczby obecnych kobiet nie bierze się w rachubę (*Ibid. VI 2*). Szczytem jednak tego upośledzenia kobiet było i jest znane błogosławieństwo, wprowadzone przez r. Meira (II w. po Chr.) do modlitwy codziennej Żydów i figurujące w niej do dziś dnia: „Bądź pochwalony, Wiekuisty, Boże nasz, Władco Świata, żeś mnie nie stworzył kobietą“.

Upośledzona była kobieta, rzecz prosta, i w życiu prawnym narodu judejskiego; znamiennym jest tu fakt, że podczas gdy mąż bywa oznaczony jako *baal* (pan), żona nazwana jest *beulah*, t. j. „własnością“. O ile inaczej brzmiały ślubne słowa Rzymianki: *ubi tu gaius, ibi ego gaia*, t. j. według właściwego znaczenia tych starołacińskich wyrazów: „gdzie ty będziesz panem, tam ja będę panią“. „W trzech punktach“, mówi Benzinger, „wyjawia się najwyraźniej jednostronność małżeńskich stosunków w Izraelu“: 1) w prawie męża do pojmania wielu żon, 2) w prawie męża do odprawiania żony, podczas gdy żona nie mogła rozwiązać swego małżeństwa, i 3) w prawie spadkowym, nie przysługu-

jącem kobiecie“. Nie czynimy z tego bynajmniej zarzutu Izraelowi; jest to bowiem wogóle cechą wschodniej kultury, i cudem było raczej odmienne zachowanie się Hellady, która, będąc prawie zewsząd otoczona uznającami wielożeństwo narodami, ściśle się jednak trzymała niezbędnej dla postępu społeczeństwa zasady jednożeństwa i przekazała ją nowym narodom — z Żydami włącznie.

Pewne ograniczenia kobiet zawierają zresztą i prawodawstwa Greków i Rzymian — *propter infirmitatem consilii*, jak tłumaczy Cycero (*in Muren.* 27): pod tym względem tylko Platon wyprzedził swoich rodaków i całą starożytność. Ale przed obliczem bóstwa kobieta miała takie same — nie te same — prawa, co i mężczyzna. Świadczy o tem z dumą jedna z bohatererek Eurypidesa — stosowny urywek względnie niedawno został odkryty i dlatego jeszcze nie figuruje w rozprawach o kwestji kobiecej w starożytności. Uważam przeto za pożyteczne przytoczyć go w całości w polskim przekładzie:

Tak w służbie bożej — to uważam przecie
Za najważniejsze — udział my bierzemy
Zazdrości godny. Wszak w przybytku Feba
Kobieta ludziom myśl objawia boga;
U czystych progów Dodonejskich, w cieniu
Świętego dębu też niewiasta słowo
Oznajmia Zeusa tym Hellady synom,
Co go żadają. Też ofiary Mojrom
Wraz z obrzędami bogiń bezimiennych —
Nie wolno mężom do nich się przybliżać,
Kobiety same świętość im nadają.
Tak prawo swoje przed obliczem bogów

My uzyskały w całej jego pełni;
Czy słusznie zatem wy poniewieracie
Niewieścim rodem?

Rzecz sama oczywiście była znana i przedtem. Kobieta w Grecji i Rzymie mogła być kapłanką; obywatelki tu i tam miały swoje święta państwowe, nieprzystępne dla mężczyzn, i to równouprawnienie religijne było komórką rozrodczą dla równouprawnienia obywatelskiego w przyszłości. Samo zaś ono było zbawiennym skutkiem politeizmu z jego gronem bogiń obok grona bogów. Czy było możliwe upośledzenie kobiety w mieście, które uważało Palladę za swoją orędowniczkę przed tronem Zeusa? To też owa Pallada nie mówiła do swych obywateli: „W moje święta ukaże się wszelki mężczyzna przed obliczem mojem“. Nie: w najuroczystsze święto Panatenejów wołała ona całą gminę na Akropolis przed swoje oblicze: gospodynie, które jej przynosiły świąteczny ubiór, pracę swych rąk, dziewczęta, piastujące jej tajemnicze kosze, i nawet śliczniutkie dziewczynki - arrefory w swych białych i złotych sukienkach przedstawiały się przed oczami bogini nie mniej wspaniale, niż harcująca na koniach młodzież, prowadzący hekatombę dojrzały mężczyźni i poważni starcy z gałązkami oliwkowymi w ręku. I Hera, surowa opiekunka czystości ślubów, „co ochrania klucze małżeństwa“ i dba o prawa mężatek (Ar. *Thesm.* 976 c. sch.), oczywiście nie pozwalała mężowi dowolnie odsyłać poślubioną przed jej obliczem żonę, pozbawiając jednocześnie analogicznego prawa tę ostatnią: rozwód był dozwolony, jako środek ostateczny, ale wymagać

go mogła pokrzywdzona małżonka narówni z pokrzywdzonym mężem.

I było zupełnie naturalną rzeczą, że Izraelowi jego monoteizm połączony z antropomorfizmem (wyżej str. 47) nasuwał wcale odwrotne i niekorzystne dla kobiet myśli — kielkujące i nadal. Nie mogę tu nie przypomnieć słów, które słyszałem niegdyś od jednej utrapionej staruszki: „nie dziw, że nam kobietom dzieje się tak źle na świecie — przecie Pan Bóg sam jest mężczyzną“. Podkreślam, że była to protestantka; katoliczka bowiem ma swoją orędowniczkę w niebiosach: „Ach, przez boleść wielką, Boga rodzicielko, wejrz na pokutnicy znój!“, modli się w swej zgryzocie Małgosia. Ale już chyba nie Izraelowi zawdzięcza ona tę pociechę.

Proszę czytelnika dobrze pamiętać, o co nam chodzi. Kobieta przed obliczem bóstwa — to jest w tej chwili punktem porównania hellenizmu z judaizmem; w tym punkcie hellenizm odnosi zupełne zwycięstwo. Z tego ośrodkowego stanowiska — zaszczytnego w Helladzie, upośledzonego w Izraelu — promieniuje kobieta i na życie społeczne; w sposób odpowiedni bez wątplenia, ale nie należy zapominać, że w tem życiu owe religijne promienie spotykają się z innymi promieniami różnej i po części wątpliwej wartości. Jeżeli apologetci, aby sobie ulżyć w swej złej sprawie, przytaczają niechlubne dla kobiet wierszyki z Hipponaksa, Eurypidesa i t. d., to chciałbym ich zapytać, czy znają oni taki rycerski naród, któryby sobie czasami nie pozwalał na takie żarty. No tak, drwił sobie z kobiet Hipponaks, ale był to przecie genialny szubrawiec i powsinoga, który sam nie pretendował do jakiegobądź

autorytetu w sprawach moralności. Drwił z nich przy sposobności i poważny Eurypides; to też i z niego drwili pisarze komedji, przypisując jego wrogi dla kobiet nastrój jego własnym zmartwieniom małżeńskim.

Wcale nie o to chodzi. U Homera mamy świetlane obrazy Hekuby, Andromachi, Penelopy, Arety, Nauzykai i tylu innych. Oto jednak Hezjod i jego „włosciański kalendarz”; w nim czytamy przestroagę dla młodego gospodarza:

Najpierw się staraj o chatę, o żonę i krowę-oraczkę

(tłumacząc słowo w słowo). Miejsce żony nie bardzo zaszczytne: stoi między chatą i krową. Uczmy się stąd. Monarchja arystokratyczna czasów homeryckich utworzyła urocze typy królowej i szlachcianki; demokracja sama przez się zdolna jest stworzyć tylko babę; i dopiero demokracja oświecona może stworzyć obywatelkę.

To też nie brałbym Izraelowi tego za złe, że u niego przykazanie IX—X opiewa tak: „Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego, ani będziesz pragnął żony jego, nie wołu, ani osła i t. d. (*Ex.* XX 17) — zupełnie po hezjodycku. W Powtórzeniu, co prawda, Jehowa nieco przewartościował względne wartości chaty i baby, mówiąc: „Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, nie domu, nie roli... nie wołu, nie osła“ i t. d. (*Dt.* V 21) i szkoda, że teraźniejsze żydostwo powróciło do pierwotnego porządku. Ale dopiero kościół chrześcijański (zachodni) zadośćuczynił godności obywatelki, oddzielając przykazanie o żonie, jako IX, od X-go, dotyczącego się majątności. Jeszcze mi wypa-

dnie mówić o strasznie obelżywym poglądzie na kobietę, jako na źródło nieczystości (§ 24); tutaj chcę przytoczyć kilka zdań rabbinów — a więc nie jakichś nieodpowiedzialnych Hipponaksów, lecz duchownych kierowników ludu. A więc: „Nie rozmawiaj wiele z kobietą — z własną żoną, mówią mędrcy, a tem mniej z żoną drugiego. Dlatego też mawiali mędrcy, iż każdy, który wiele rozmawia z kobietą, sprawia sobie samemu nie-szczęście, odrywa się od rozpraw nad Zakonem, a na koniec piekło staje się jego udziałem“ — mówi r. Jose b.-Jochanan (*P. Ab.* I 5). „Dużo kobiet, dużo guseł“ — mówi wielki rabbin Hillel (*Ibid.* II 8). „Pobożny głupiec, mądry bezbożnik, znieważony faryzeusz i uczona kobieta doprowadzą świat do zguby“, mówi r. Jose (*Sot.* III 4)... „Zła jest kobieta“, przestrzega (pseudo-) Ruben swoich synów: „ponieważ bowiem niema mocy nad mężczyzną, uprawia chytryść i podstęp“ (*Test.* XII *patr.* I 5). „Pod każdym względem“, mówi faryzeusz Józef, „kobieta jest gorsza od mężczyzny“ (*c. Ap.* II 201). Proszę z tem porównać zdanie Sokratesa — prawdziwego Sokratesa — u Ksenofonta (*Symp.* II 9): „Natura kobieca, przyjaciele, wcale nie jest gorsza od męskiej, brak jej tylko wykształcenia i siły. Kto więc z was jest żonaty, śmiało niech uczy swą żonę, żeby zaszcześcić jej tę naukę, którą chciałby aby posiadała“. O Filonie i jego szalonym niewiastowstręcie jeszcze będzie mowa (§ 50); tu zaznaczę tylko, że chcąc najjaśniej nawymyślać Lotowi, nazywa go „córkorobem“ (*thygatropoios*: ebr. 164), przyczem ma na względzie nie to, co on robił ze swemi córkami, lecz to, że wogóle je miał. Zgodnie z nim r. Meir utrzymywał, że

błogosławieństwo Boga Abrahamowi zawierało się w tem, że on nie miał córki (*Tos. Kidd. V 17; B. b. 16 b; 141 a*). Ale rekord chyba pobija sentencja r. Jehudy ha-Nasi — osobistości ogromnego autorytetu, patriarchy i twórcy Miszny (II w. po Chr.) „Świat nie może się obejść ani bez perfumiarza ani bez garbarza; ale szczęśliwy, kto obrał wonne, nieszczęsny, kto obrał cuchnące rzemiosło. I świat nie może się obejść ani bez męskich, ani bez żeńskich osobników: ale szczęśliwy, komu się rodzą synowie, nieszczęsny, komu się rodzą córki“. Takimi mądrymi słowami, „pocieszał czcigodny patriarcha jakiegoś rodaka z powodu urodzenia mu się córki“. Zaczynał senator Sulpicjusz też pocieszał Cyce-rona; było to jednak z powodu śmierci, a nie z powodu urodzenia się jego córki.. Zresztą, co tu mamy pytać rabbinów i t. d.? „Gdyby był ojciec jej plunął na jej oblicze, zażyby nie miała była przynajmniej przez siedem dni wstydem się zapłonać?“ — mówi sam Jehowa (*Num. XII 14*). Przepraszam, ale mi się zdaje, że zgodnie z naszym uczuciem raczej ojciec miałby się wstydem zapłonić.

To są świadectwa proste i bezpośrednie; jeszcze wymowniejsze jednak są wnioski, które wyprowadzamy z opowiadań wbrew woli ich autorów. Proszę porównać początek „*Esther*“ — a jest to, jak wiadomo, jedna z najświętszych ksiąg Pisma (II w. prz. Chr.). Król Asverus przez siedem dni pije ze swymi poddanymi; „a tak dnia siódmego, gdy sobie król podweselił, a po zbytciem picia zagrzał się winem“ (I 10), każe wprowadzić królową Wasthi, „aby okazał wszystkim ludziom i książętom piękność jej“ (I 11). Zaczyna

Wasthi — słusznie oburzona w poczuciu swej godności, jako kobieta i jako królowa — odmawia posłuszeństwa swemu pijanemu mężowi. Cóż na to król? Czy był wdzięczny swej małżonce, że podczas jego nieprzytomności pilnowała swego i jego honoru? Gdzież tam! Razem ze swymi mądrymi „mędrkami“ uznał to za rękosz i rozkazał, „aby żadną miarą więcej Wasthi do króla nie wchodziła, ale królestwo jej, która jest lepsza niż ona, trzymała“ (I 19). Skorzystał z tej jej niełaski Żydowin Mardocheusz i podsunął królowi na jej miejsce swoją bratanekę Estherę; „przez sześć miesięcy mazano ją olejkami z mirry, a przez drugie sześć barwiczek i rzeczy wonnych używała“ (II 12); no, i podobala się królowi. Ta oczywiście będzie potulna i nie poskapi swych wdzięków, gdy król, upiwszy się, zechce ją pokazać swym pijanym współbiesiadnikom. — Taki więc jest poziom umysłowy autora. Pisał on przecie nowelę; miał możność w sposób bardziej szlachetny umotywić intronizację swej bohaterki. Wybrał jednak ten: oczywiście odpowiadał on zupełnie jego własnemu uczuciu.

Upośledzenie kobiety izraelskiej i judejskiej w porównaniu z helleńską znalazło sobie wyraz także i w niektórych zewnętrznych znakach — mianowicie w charakterystycznych dla owej pierwszej środkach ozdoby, któreby były wprost nie do pomyślenia w środowisku helleńskim; są to po pierwsze kolczyki do nosa, a po drugie łańcuszki nożne.

Pierwsze znajdujemy między innymi w opowiadaniu — zresztą bardzo ładnym — o tem, jak sługa Abrahama Eleazar z polecenia swego pana poszedł do kraju Chaldejczyków, aby stamtąd sprowadzić żonę dla

jego syna Izaaka. Spotyka on tam Rebekkę i wyjmuje dla niej (*Gen. XXIV 22* hebr.) „złoty kolczyk do nosa, który ważył pół sykla, i dwie manelli dla jej rąk, wążące syklów dziesięć“; a potem sam opowiada (w. 47), jak „zawiesił kolczyk do jej nosa i włożył manelle na jej ręce“. Autorowie archeologii ST utrzymują, że takie kolczyki są do dziś dnia w użyciu u kobiet arabskich, mają one często trzy cale średnicy. Obelżywe znaczenie tej rzekomej ozdoby było jeszcze żywe w epoce proroków; używano jej bowiem pierwotnie, jak i teraz, do poskromienia niedźwiedzi i innych dzikich zwierząt, a pozatem i ludzi; u Izajasza czytamy słowo Jehowy do Sennacheriba króla assyryjskiego (*XXXVII 27*): „Gdyś szalał przeciwko mnie, pycha twoja przysła do uszu moich; przetoż wprawię kółko w nozdrze twoje i wędzidło w gębę twoją, i odwiodę cię na drogę, którąś przyszedł“. — Łańcuchy od nogi do nogi też miały takie same znaczenie; używa się ich bowiem (albo powrozów) do pętania koni lub bydła, aby nie mogły nadużywać zostawionej im swobody i uciekać zbyt daleko. Zresztą, w zastosowaniu do kobiety-panny, czy mężatki, taki łańcuch otrzymywał jeszcze inne znaczenie, o którym czytelnik może się dowiedzieć z „*Salambo*“ Flauberta. — Oczywiście nie należy przypuszczać, że kobiety owych czasów odczuwały obelżywość tych ozdób. Przyswyczać się można do wielu rzeczy, szczególnie kiedy chodzi o kobietą próżność: to też czytałem w tygodnikach, że kolczyki do nosa już się zjawiają znowu tu i ówdzie. O łańcuchach do nóg jeszcze nie słyszałem i polecam tę ideę uwadze kierowniczek mody; zresztą dzisiejsze ciasne spódnice mogą

z wielkiem powodzeniem z niemi konkurować. Strasznie one krępują ruchy tych, co je noszą, ale na to niema rady; *pour être — laide il faut souffrir*. A tamte łańcuchy były „złote srebrem nakrapiane“ (*Cant.* I 10), lub przynajmniej pozłocone; nie dziw więc, że Izraelitki się z nich nawet szczyciły, i prorok Izajasz, karcąc ich próżność, surowo im wymawiał (III 16 hebr.): „Przeto że się wyniosły córki Syońskie... i brzęczały nogami swemi“ i t. d. I Rebekka widocznie nie miała żalu do owego przybysza z Chanaanu, który odrazu, na dzień dobry, przedziurawił jej nos.

Znamienne jednak jest, że w rozproszeniu, po zaznajomieniu się z kulturą helleńską, zaczęli się Judejczycy wstydzić owych barbarzyńskich pozostałości. W opowiadaniu o Rebekce tłumacze aleksandryjscy (LXX) usunęli kolczyki do nosa, zamieniając je na kolczyki do uszu; i nasz Wujek tłumaczy też wymieniony w. XXIV 47 Genezy „Zawiesiłem tedy nausznice na ozdobę oblicza jej“. Tak samo w złorzeczeniu Izajasza córkom Syonu opuszczono zdradzieckie słowo „brzęczały“; pozostawiono poprostu „chodziły nogami swemi“ — ku zdziwieniu czytelnika, który próżno będzie się dopytywał, w czym zawiniły Izraelitki, że chodziły właśnie nogami swemi, a nie w inny sposób. Dla nas jednak to maleńkie fałszerstwo ma swe niepospolite znaczenie; świadczy ono bowiem o tem, że i w tej dziedzinie odbyła się pewna hellenizacja judaizmu, i że porzucenie w rodzinie judejskiej owych barbarzyńskich ozdób było skutkiem uszlachetniającego wpływu hellenizmu.

Wogóle stosunek do kobiety jest bezwątpienia je-

dną z najsłabszych stron religii Jehowy; i może najwyraźniejszym dowodem zaciętrzewienia jej apologetów jest to, że nawet tego uznać nie chcą. Bloch wprost woła: „gdzie na całym świecie stanowisko kobiety było tak zaszczytne jak w Izraelu?” — Nawet zaszczytne? Nie podzielała podobno tego optymizmu zacna Walerja, córka r. Chaniny b.-Teradiona; i kiedy ją r. Jose Galilejczyk grzecznie zapytał o drogę, ona mu odpowiedziała zjadliwą aluzją do przytoczonej wyżej maksymy „mędrców”: „Zadużo tracisz słów, dziwaczny Galilejczyku! czy nie znasz nauki mędrców, że nie należy wiele rozmawiać z kobietą?” Oczywiście jej protesty nie miały innego skutku, prócz osobistych przykrości dla niej; to też Bloch o nich milczy, natomiast powołuje się na „mdleję od miłości” (*Cant.* V 8), pytając: gdzie w całej starożytności kobieta jest przedstawiona jako chora z miłości? No, jeżeli to ma być zaletą, to przecie i Eurypides przedstawił swoją Fedrę i Teokryt swoją Symetę jako chore z miłości, aby przytoczyć tylko najbardziej znane przykłady. Bloch lubi się powoływać na starożytność grecko-rzymską, ma jednak o niej bardzo słabe pojęcie.

Powołuje się dalej na rozkaz Jehowy, dany Abrahamowi, aby słucał swej żony Sary, i przytacza prorokinię Holdamę, pytając, gdzie można znaleźć drugi przykład tak poważanej kobiety. Co do Sary, to chodzi tu o czyn najbardziej ohydny jej i samego Abrahama: o wypędzenie Agary i Izmaela. Oczywiście takie zachowanie się patriarchy względem kobiety, która mu się oddała z rozkazu swej pani a jego żony, i względem własnego syna, nieletniego chłopczyka — wypędzenie

obu gwoli kaprysowi zazdrosnej staruchy — nawet autorowi Genezy wydało się zbyt oburzającym; usprawiedliwił je powołaniem się na rozkaz Jehowy, tak samo, jak w sprawie Chanaanitów i Amelekitów (p. wyż. str. 79). O ile szlachetniej stary Peleusz wstawia się za nieprawym synem swego wnuka Neoptolema i jego matką, ratując ich od zazdrości prawnej małżonki Hermiony.

Chodź, dziecko, stań tu przy mym boku,
Uwolnić pomóż matkę. Jak źrenicę w oku,
Tak chować cię ja będę...

Tyle o „poważnem“ stanowisku prarodzicielki Izraela. Co zaś do jego prorokiń, to za czasów przedkrólewskich miał on wprawdzie — nie mówiąc o Mirjam, siostrze Mojżesza — bohaterkę Debore, bez której nawet waleczny wódz Barak nie odważył się wydać bitwy Chanaanitom i ich wojewodzie Sysarze. Mam pewne zastrzeżenia co do jej poziomu etycznego: wcale mi się nie podoba jej gloryfikacja zdradzieckiego zabójstwa tegoż Sysary przez Jahelę, jego gospodynię, a tembardziej jej nieludzkie wyszydzenie rozpaczy matki zabitego bohatera — czy może Achilles też urągał rozpaczy Hekuby? Nie stosujemy jednak do tego naiwnego w swem okrucieństwie utworu — pieśni Debory — wzniosłej miary mistrza ludzkości; chętnie uznaję, że w tem najstarszym zabytku literatury Izraela przemawia do nas pewna wielkość. „Przejawia się tu triumfująco szczęśliwa ufność młodego narodu, który w wielkich chwilach swoich dziejów, kiedy duch jego narodowości wytryska ze swoich głębin, widzi swego Boga jako wodza swoich zastępów“ (Wellhausen).

A więc Debora Deborą; była to jednak prorokini czasów pierwotnej dzikości. Czem zostały prorokinie czasów królewskich, o tem już przytoczyłem świadectwo męża, który je znał, Ezechjela [RSG 129]. Jedną z nich była wprawdzie Holdama, o której Bloch mówi z takim zachwytem; jaka więc była jej rola? Otóż za czasów młodego króla Jozjasza arcykapłan Helkjasz „znalazł” w świątyni starą księgę prawa — według zdania większej części krytyków, pierwotną redakcję Powtórzenia... No, tak: przecie i Epiteles Argejczyk „znalazł” na górze Itomie starą ustawę andanijskich misterjów, zakopaną tam niegdyś przez Arystomenesa [RH 32], i oracz rzymski „znalazł” w starej trumnie księgi Numa Pompiljusza [RR 80], i opuszczając przykłady czasów późniejszych, prorok mormonów, Józef Smith, „znalazł” w Palmirze złote tablice swej biblij. Co do tych, „znalezionych” ksiąg, to nikt nie wierzy w ich autentyczność; ale tu mamy świadectwo Pisma, to co innego. Głównem wymaganiem znalezionej przez arcykapłana księgi było zniszczenie tradycyjnych przybytków na wyżynach (*bamoth*) i ześrodkowanie całego kultu na Syonie, co było oczywiście bardzo wygodne dla tej świątyni i jej arcykapłana; ale ponieważ mamy do czynienia ze świadectwem Pisma, zasada *is fecit cui prodest* traci swą siłę. Można jednak przypuścić, że król Jozjasz miał pewne skrupuły; w każdym razie zażądał, aby się zwrócono do Jehowy w sprawie tej księgi. Do Jehowy — to znaczy do jednego z uznanych proroków. Otóż więc arcykapłan i ci, których król posłał z nim, zwracają się — zapewne do Jeremjasza, czy innego poważnego proroka? Nie: do pewnej Holdamy, (IV Reg.

XXII 14) „która była żoną Salluma, stróża szat“ (światyni). I ta oczywiście uznała autentyczność księgi. Przepraszam, ale czy nie jest to mniej więcej to samo, co gdyby np. rektor uniwersytetu po stwierdzeniu autentyczności dokumentu, zawierającego w sobie ważny przywilej tegoż uniwersytetu, zwrócił się do żony jednego z jego woźnych? — Nie chcę wcale ubliżać ani Holdamie, ani mądrymu arcykapłanowi Helkjaszowi, ani pocziwemu królowi Jozjaszowi. Nie biorę nawet za złe, że się jej proroctwo o szczęśliwej śmierci pobożnego króla (XXII 20) nie sprawdziło (XXIII 29), gdyż to się zdarzało, jak widzieliśmy, nawet z wielkimi prorokami. Ale niech i apologetci baczą na to, co mówią.

Zetknięcie się z hellenizmem spowodowało pewne polepszenie poglądów judaizmu na kobietę — nie u wszystkich wprowadzie, lecz u tych, co nam pozostawili świadectwa o sobie w tak zwanej „literaturze Mądrości“. Mam tu na myśli przede wszystkim piękny panegiryk na cześć małżonki i gospodyni, który czytamy u Syracudy. Ten śmiało może być porównany z charakterystyką kobiety-pszczoły u Symonidesa Starszego (od którego podobno zależy), lub młodej żony Ischomacha w „Gospodarstwie“ Ksenofonta, i Żydzi postąpili słusznie, włączwszy go do swego modlitewnika; było to poniekąd sprawiedliwym odkupieniem nieudolnej modlitwy rabбина Meira.

Ale pomimo wszystko — jak mamy sobie wytłumaczyć, że za czasów prozelityzmu właśnie kobiety świata grecko-rzymskiego tak pochopnie się garnęły do tej cudzoziemskiej wiary? Co je skłaniało do zmiany

stanowiska „pań” na stanowisko „własności”? Sam fakt nie ulega wątpliwości: Józef świadczy o tem, że w Damaszku, zhellenizowanej stolicy Celesyrii, kobiety były oddane judaizmowi (*BJ* II 560); ze świata zaś rzymskiego znany jest przykład Poppeji, żony Nerona, i innych. Niektórzy sądzą, że względna łatwość przyjęcia zakonu judejskiego była tu przyczyną: od kobiet bowiem nie wymagano tego, co dla mężczyzny było główną przeszkodą — zewnętrznego „znaku przymierza”. Ta przyczyna jednak mogła być tylko drugorzędna; względna łatwość czy trudność przyjęcia zakonu dopiero wtenczas wchodzi w rachubę, kiedy zakon sam przez się przedstawia się jako powabny. Otóż więc pytam: co powabnego znajdowały kobiety w zakonie, który je upokarzał. No, — może właśnie to, że je upokarzał. Nie byłoby tu nic dziwnego, jeżeli uprzytomnić sobie sukces, jaki mieli u kobiet Szopenhauer ze swoją djatribą przeciwko „krótkonogiej płci”, Nietzsche ze swym „biczem” lub względnie niedawno Weininger ze swą szaloną książką. Ale jak to już zaznaczyłem [*RSG* 129], jest to kwestja nie tyle religji, ile psychologii kobiecej, i bardzo może być, że mądry rabbin Meir dobrze wiedział, co robił.

W każdym razie — kiedy odczuwam potrzebę odpoczywać wzrokiem na postaci oddanej swemu bóstwu kapłanki, nie myślę ani o bezbarwnej Mirjam, ani o dzikiej Deborze, ani o potulnej stróżowej Holdamie. Nie; wtenczas powstaje przed memi oczyma oblubienica Demetry, łagodna a niezłomna Atenka Teano, która na rozkaz narodu, aby wyklęła Alcybiadesa, odpowiedziała: jestem kapłanką modlitw, a nie przekleństw.

23. Przykazanie o święceniu szabbatu podane jest w Torze w następujących słowach (*Ex.* XX 8—11): „Pamiętaj, abyś dzień sobotni święcił. Sześć dni robić będziesz, i będziesz czynił wszystkie dzieła twoje; ale dnia siódmego Szabath Pana, Boga twego, jest; nie będziesz czynił żadnej roboty weń, ty i syn twój i córka twoja, sługa twój i służebnica twoja, bydłę twoje i gość, który jest między bramami twemi. Przez sześć dni bowiem czynił Pan niebo i ziemię i morze i wszystko, co w nich jest, i odpoczął dnia siódmego; i przetoż błogosławił Pan dniowi sobotniemu i poświęcił go“.

Jak widać stąd, umotywowanie szabbatu jest bardziej doniosłe i poważne, niż któregokolwiekbyś innego święta: tamte spowodowane są zdarzeniami naturalnymi lub dziejowymi w życiu ludzi, te zaś przykładem samego Twórcy. W tem zawiera się różnica między naszym poglądem a judejskim; u nas wielkie święta — Boże Narodzenie, Wielkanoc — są uroczystsze od zwykłej niedzieli, tam odwrotnie.

Nie chodzi nam tu o powstanie zwyczaju święcenia soboty; za czasów, które nas tu interesują, był on uważany za sam rdzeń religii judaizmu i, jako taki, przedstawiał i przeciwstawiał się zwyczajom grecko-rzymskim. Tam bowiem nie miał on żadnej analogji. W Grecji ten brak był zupełny; u Rzymian wprowadzie istniał ośmiodniowy tydzień i jego niedziela, t. zw. *nundinae*, i zewnętrzne podobieństwo z chrześcijańskim tygodniem było takie, że „nundynalne litery“ wiecznego rzymskiego kalendarza A—H (z wykluczeniem ostatniej) mogły być przyjęte do wiecznego kalendarza kościoła chrześcijańskiego. Natomiast wewnętrznego podobieństwa nie było:

nundyny były dniami jarmarku i religijnego znaczenia nie miały.

Czy więc święcenie soboty przez Judejczyków było zaletą czy wadą w porównaniu z grecko-rzymskimi obyczajami? Nowi badacze chętnie uznają pierwsze; „poganie“ owych czasów, jak zobaczymy, ostatecznie; rzeczywistość jednak zadaje kłam obu.

Znaczenie święta jest podwójne: popierwsze, daje ono ciału odpoczynek, zwalniając je od powszedniej pracy; powtórę, wywyższa ducha, zwracając go od doczesnych trosk ku wiekuistemu. Otóż u Judejczyków świąt było bardzo mało: — pierwotnie tylko trzy; tu więc potrzeba perjodycznego dnia odpoczynku i obcowania z bóstwem była bardzo dotkliwa. W Atenach świąt np. Dioniza było nie więcej, niż w Jerozolimie świąt Jehowy; ponieważ tam jednak, oprócz Dioniza, także Pallada, Apollo, Artemis i inni mieli swoje święta, rok obywatelski dość był przesiąknięty świątecznością i wprowadzenie osobnej „niedzieli“ byłoby zbyt cenne i nawet szkodliwe. Szabbat był więc koniecznym korelatem monoteizmu i wcale nie licował z politeizmem. Nie dziw więc, że za czasów pogańskich był on wydrzewiany przez społeczeństwo grecko-rzymskie jako święto lenistwa, jak to zobaczymy niżej; i nie dziw też, że wskutek przyjęcia przez to samo społeczeństwo chrześcijańskiego monoteizmu ustanowienie tygodniowego święta stało się koniecznością. Nie było to wcale judaizacją antyku: tydzień chrześcijański powstał nie z judejskiego, lecz z astrologicznego, jak o tem świadczą nazwy poszczególnych dni w zachodnich kalendarzach, i „dzień Pański“ (*Dominica*) był utożsamiony

z „dniem Słońca“ (*Sonntag, Sunday*) astrologicznego kalendarza pod wpływem tych samych pobudek, które spowodowały utożsamienie dnia Narodzenia Pana Jezusa z dniem narodzenia Słońca Niezwyciężonego (*natalis Solis Invicti*), którym oddawna była *bruma* t. j. 25 grudnia.

Należy więc przyznać, że samo przez się święcenie szabbatu było w Izraelu rozumną i zbawienną instytucją; i gdyby judaizm pozostał wiernym praktyce izraelskiej, to byłby wolny od wszelkich zarzutów.

W rzeczywistości wyszło inaczej: i pod tym względem, jak i pod wielu innymi, judaizm był spaceniem religii Izraela. Źródłem spaczenia była naturalnie i tu manja tworzenia „ogrodzeń dokoła Zakonu“, które zresztą i tu zaczynają się w samym Zakonie.

Owo spaczenie możemy obserwować w trzech kierunkach. 1) Po pierwsze, w przesadzie samego wymagania odpoczynku. „Będiesz odpoczywał w dzień Pański“ — wybornie; ja, jako prozelita, mogę temu tylko przyklasnąć. „Niech odpoczywa razem z tobą i twój niewolnik i twoja niewolnica“ — to jeszcze lepiej, szczególnie w porównaniu z praktyką późniejszych, żydowskich czasów. „Niech odpoczywa i cudzoziemiec (*goj*), mieszkający w twoim kraju“ — o ile chodzi o pracę przymusową, zgadzam się i na to. A więc zwalnim siebie i swoich od pracy zawodowej; zostawiam w spokoju woły i pług, zamykam sklep, idę do świątyni, do synagogi, będę się „cieszył przed obliczem Jehowy“; to chyba wystarczy?

Nie: masz się powstrzymać nietylko od pracy zawodowej, ale od wszelkiej pracy wogóle. Nie będziesz

gotował sobie gorących potraw w dzień szabbatu; nie będziesz nawet zapalał ognia na swoim ognisku. Nie będziesz przenosił ciężarów z jednego miejsca na drugie; nie będziesz nawet chodził, chociażby i bez ciężaru, na dłuższą przestrzeń. Nie będziesz się bił, kiedy wróg zechce skorzystać z tego dnia, aby napaść twój kraj. Nie będziesz leczył lub opatrywał chorego. Nie będziesz, przechodząc mimo dojrzałego łąnu, zrywał kłosów, aby uciszyć swój głód. Jednem słowem, będziesz przebywał w zupełnej bezczynności, tak samo jak i Pan Bóg po stworzeniu świata... Dziwię się jednak, że ten stworzony przez Pana Boga świat nie idzie za jego przykładem: przecie i żyto rośnie, i winogrono dojrzewa, i pszczoły zbierają miód, i Jordan płynie. — No tak, przyroda jest też tknięta grzechem człowieka; ale tam, gdzieś daleko, jest pobożna rzeka Sambatajos: ta w szabbat nie płynie.

Nie dość tego. Czem w ciągu dni jest szabbat, tem w ciągu lat jest „rok szabbatowy“, t. j. co siódmy rok. Ten ma być szczególnie odznaczony. A więc w ciągu roku szabbatowego nie będziesz wcale uprawiał ziemi; będziesz żył z zasobów poprzedniego roku, które z łaski Jehowy będą podwójne. Niewolnik Judejczyk w roku szabbatowym może, jeżeli zechce, odzyskać wolność. Dłużnikowi w roku szabbatowym odpuszcza się jego dług; ponieważ jednak była obawa, że przy takich warunkach nikt nie zechce pożyczyć w przededniu roku szabbatowego, więc Pismo wyraźnie przeklina takich zanadto ostrożnych ludzi (§ 39).

Potęgowaniem roku szabbatowego był rok jubileuszowy (*jobel*), który miał nastąpić po siedmiu

latach szabbatowych, a więc co pięćdziesiąt lat. Tu zresztą rabbinowie nie byli zgodni, czy ten rok jubileuszowy miał być odrębnym rokiem kalendarzowym po siódmym roku szabbatowym, czy też być połączonym z tym siódmym rokiem. Pierwsze przypuszczenie (urzęczywistnione w naszych „jubileuszach“) groziło koniecznością święcenia dwóch lat szabbatowych z kolei, a więc — głodem. Ale ten spór był jałowy, gdyż cała idea tego roku jubileuszowego z jego niesłychanymi skutkami gospodarczymi — powrotem stosunków majątkowych do ich początku — pozostała na papierze. Natomiast idea roku szabbatowego z jej nedorzecznymi dla ziemiaństwa skutkami była podobno rzeczywistością jeszcze za czasów machabejskich — i znów została rzeczywistością za naszych czasów z rozkwitem sjonizmu. Kiedy bowiem zbliżał się rok szabbatowy 1888—89, to uczeni sefardyjskiego szczepu, nauczeni oczywiście praktyką szabbesgojów, proponowali fikcyjną sprzedaż ziemi żydowskiej w Palestynie gojom i jej uprawianie rękami gojów; ale zwyciężyła opinia Askenazów, aby trzymano się ściśle słów Pisma, i obfita kwesta na korzyść kolonistów żydowskich w Palestynie ubezpieczyła im ich pobożną bezczynność.

W rzeczywistości już Pismo zawiera takie wymagania względem szabbatu, które wprost przerażają nas swoją nedorzecznnością. *Ex.* XXXV 3: „Nie wzniciecie ognia we wszystkich mieszkaniach waszych przez dzień sobotni“; *Jer.* XVII 27: „abyście święcili dzień sobotni, a nie dźwigali brzemion“ *Ex.* XVI 29: „Żaden niech nie wychodzi z miejsca swego dnia siódmego“. Oto jednak dowcip rabbinów rozwija te zakazy w po-

łączeniu z zasadniczym zakazem pracy. Nie wolno zapalać ognia — to znaczy, że ogień musi być zapalony już przedtem; stąd obrzęd lampy szabbatowej, którym się tak szczylic Judejczycy, chociaż gojom on się często przedstawiał z innej strony. Mnóstwo przepisów dotyczy tej lampy szabbatowej; ale mniejsza o to. Skoro nie wolno zapalać ognia — niewolno go też gasić; Arystoteles by nie uznał tej logiki, natomiast była ona w zgodzie z 13 przepisami rabбина Izmaela, do dziś dnia figurującymi w modlitewnikach Żydów. A więc cóż mam robić, jeżeli w mym domu w dzień szabbatu wybuchnie pożar? — Nic; niech sobie płonie. — Jakto? Mam pokornie wynosić moje rzeczy, zostawiając dom moich przodków na pastwę wrogiemu żywiołowi? — Nic nie masz wynosić, ponieważ noszenie ciężarów jest zakazane — z wyjątkiem oczywiście Pisma świętego... no, i trzech posiłków, mówi rabbin Jose, chociaż inni byli innego zdania (*Szabb. XVI*). — A więc dom ma spłonąć ze wszystkim, co w nim jest? — A tak; chyba, że jakiś mimo przechodzący goj zlituje się nad nim. Do tego nie powinienes mówić „gaś!“, ale też nie powinienes mówić „nie gaś!“, ponieważ jego odpoczynek szabbatowy nic cię nie obchodzi (*ibid. XVI 6*). — No, chwała Ci Boże, żeś stworzył gojów; ale mogę się przynajmniej postarać, żeby mały pożar, co wybuchnie w jakimś kącie, nie zniszczył całego gmachu? — Możesz, odpowiada rabbin Szymon b. Nannos (pocz. II w.), odgrodzić płonące miejsce naczyniami z wodą czy bez wody; ale, dodaje rabbin Jose, dbaj o to, żeby to nie były naczynia nowe, gdyż takie mogłyby pęknąć i rozlewającą się wodą zgasić ogień (*XVI 5*). — Czy to

jest taka różnica? — Ogromna: przecie wolno ci jest postawić spodek pod lampę szabbatową, żeby do niego spadały iskry, ale nie wolno nalewać do tego spodka wody, bo ta zgaśliłaby te iskry (*Szabb.* III 6).

2) Po drugie, spaceniem zasadniczo zbawiennej instytucji była niezmiernie surowa kara za przekroczenie odpowiednich przepisów. Coprawda, Pismo przypisuje tę karę już najdawniejszym czasom: *Ex.* XXXV 2 „Ktoby robił weń (t. j. w szabbat), zabit będzie“, mówi Mojżesz; odstrasającym przykładem było opowiadanie *Num.* XV 32—36. Mamy jednak powód do przypuszczenia, że ta nieludzka surowość, właśnie dlatego przypisana samemu Jehowie, była owocem niewoli babilońskiej, kiedy chęć wyodrębnienia się od otoczenia pogańskiego zmuszała Izraelitów do przypisywania przesadnej ważności jak obrzezaniu, tak i ściśłemu przestrzeganiu szabbatu. Z czasem potworne rozmnożenie przepisów szabbatowych doprowadziło do tego, że utrzymanie kary kamienowania za ich przekroczenie stało się niemożliwem; czy można było karać człowieka śmiercią za to, że np. przez roztargnienie napisał dwie nic nie znaczące litery na ścianie swego domu? Otóż więc zaczęto odróżniać: Jeżeli on to zrobił rzeczywiście przez roztargnienie i niechcący, to ma złożyć ofiarę odkupienia, t. j. w praktyce, zapłacić odpowiednią grzywnę. Jeżeli umyślnie, „z podniesieniem ramieniem“, to ma być wykluczony z gminy (w myśl łagodnego tłumaczenia *Ex.* XXXI 14 „zginie dusza jego z pośród ludu jego“). Jeżeli zaś w dodatku mimo otrzymanego przestrzeżenia, to karą ma być śmierć. Na szczęście wyroki śmierci za czasów niepodległości Ju-

dejczyków były dość utrudnione, a w rozproszeniu i po utracie wolności niemożliwe do wykonania.

Drugą przesadą było wciąż wzmacniające się przekonanie, że najłżejsze przekroczenie przez kogokolwiek przepisów szabbatowych szkodzi nie jemu tylko, lecz całemu narodowi. Według *Szabb.* 32 b—33 a skutkiem niezachowania szabbatu bywa rozmnożenie się dzikich zwierząt, uszczerbek trzód, wygnanie mieszkańców. Według tejże księgi (118 b) Izrael byłby zbawiony natchmiast, gdyby tylko dwa szabbaty z kolei zachował należycie; i gdyby zachował tylko jeden, to by tem przyspieszył przybycie Mesjasza. Nie dziw jednak, że to było niemożliwe. Nie dość bowiem, że już Miszna ustanowiła 39 głównych czynności — według literalnego tłumaczenia, „ojców (*aboth*) czynności“ — zakazanych w szabbat; gorliwość rabbinów nie ustawała, „ojcowie“ rodzili „córkę“, za czasów Gemary każdy z 39 ojców miał już 39 córek — czy może człowiek pamiętać choćby imiona tych 1521 córek? A to znaczy, że Mesjasz nigdy nie przyjdzie, i Izrael nigdy nie ujrzy swego wybawienia.

Ale słusznie mówi Beer (str. 7), że dzięki tej przesadzonej skrupulatności „Zakon się rozwija do końca i sam przez się unicestwia się“. I jeszcze słuszniej napomina on, że „sprzeczność działalności Pana Jezusa z przepisami szabbatowymi w ramach konfliktu hellenizmu z judaizmem przyspieszyła i pogłębiła jego zerwanie z tym ostatnim i spowodowała powstanie pierwotnej chrześcijańskiej gminy, dla której szabbat przestał istnieć“. Ale nim ta gmina powstała, ów straszny

bożek o 39 głowach pochłonał wielką i świętą ofiarę — samego Jezusa.

3) Po trzecie i może najwięcej owo spaczenie wyraża się w tem, co słusznie może być nazwane i było nazwane oszukiwaniem Boga. Dowcip rabbinów względem przykazania o szabbacie, jak i względem innych przykazań, działał w dwóch przeciwnych jeden do drugiego kierunkach: z jednej strony wyprowadzał z zasadniczych przykazań takie wyniki, które wcale nie były w nich zawarte, krępując w taki sposób całe życie człowieka niepotrzebnymi i niedorzecznymi prawidłami; z drugiej strony dziurawił swoje własne wyniki, ba nawet i zasadnicze przykazania karkołomnymi tłumaczeniami, dając w taki sposób trochę wolności skrępowanemu życiu. Wspólnym skutkiem obu działalności było to, że Judejczyk nie mógł stąpić ani kroku bez rabbinowskiej nauki: „człowiek prosty (*am ha-arez, terrae filius*) nie może być pobożny“, mówił rabbin Hillel, człowiek względnie łagodny i liberalny. O tem trzeba pamiętać, aby ocenić wartość protestu Chrystusowego.

Bóg darował Izraelitom w puszczy mannę; w przededniu szabbatu w podwójnej ilości, aby nie zmuszać ich do przekroczenia przykazania przez zbieranie manny w dzień święty. Pomimo to niektórzy i w szabbat wyszli zbierać mannę, nie znaleźli jednak nic. „I rzekł Pan do Mojżesza: Pókiż nie chcecie zachować rozkazania mego i zakonu mego? Patrzcie, iż Pan dał wam szabbat, i przeto w dzień szósty dał wam pokarm dwójaki. Każdy niech mieszka sam u siebie, żaden niech nie wychodzi z miejsca swego dnia siódmego“. (*Ex. XVI 28*). Tu wykształcony na helleńskiej logice

człowiek, tłumacząc ten zakaz *ek rhêtu kai dianoias*, powiedziałby: był on wydany dla tego poszczególnego wypadku; „przebywajcie w waszych mieszkaniach” znaczy to samo co „nie opuszczajcie waszych namiotów dla zbierania manny, której dziś niema”. Inaczej rozumuje logika rabbinowska: nie, powiedziane jest „niech nikt w szabbat nie opuszcza swego mieszkania” — i na tem koniec; ten zakaz dotyczy się Jerozolimy i rozproszenia tak samo jak i puszczy. — Jak to? Przez cały szabbat mam siedzieć w domu? — Poczekaj, znajdzie się rada i na to. Chodzi przecie o to, co to jest „mieszkanie”. Jeżeli wspólnem wejściem, symbolizowanym przez łańcuch od domu do domu, połączyć między sobą szereg mieszkań i gdzieś, na przystępnem dla wszystkich miejscu, położyć trochę pokarmu — wszystkie połączone w taki sposób mieszkania będą jakby jednym wspólnem mieszkaniem, i wolno ci jest chodzić z jednego do drugiego. Nazywa się to *erub* — specjalnie *erub ha-azeroth*. Dlatego też jednym z trzech pytań, z którymi gospodarz w wigilię szabbatu zwracał się do swojej rodziny, było: „czy zrobiliście *erub*?” (*Szabb.* II 7). Ale nie dość na tem: „połączeniem wejścia” (*erub maboi*) można było zjednoczyć całą ulicę — i stąd, mówiąc nawiasem, pochodzi instytucja t. zw. ghetti na rozproszeniu, którą się niesłusznie przypisuje nietolerancji chrześcijan. W taki sposób otrzymałem swobodę ruchu w granicach miasta lub gminy judejskiej — i tyle? Nie: z pomocą połączenia miejsca wypisanego z księgą Wyjścia i karkołomnej interpretacji tegoż miejsca otrzymujemy wynik, że wolno jest Judejczykowi oddalać się od swego mieszkania na 2000

łokci. — A jeżeli tego za mało? — Możesz w przededniu szabbatu na przestrzeni 2000 łokci od swego mieszkania położyć trochę pokarmu i objawić: „to jest moje mieszkanie“; wtenczas wolno ci będzie w szabbat oddalić się od tego punktu jeszcze na 2000 łokci w tym samym kierunku. Będzie to „połączenie granic“, *erub techamin*. O wszystkich tych erubach traktuje odrębny traktat Miszny (*Erubin*, Miszna II 2); w nim rabbinowski spryt w oszukiwaniu bóstwa dosięgnął swego szczytu.

Drugi przykład. Jak widzieliśmy, zakaz szabbatowy dotyczył nie tylko Izraelitów i ich czeladzi, ale także i zamieszkałych wśród nich cudzoziemców, *gerîm*, i to była bardzo szlachetna strona tego zakazu. Było to dobrze dla Palestyny, ale nie dla rozproszenia: tam bowiem *gerîm* (z wyjątkiem prozelitów) byli gojami i ich odpoczynek szabbatowy „nic nie obchodził“ Judejczyka. Już widzieliśmy, że wolno było korzystać z pracy takiego goja celem gaszenia pożaru, byle tylko nie rozkazywać mu jej. To się stosowało i do innych prac. Jeżeli goj zapalał lampę w szabbat, to Judejczyk mógł korzystać z jej światła, jeżeli tylko tamten nie zapalił jej dla niego. „Zdarzyło się rabbinowi Gamalielowi i starszyźnie, że przyjechali oni na okręcie; goj zrobił schody, żeby zejść; temi schodami zeszli i tamci“ (*Szabb. XVI 8*). Jak widać stąd, korzystanie z pracy goja o tyle jest dozwolone, o ile nie jest ona zrobiona umyślnie dla korzystającego z niej Judejczyka. Tej zasady trzyma się nie tylko Miszna, ale i Gemara, t. j. Talmud. Ale za czasów potalmudycznych dziura w zakazie szabbatowym była jeszcze rozszerzona. Przecie jeżeli goj za pracę na korzyść Żyda otrzymuje wynag-

grodzenie, to pracuje on, właściwie mówiąc, nie dla swego pracodawcy, lecz dla siebie; a w takich warunkach korzystanie z jego pracy musi być dozwolone. W taki sposób powstała wstrętna w swej hipokryzji instytucja szabbesgojów; łatwo można się domyślić, co by na to powiedział nie tylko Mojżesz lub Jeremjasz, ale i czcigodny rabbin Jochanan b.-Zakkai.

Trzeci przykład. Skoro wszelka praca jest zakazana, zakazana jest także i praca żołnierska — chociaż właśnie o niej, nie wiemy dlaczego, niema mowy w wykazie 39 „ojców“. Co więc ma robić Judejczyk, jeżeli wróg go napadnie w szabbat? — Nic; jego obrona będzie rzeczą samego Jehowy. Wiedząc o tem i nie bardzo wierząc w Jehowę, wojsko Antjocha IV rzuciło się na zastęp Mattatjasza; zastęp się nie bronił i był wyrżnięty doszczętnie. Oczywiście w taki sposób łatwo było stłumić powstanie — i zniweczyć Torę; Mattatjasz więc wydał nowy rozkaz: bronić się w szabbat wolno, zakazana jest natomiast wszelka inna praca żołnierska. Taka była ta nowa dziura w przepisach szabbatowych, zrobiona już nie przez rabbinowski spryt, lecz przez surowe wymagania samego życia. Ta dziura była jednak niedostateczna: oblegając Jerozolimę, Pompejusz skorzystał z szabbatu dla sypania szańców; oblężeni mu nie przeszkadzali, ponieważ sypanie szańców nie jest zbrojnym napadnięciem, a jednak dzięki tym szańcom Jerozolima była wzięta. Wogóle przepisy szabbatowe, nawet przedziurawione, wykluczały służbę wojсковą: to też Józef z tego punktu widzenia najsurowiej karci powstanie zelotów, mówiąc przez usta swego Agryppy: „Jeżeli będziecie przestrzegali prawa szab-

batowego i wstrzymywać się od wszelkiej czynności, będziecie łatwo zwyciężeni, jak nasi przodkowie przez Pompejusza, który właśnie w te dni najbardziej posuwał prace oblężenia, kiedy oblężeni byli beczcylni (jak widać stąd, bolesne doświadczenie czasów Pompejusza nawet u Judejczyków zachwiało wiarę w pomoc Jehowy); jeżeli zaś w wojnie będziecie zaniedbywali rodzimych praw, to już nie wiem, w imię czego będziecie nadal prowadzili walkę — przecie cały wasz opór dąży do jedynego celu, aby te prawa były zachowane — i w jaki sposób będziecie błagali bóstwo o pomoc, skoro sami z własnej woli naruszycie przepisy jego świętej służby? (*Bj* II 392).

Reasumujmy. Rytualizm i rytualistyczna kazuistyka jest w pewnym stopniu niezbędna tam, gdzie jest *ritus*, t. j. obrzęd; a obrzęd jest to samo życie religii. Nie jest zupełnie wolna od rytualizmu i chrześcijańska religia: uwielbienie, które słusznie mamy dla św. komunji, doprowadziło do zwyczaju spożywania jej naczczu; a w takim razie należało wytłumaczyć skrupulatnie sumien-nemu chrześcijaninowi, że nie będzie naruszeniem tego przykazania, jeżeli on przed komunją połknie jakąś okruszynę, która pozostała w zębach od wczorajszej kolacji. Judaizm nie przez to sam siebie potępił, że nie uwolnił się od rytualizmu, lecz przez to, że całkowicie w nim zagrzął, że uzewnętrzniał uczucie religijne, obracając religję w *opus operatum*. A to znowu było skutkiem zasadniczej cechy judaizmu — tego, że był on religią *strachu*. To właśnie odczuł w nim hellenizm — ten hellenizm, który już dawno, o ile można było, uwolnił się od rytualizmu [*RSG* 78], stawiając,

że użyję chrześcijańskich terminów, *bonum motum auctoris* na miejscu *opus operatum*: dla rzymskiego poety Judejczyk, lub prozelita, był człowiekiem „bojącym się szabbatu“, *metuens sabbata*. Stąd ujemny stosunek Hellenów i zhellenizowanych Rzymian także do tej instytucji judaizmu. Już wyżej (str. 146) przytoczyłem szydercze słowa Juwenalisa o „bojących się szabbatu“; jednego z nich ma na względzie i Persjusz (V 184), karcąc go jako oddanego gusłom:

Kiedy zaś przyjdą

Dnie herodowe, i wzdłuż brudnego stojące okienka
Czad cuchnący wyzioną te lampy, co szabbat świętują...
Milcząc ruszasz wargami i świat obrzezanych truchlejsz.

To był realistyczny opis tego palenia lamp szabbatowych, z którego się tak szczycili Judejczycy. Nie bardzo się one podobały Senece, który też z wyobrażeniem szabbatu łączy wyobrażenie cuchnącej lampy (*epist.* XCV 47). Oczywiście biednych Judejczyków nie było stać na rafinowany olej; ale tembardziej dziwili oni Rzymian, uciekając się do tego smrodu w jasny dzień, kiedy takie oświetlenie było zupełnie niepotrzebne. Inną stronę obrzędu szabbatowego ma na względzie Martialis (IV 4, 7) kiedy on wśród najwstrętniej cuchnących rzeczy nazywa wyziewy poszczających się w szabbat kobiet (*jejunia sabbatariorum*).

Jeszcze raz podkreślam, że nie chodzi nam tu o ocenę szabbatu z punktu widzenia, lub raczej z punktu odczuwania samego judaizmu. Chętnie wierzę, że dla Judejczyka lub Żyda szabbat jest „królową“ i „narzeczoną“ (*Szabb.* 119 a; *B. K.* 32 a b; *Ber.* r X), i mam

uznanie dla rzewnej modlitwy, którą Żydzi do dziś dnia witają nadejście tego swego największego święta: „Przyjdź, oblubieńcze, na spotkanie twej narzeczonej. Szabbat nadchodzi — idźmy, przyjmijmy go“. Ale naszym tematem jest tu judaizm nie jako taki, lecz w swym stosunku do hellenizmu; a skoro tak, to ten Hellen, którego rabbin Hillel pozyskał dla judaizmu, spełniając jego życzenie, aby Zakon był mu wytłumaczony, póki on stoi na jednej nodze, i któremu, spełniając to życzenie, powiedział: „nie czyń innemu tego, czego nie chcesz, aby czyniono tobie: oto Zakon, wszystko inne jest tylko komentarzem“ — ten Hellen miał prawo mu powiedzieć: „oszukałeś mnie, mistrzu: wasze przepisy szabbatowe nic nie mają wspólnego z tą zasadą sprawiedliwości, która, zresztą, u nas jest nie mniej uznawana, niż u was“.

I ten dopiero pozyskał serce Hellenów, który powiedział: „Szabbat uczynion jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabbatu“ (*Marc. II 27*).

24. A jednak ani obrzezanie, ani święcenie szabbatu nie doprowadziłyby same przez się do tragedji wiecznego Żyda; jej najbardziej rdzenną przyczyną były przepisy o zakazanych jadłach i czystości rytualnej wogóle. Były one tak liczne, tak surowe i tak niedorzeczne, że sam Judejczyk, interlokutor (pseudo-) Arysteasza, mógł wytłumaczyć ich powstanie tylko tem, że święty prawodawca chciał kamiennym murem oddzielić swoich wyznawców od całego świata, — a więc, możemy dodać, rzucić nasienie nienawiści między nim

i tamtymi, aby kiełkowało i rozwijało się coraz to bujniej z każdym nowym pokoleniem.

Arcykapłan bowiem Eleazar (128 n.), rozwodząc się o niedorzeczności bałwochwalstwa (w rozmowie z Grekami, co nie było bardzo grzecznie, ale to już niezgrabność fałszerza listu), tak ciągnie dalej (142): „Abyśmy się więc nie splugawili obcowaniem z innymi i nie byli zepsuci przez współzycie ze złymi ludźmi (*phauloi*; oprócz Judejczyków bowiem wszyscy, rzecz prosta, są źli), otoczył nas prawodawca zewsząd prawami, dotyczącymi czystości jadał, napojów, dotknięcia się, wogóle wszystkiego, co widzimy i słyszymy“. Przyjrzyjmy się tym prawom.

Przepisy o dozwolonych i niedozwolonych do spożycia zwierzętach znajdujemy w Torze dwa razy (*Lev. XI* i *Dt. XIV*); podajemy je w skróceniu: „Wszelkie zwierzę, które ma rozdzielone kopyto, a przeżuwa, jeść będziecie... Zając też (jest nieczysty); bo i ten przeżuwa, ale kopyta nie dzieli. I świnia, która acz dzieli kopyto, nie przeżuwa. Te są, które się rodzą w wodzie i godzi się je jeść: wszelkie, co ma skrzele i łuski, tak w morzu, jako w rzekach i jeziorach, jeść będziecie, (a więc węgorza np. nie wolno)... Te są, których z ptactwa jeść nie macie: orła i t. d. (17 gatunków), dudka też i nietoperza. Wszelkie z latających małych zwierząt (t. j. owadów), które chodzi na czterech nogach, obrzydłe wam będzie. A cokolwiek acz chodzi na czterech nogach, ale ma dłuższe poślednie golenie, którymi skacze po ziemi, jeść macie, jako jest szarańcza w rodzaju swoim“ i t. d.

Naiwna systematyzacja prawodawcy jeszcze bar-

dziej podkreśla niedorzeczność przepisów. Nie jest to dziwne, że nietoperz znalazł się między ptactwem — jest to zwykła klasyfikacja popularnej zoologii, według której Lucjan np. i muchę nazywa „ptaszkiem“, wcale nie pragnąc przez to obalić naukową klasyfikację Arystotelesa, i Anglicy dotychczas nazywają chrząszczyka niebieskiego „ptaszkiem Najświętszej Panny“ (*ladybird*). Ale, że zając nie jest przeżuwaczem, to chyba Jehowa, który go stworzył, mógł wiedzieć — i tak samo, że owady mają nie cztery nogi, lecz sześć. Wcale nie trafia do naszego przekonania, dlaczego akurat połączenie rozdzielonego kopyta z przeżuwaniem robi „czystym“ ssaka, albo połączenie skrzeli z łuskami — pływające w wodzie stworzenie. Ale mniejsza o to; dotychczas te przepisy nie przeszkadzają Hellenowi z helleńską gościnnością zaprosić Judejczyka na pieczeń; nie będzie go częstował ani świniną, ani zajęczyną, ani węgorem, swemi głównymi przysmakami — oto wszystko.

Nie, Judejczyk jego gościnności nie przyjmie w żadnym razie, ani jego chleba, ani jego wina, ani wogóle żadnej jego potrawy. Dlaczego? Dlatego, że i on i wszystko to, co jego, dla Judejczyka jest nieczyste.

Tu trzeba wiedzieć, w jakim stopniu gościnność była rdzeniem helleńskiej duszy; i my, Słowianie, nie jesteśmy upośledzeni pod tym względem, ale u Hellenów to uczucie i ta potrzeba istnieje w stokroć mocniejszym stopniu. Gościnność była jednym z trojga przykazań pierwotnego kodeksu moralności obok przykazania uczczenia bogów i rodziców; zresztą już ilość

greckich imion, złożonych z *xenos* (gość) — Philoxenos, Aristoxenos, Timoxenos, Xenophon, Xenophanes, Xenokrates i t. d. — wyraźnie świadczy o tem. „Jedz i pij“, mówi Achejczyk Homera do nieznanego przybysza, „a kiedy zaspokoisz głód i pragnienie, powiesz nam, kto jesteś“ (*Od.* I 123; III 69; IV 60 i t. d.) „Powinieneś mię oszczędzić“, mówi zwalczony w bitwie Trojańczyk Likaon do Achilla, „przecie już byłem twoim jeńcem i u ciebie spożyłem bochenek Demetry“ (*Il.* XXI 74). Tak, wspólnie spożyty bochenek Demetry — oto ogniwo, łączące między sobą najbardziej dalekich ludzi, symbol i zarodek braterstwa między nimi, nasienie humanizmu. Oto więc Hellen zaprasza Judejczyka do wspólnego spożycia tego bochenka, jako człowiek człowieka — i słyszy: „nie chcę, nie mogę“. Już ta odmowa była dotkliwą obrazą. — „Dlaczego?“ — „Dlatego, Arystydzie, — czy tam Sokratesie, czy Platonie — że ty i wszystko twoje jest dla mnie nieczyste“.

Skąd ta nieludzka pycha i zarozumiałość?

Po pierwsze stąd, że nawet dozwolone jadła nie są uważane za czyste, o ile nie są przygotowane w taki a taki sposób. Po części ta skrupulatność ma swoje korzenie już w Torze, jak na przykład zakaz spożycia mięsa, z którego nie została wypuszczona krew, wskutek zabobonnego mniemania, że „krew jest życiem ciała“ (*Lev.* XVII 10), lub zagadkowy zakaz gotowania koźlęcia w mleku „jego“ matki (*Ex.* XXIII 19; XXXIV 26; *Dt.* XIV 20). Ale główna zasługa w rozwoju prawideł tej czystości należy do rabbinów.

Zakaz krwi doprowadził do ogromnie skompliko-

wanego ceremonjału zakłucia zwierząt, (p. traktat *Chulin*, Miszna V 3); ponieważ był on dość męczącym dla tych ostatnich, więc towarzystwa opieki nad zwierzętami kilkakrotnie próbowały domagać się jego zniesienia, ale to było uważane za „antysemityzm“, a w każdym razie za zamach na swobodę „religij“ i było zupełnie bezskuteczne. Zakaz owego gotowania koźlęcia był także rozszerzony przez twórców sławetnego „ogrodzenia“: niewolno gotować koźlęcia w mleku wogóle, ponieważ to mogłoby być mlekiem jego matki. A więc i smażyć w maśle, ponieważ masło robi się z mleka. A więc, według analogji, i wszelkie inne zwierzę. A ponieważ „gotuje“ nie tylko kocioł, ale i żołądek człowieka — trawienie bowiem jest także gotowaniem (por. *coquere, concoquere*) — więc nie wolno wogóle spożywać jednocześnie mięsa z mlekiem lub masłem. A ponieważ i naczynia i inne narzędzia, których się dotknęła nieczystość, są nieczyste i z kolei robią nieczystymi jadła i napoje, których się dotykają, więc pisze się całe traktaty o czystości naczyń i t. p.

Mamy i tu, być może, spaczenie — coprawda, arcydawne — pierwotnie słusznej i zdrowej myśli: było nią zapobieganie chorobom zakaźnym. Ich istnienie nie było tajemnicą ani dla Hellenów, ani dla Izraelitów. U Hellenów jednak nauka, która miała z nimi do czynienia, a więc medycyna, już od V w. przez Hippokratesa była wprowadzona na zdrowe tory etjologii lekarskiej, skutkiem czego był piorunujący jej postęp za czasów aleksandryjskich i później; dziś ze zdumieniem czytamy w księgach o ziemianstwie Warrona (I 12) jego ostrzeżenie przed miejscami bagnistemi, „ponie-

waż tam rosną drobne żyjątka, których niepodobna spostrzec okiem, a które, dostając się przez powietrze do ust i nozdrz człowieka, sprawiają niebezpieczne choroby“ — stąd widać, że Grecja, jeszcze nie znając mikroskopu, już uprzedziła nieśmiertelne odkrycie Pasteura. W Torze też znajdujemy przepisy, dotyczące chorób zakaźnych, mianowicie trądu, mniej więcej jednocześnie z Hippokratesem (*Lev.* XIII; XIV), i w nich obok znacznej ilości kazuistyki rytualistycznej, także kilka zdrowych myśli o obserwacji symptomów i izolacji chorego: z tych przepisów wyrósł za czasów judaizmu cały traktat *Negaim* (Miszna VI 3), w którym to, co było zdrowego w Torze, ostatecznie utonęło w morzu rytualistycznej kazuistyki.

Wogóle pojęcia o czystości i nieczystości mają w judaizmie wyłącznie rytualno-mistyczny charakter, nie posiadający już nic wspólnego ani z patologią, ani z moralnością. Widzieliśmy, jak w hellenizmie zdrowy rozsądek narodu szczęśliwie przewyciężył niebezpieczeństwo rytualizmu, które mu przez pewien czas groziło [RSG 78]; otóż w judaizmie mamy rozwój wprost odwrotny. Cały spryt rabbinów skierowany jest ku rozstrzygnięciu następujących pytań: jakie są stopnie nieczystości, do jakiego stopnia należy dana nieczystość, w jaki sposób się przekazuje nieczystość, jakie są dla każdego stopnia środki oczyszczenia. Odpowiedzi na te pytania obejmują cały VI seder — dwanaście traktatów; ale rozsiane są one i w innych sederach, rabbinowie się wprost w nich rozkoszują. Jest to potworne nagromadzenie zupełnie jałowej nauki, w której nie znajdujemy ani jednego zdrowego ziarna. Już mie-

liśmy próbę takiej nauki w 39 „ojcach“ czynności, gwałcących szabbat, z których każdy spłodził 39 „córek“; ale tu rodowód jest daleko bardziej skomplikowany. Należy bowiem odróżnić, jeżeli chodzi o stopnie, przede wszystkim „dziada“ nieczystości, którym bywa np. trup. Kto się dotknął trupa, ten ze swojej strony zostaje „ojcem“ nieczystości; kto się dotknął „ojca“, zostaje „dzieckiem“ nieczystości w pierwszym stopniu, *riszon*; kto się dotknął *riszona*, zostaje dzieckiem w drugim stopniu, *szeni*; kto się dotknął *szeni*, zostaje dzieckiem w trzecim stopniu, *szelishi*; kto się dotknął *szelishi*, zostaje dzieckiem w czwartym stopniu, *rewji*; i tu dopiero przekazana przez „dziada“ nieczystość ustaje: kto się dotknął *rewji*, pozostaje czystym.

Niech jednak pozorna łatwość tej formuły nie wprowadza nas w błąd: nie mówiąc bowiem o tem, że wszędzie, skoro chodzi o dotknięcie się, należy odróżnić samego człowieka od jego rzeczy, a czasami i poszczególne części ciała człowieka, — bardzo często nieczystość umiera wcześniej od *rewji*, i należy dokładnie wiedzieć, w jakim stopniu taka nieczystość traci swój zakaźny charakter. — Poza tem mówiłem tylko o jednym środku przekazania zmaży, a wszystkich jest osiem: przez dotknięcie się, przez noszenie, przez dźwiganie i wogóle uruchomienie, przez namiot, przez wnętrze (naczynia), przez wejście, przez uprawianie, przez połykanie. Logika tu wszędzie bardzo słaba, albo raczej zanadto dla nas mocna. Siedzę przy stole, na którym leży paskudstwo: dotąd jestem czysty. Uderzyłem pięścią w stół, wskutek czego paskudstwo podskoczyło: jestem splugawiony przez „uruchomienie“. Co do „na-

miotu“, który ma jako swoją podstawę *Num.* XIX 11—22, to myliłby się ten, ktoby sądził, że tu chodzi o wzajemne splugawienie się osób i rzeczy, znajdujących się pod jednym dachem: to rozumie się przez się, ale to jeszcze nie wszystko. Jeżeli pod mojem oknem leży paskudstwo, a ja się wychyliłem, to ja swojem ciałem „stworzyłem namiot“ i splugawiłem swój dom (*Oh.* XI 4). — Pozatem źródłem nieczystości jest przecie nietylko trup, ale i wielka ilość innych przedmiotów.

Nie będę tu podawał spisu — byłby on i zanadto długi i zanadto nieapetyczny; muszę jednak nadmienić, że jednym ze źródeł nieczystości, i przytem bardzo obfitem, jest dla Judejczyka — kobieta. Prawi o tem cały traktat p. t. *Nidda*, siódmy szóstego sederu; ten traktat w całości należy polecić uwadze apologetów, mówiących nam o niesłuchanie zaszczytnem stanowisku kobiety w Izraelu, — z zastrzeżeniem jednak, że czytany na czczo, może doprowadzić człowieka do mdłości. I proszę mi tu nie wtrącać, że winien temu sam Pan Bóg: Pan Bóg pod tym względem niczem nie odróżnił Judejki od Hellenki, różnicę wytworzyła zdeprawowana wyobraźnia rabbinowska. Nie zawsze bowiem kobieta bywa nieczysta — i to jest właśnie punkt wyjścia dla bardzo ścisłych badań, napełniających ów traktat. Z prawdziwem przerażeniem czytamy, jakie szczegóły współżycia małżeńskiego interesowały rabbinów. I proszę tu znowu nie wtrącać, że hygiena przecie powinna się zajmować temi szczegółami, i że zbyt uczynna wstydlivość byłaby tu raczej szkodliwa niż pożyteczna; że nie o higienę tu chodzi,

dowodem jest to, że rabbinowie uznają kobietę jako dojrzałą do współżycia małżeńskiego — rzeczywistego, a nie fikcyjnego — już od trzech lat: takie lubieżne kaleczenie i niszczenie dziewczynek, dla którego nasze prawa naznaczają najsurowsze kary, tam się rozpatruje jako rzecz zupełnie naturalną (§ 44). I bodajby tylko rabbinowie wtrącali się do takich intymności seksualnego życia kobiecego; ale nie, praktyka nie ograniczyła się do nich. Jeżeli komu kobieta nastąpiła na płaszc — żeby się dowiedzieć, czy się nie zostało przez nią „splugawionym“, trzeba ją zapytać, czy jest czysta, czy nie, a ona mu powinna naturalnie na to bardzo nieskromne pytanie odpowiedzieć (*Teh.* V 8). A więc najbardziej elementarne zasady kobiecej wstydlivosti mogą być pogwałcone, skoro chodzi o tę zmurę nieczystości. W szczęśliwszem położeniu od Judejek były pod tym względem Samarytanki: te bowiem już „od samej kolebki“ były nieczyste (*Ndd.* IX 1), a więc można było ich nie pytać. No, i poganki tembardziej.

Nie zawsze jednak i Judejki należy pytać; mają bowiem „córkę Izraela“ środek — bardzo nieapetyczny — podawania do wiadomości wszystkich przechodniów, czy są czyste, czy nie (*Tos. Teh.* VI 12). W razie wątpliwości zaś przypuszcza się najgorsze. Jeżeli bowiem złodzieje weszli w dom, to splugawione są jadalna, napoje i otwarte garnki — nie dlatego, że to są złodzieje (moralność, jak i hygiena, nie ma nic do czynienia z rytualną czystością), lecz dlatego, że są to ludzie nieznanymi, wśród których mógł się znaleźć i jakiś „ojciec“ lub „dziecko nieczystości“. A więc tylko jadalna, napoje i otwarte garnki są splugawione; wszyst-

kie inne naczynia i sprzęty są czyste. Ale jeżeli między nimi był poganin albo kobieta, to cały dom jest nieczysty (*Teh.* VII 6). Tu warto przypomnieć wykrzyk Blocha (wyżej str. 157): „Gdzie na całym świecie stanowisko kobiety było tak zaszczytne jak w Izraelu?”

Powiedziałem przed chwilą, że w sederze o nieczystości nie znajdujemy ani jednego zdrowego ziarna. Nie zupełnie jednak tak jest. Czasami owszem bywamy przyjemnie zdziwieni nagłymi połyskami zdrowego rozumu. Tak na pytanie, co należy czynić, jeżeli na rączkę naczynia padła kropla nieczystego płynu, rabbin odpowiada: należy ją wytrzeć, i będzie czysta (*Kel.* XXV 6). Ale to są białe kruki — bodaj czy nie helleńskiego pochodzenia [RH 196]. Wogóle bowiem dla naczyń obowiązuje правило: „jedyne ich oczyszczenie jest przez rozbicie“ (*Kel.* II 1); tak dbają twórcy halachi o dobrobyt swego ludu.

Nie bądźmy jednostronni. Wyjaławienie nauki wskutek przewagi niezdrowych prądów mistycznych nie jest zjawiskiem, obserwowanem wyłącznie w obrębie judaizmu; żeby nie mówić o innych wschodnich kulturach, nawet dla greckiej nauki miały nastąpić czasy — były to właśnie czasy, u których progu stoimy — kiedy i one wyjaławiały, i poważne odkrycia ostatnich stuleci przed Chrystusem potonęły w bredniach astrologji. I zaiste ta astrologja, jeżeli sobie uprzytomnić jej fatalne skutki dla zdrowej nauki, musi być uważana za jeden z najbardziej opłakanych objawów kultury starożytnej. A jednak — kiedy wspomnę o zasadach tej nieprawnej nauki, o tym tajemniczym „kręgu życia“ z jego dwunastu „domami“, co się tak dziwnie

i uroczu kojarzą z każdym z dwunastu znaków zodiaku, o tej kolejności trygonalnych, kwadratowych i innych „aspektów“ siedmiu planet — muszę wyznać, że pomimo wszystko Grecja i tu jeszcze pozostała wierna sobie, że jest to piękne, tak samo piękne, jak i te gwiazdy niebieskie, z którymi obcuje astrolog. I kiedy zmuszony jestem powiedzieć, że wszystko to były brednie, trudno mi nie dodać: szkoda! Tak wyglądało nawet to zboczenie helleńskiego geniuszu.

Tymczasem tu? Wszak skoro treścią tego sederu są „nieczystości“, to łatwo się domysli czytelnik, o co tu najczęściej chodzi. Otóż kiedy przerzucam ten gruby tom, napełniony samemi tylko niesmacznymi bredniami, z przerażeniem pytam siebie, co zmusiło tych poważnych ludzi, takiego zacnego Jochanana b.-Zak-kai np. z zespołem jego uczniów, nurzać się w tych brudach, analizować je, systematyzować... I niestety, nie znajduję na to pytanie odpowiedzi, która nie byłaby z ich punktu widzenia bluźnierstwem.

Innem znowu niemniej obfitem źródłem nieczystości jest zmora „bałwochwalsstwa“. Wszystkie mieszkania gojów są nieczyste, ponieważ w nich stoją bałwany; gdyby więc Hellen, zapraszając do siebie Judejczyka, zachował nawet wszystkie jego kuchenne przepisy — to jeszcze i tak Judejczyk przyjąć jego gościnności nie może. A skoro nieczyste jest mieszkanie, to i to wszystko, co z niego pochodzi. Tobiasz szczyci się, że „ochronił swoją duszę od jedzenia chleba pogan“ (I 10). Ale jakże Judejczyk będzie podróżował w miejscach, gdzie niema judejskich gmin? Oczywiście wymagania życia i tu zrobiły szereg dziur w rabbinow-

skich przepisach; świadczy o tem traktat Miszny *Aboda zara*, zawierający przestrogi o zachowaniu się względem bałwochwalców. Nic on nas teraz nie obchodzi, ponieważ możemy nie uchodzić za bałwochwalców; ale Hel-lenowie niezawodnie byli nimi dla Judejczyków. Proszę tedy czytelnika, zgodnie z celem tej książki, czytać to, co następuje, oczyma Hellena.

A więc przedewszystkiem niewolno w ciągu trzech dni przed świętami pogan załatwiać z nimi jakichbądź spraw, pożyczać im i pożyczać u nich, płacić im i brać od nich płacę... Nie, mówi r. Jehuda b.-Ilai (poł. II w. po Chr.) „brać od nich płacę można, ponieważ to jest dla nich przykre“ (I 1). Tu więc przepis czystości przedziurawiony jest przepisem... no, chyba nie miłości bliźniego. Gemara idzie jeszcze dalej w tym kierunku i pozwala u pogan kupować bydło i niewolników, „ponieważ bez nich oni nie mogą pracować, i takie kupno ich doprowadza do nędzy“ (do I 4). Jeżeli się sprzedaje poganom białego koguta, należy obciąć mu (za życia widocznie) palce, pokaleczonych bowiem zwierząt oni swoim bałwanom nie przynoszą (I 5). Nie wolno sprzedawać poganom bydła (I 6); przypuszcza się bowiem, że zmuszą je oni pracować w szabbat, który i bydło powinno święcić (*Ex.* XX 10). Nie wolno wynajmować poganom w ziemi Izraela mieszkania, ponieważ postawią oni w nim swego bożka (I 9). Nie wolno stawiać swego bydła w gospodach pogan, ponieważ popełniają oni z nim grzech sodomski (II 1; Gemara ciągnie dalej: i wolą żydowskie bydło od własnych żon). Niewolno córce Izraela pomagać pogance w jej połogu (ponieważ, motywuje Gemara, przyczyniłaby się tem do zwięks-

szenia liczby bałwochwalców); natomiast wolno jej przyjmować pomoc poganki w połogu własnym. Tak samo nie wolno Izraelitce dawać pierś niemowlęciu poganki; natomiast wolno jej używać stosownych usług poganki dla własnego niemowlęcia (II 1).

Następujące produkty pogan są dozwolone: mleko, jeżeli poganin wydoił je w obecności Judejczyka; miód; winogrona; oliwki, ...nie, mówił r. Jose, miękkie oliwki są zakazane (II 7). Jeżeli z aszery (t. j. świętego drzewa pogan) zrobione jest czółenko (tkackie), to używać go nie wolno; jeżeli z jego pomocą utkano suknię, nosić jej nie wolno; jeżeli ta suknia złożona jest z innemi, wszystkie są zabronione (III 9).

Wiele przepisów dotyczy się wina, ponieważ poganie używali go do swoich bałwochwalczych libacji. Jeżeli np. poganin razem z Judejczykiem przewoził amfory z winem z jednego miejsca na drugie, to wino jest dozwolone do użycia pod warunkiem, że było przez cały czas strzeżone. Jeżeli zaś Judejczyk oddalił się choć na tyle czasu, że tamten mógł w jego nieobecności otworzyć amforę i znowu ją zatknąć, to wino jest zabronione — przypuszcza się oczywiście, że poganin chętnie skorzysta z okoliczności do libacji (V 3). Jeżeli Judejczyk z pomocą lejka naleje wina do naczynia poganina, a potem z pomocą tego samego lejka naleje wina do własnego naczynia, to wino jest nieczyste (V 7).

Dosyć o tem. Shylock mówi do bohatera dramatu p. t. „Kupiec wenecki”: „Gotów jestem z wami mieć stosunki i rachunki, układać się i gadać, ale jeść z wami, pić z wami i modlić się z wami — nigdy!” W tych

słowach poeta wybornie ześrodkował to, co najwięcej różniło duszę Judejczyka od duszy hellenńskiej. Hellen bowiem mówił do swego gościa: będziesz z nami jadał, będziesz pił, ale przedewszystkiem będziesz się z nami modlił — podczas świętej ofiary, kiedy święta woda pokropienia połączy wszystkich — i gospodarza, i rodzinę, i czeladź, i gościa — w jedno ludzkie grono przed obliczem Zeusa Zagrody, który był zarazem i Zeusem Gościnnym, *Zeus Xenios*; bardzo radzę czytelnikom przeczytać u Homera (*Od.* III 1 n.) śliczny opis, jak Nestor podczas ofiary przyjmował młodego Telemacha z Mentorem-Ateną. To też głównym zarzutem, który Hellenowie czynili współczesnym Judejczykom, był ich „niegościnnie tryb życia“, *apoxenos tropos*. I kiedy Antjoch IV powziął nieszczęśliwą myśl, naśladując przykład Judejczyków, siłą i przymusem nawrócić ich do religii hellenńskiej — kazał w świątyni garyzyskiej postawić posąg Zeusa Gościnnego.

Wszystko to należy jednak do dalekiej przeszłości; a czy teraz ta zmora przestała istnieć, czy Żydzi naszych czasów są gościnni wobec ludzi innej wiary, t. j. przedewszystkiem wobec chrześcijan? Oczywiście, są między nimi bardziej, są i mniej gościnni; statystyki nie mamy, każdy sądzi według swych osobistych wrażeń, i przyjemnie mi wyznać, że moje osobiste wrażenia są pod tym względem wcale dodatnie. Ale my właśnie mówimy o owej dalekiej przeszłości, o obcowaniu Judejczyków z „bałwochwalcami“, t. j. z Hellenami. Pytano, co było przyczyną owej żywiołowej nienawiści, którą ci ostatni odczuwali do Judejczyków — i proszę uważać, tylko do nich, odnosząc się z wielką

tolerancją do innych obcych narodów. Otóż należy odpowiedzieć ciekawym: czytajcie Misznę (z Gemarą) i przede wszystkim czytajcie tu i tam traktat *Aboda zara* — pamiętając przytem, że bodaj jeszcze więcej, niż wielka krzywda, budzą nienawiść pogardliwe i nieprzyjazne stosunki w drobnych sprawach codziennego życia.

V.

ZAŚWIAT.

25. Najdawniejsze przystępne dla naszego badania czasy kultury helleńskiej świadczą o wyraźnym kulcie zmarłych, a więc i o jego koniecznej przesłance — wierze w trwałość rozłączonej z ciałem duszy. Używam umyślnie wyrazu „trwałość“, zamiast „nieśmiertelność“; nieśmiertelność bowiem duszy jest dogmatem filozoficznym, obcym religji ludowej. Owa trwała dusza przywiązana jest do swego grobowca; jest ona pod pewnemi względami słaba i dlatego wymaga pomocy od żywych, pod pewnemi znów względami nie-samowicie potężna: może nagradzać tych, co oddają jej hołd czci i miłości, i jeszcze bardziej szkodzić tym, co nią poniewierają. Miłość i strach — to są dwie siły, rządzące kultem zmarłych; dodajmy, że im dalej sięgamy w przeszłość, tembardziej oczywiście strach przeważał miłość.

Zbawicielem ludzi od tego gnębiącego strachu stał się ów wielki prorok helleński, którego nazywamy Homerem. Utworzył on — czy samodzielnie, czy

nie, tego nie wiemy — dogmat o Hadesie, „niewidzialnem“ państwie dusz na zachodnich krańcach świata, jako ich wspólnym przybytku. Dusza nie jest już przywiązana do grobowca; ogień stosu niszczy jej ciało, zostawiając tylko małą garstkę popiołu na tkliwą pamiątkę rodziny, sama zaś ulatuje wraz z dymem daleko, za ocean, i już nigdy nie powróci do żywego świata. A skoro tak, to i kult duszy jest bezcelowy; nie dowie się nawet o nim dusza w swej dalekiej zaoceańskiej krainie i już w żaden sposób się zań odwdzięczyć nie zdoła.

W tej swojej szorstkości jednak nie mogła się ta „reforma homerycka“ utrzymać wobec ciągłego, lubo cichego oporu religii ludowej; ostatecznym wynikiem tej walki stał się kompromis epoki pohomeryckiej, na mocy którego Hades został przyjęty do powszechnej wiary, wszelako nie jako kraj zaoceański, lecz jako otchłań podziemna, a więc w bliskim kontakcie z mogiłą pochowanego i przez nią z żywym światem. Utrzymał się też obyczaj palenia trupów, ale tylko jako współzawodniczący z obyczajem ich grzebania; kult zaś dusz religii ludowej odniósł bezwzględnie zwycięstwo nad obojętnością homerycką.

Ten Hades — zaoceański, czy też podziemny — był jednak równy dla wszystkich; Achilles tam się spotka z Tersytem, Hektor z Dolonem. Idea sprawiedliwości jeszcze nie opanowała eschatologii. Mówi się nam coprawda o wiecznych katuszach Tantala, Syzyfa (*Od.* XI 582 n.) i przedewszystkiem krzywoprzysięzców (*Il.* III 278) — ale to byli ludzie, którzy obrazili bogów, że tak powiem, osobiście, i nadmiar ich kary świadczy raczej o karzącej mocy, niż o karzącej sprawiedliwości

bogów. Mówi się nam też o Menelaju, o Radaman-cie i t. d., że uniknąwszy śmierci, byli przyjęci do orszaku błogosławionych na „polach Elizejskich“ (*Od.* IV 561) — ale to byli synowie i zięciowie Zeusa, i ich szczęśliwy los świadczy raczej o miłującej mocy, niż o miłującej sprawiedliwości bogów. Nie było potrzeby przenosić sprawiedliwość do zaświata, ponieważ jej czynność na tym świecie była niezaprzeczona; przejawiała się ona jednak nie w życiu osobnika, lecz w życiu gatunku. W danym osobniku żyją jego przodkowie, i on sam wraz z nimi będzie żył w swoich potomkach; jest to jeden łańcuch nie tylko dziedziczności fizycznej, ale i świadomości moralnej. Za dobre czyny przodków otrzymują nagrodę, za ich zbrodnie — karę, potomkowie w swoim życiu doczesnym; taką była sprawiedliwość filonomizmu [RSG 86].

Za czasów jednak historycznego rozwoju Grecji idea filonomizmu była *in cadente domo*; przyszłość należała do jej przeciwniczki, idei *ontonomizmu*, ograniczającej odpowiedzialność moralną ściśle do życia osobnika. Ale kiedy nastąpiło jej zwycięstwo — a więc właśnie w przeddzień naszej epoki — sprawiedliwość już oddawna zdążyła znaleźć dla siebie schronisko w eschatologii. Tak, zaiste: opanowanie eschatologii przez ideę sprawiedliwości — taki był ogromny postęp moralności religijnej, który Grek zawdzięczał swej religji misterjów.

Sama przez się, coprawda, religja misterjów [RSG 89] nie miała powodu zbyt wiele opiekować się ideą sprawiedliwości: czy to w swej eleuzyńskiej, czy to w orfickiej odmianie, uzależniała ona „lepszy los“

człowieka na tamtym świecie pierwotnie od spełnienia sakralnego warunku wtajemniczenia, a nie moralnego — cnotliwego życia. Ale tak było właśnie tylko w początku. Już w V w. słoneczny raj Demetry przeznaczony jest tylko dla tych wtajemniczonych, co zachowywali się zbożnie (*eusebôs*) względem cudzoziemców i słabych, i również jej piekło ze swym zmrokiem i wiecznem błotem dla tych, co znieważyli jedno z trojga wielkich przykazań greckiej moralności religijnej — przykazań czci dla bogów, rodziców i gości. Między jednym a drugim miejscem pozostawał obojętny Hades homerycki, przyjmujący tych, co za życia nie byli ani wyraźnie dobrymi, ani wyraźnie złymi.

Jak widzi czytelnik, etyzacja eschatologii od razu doprowadziła logiczny umysł Greków do podziału zaświata na trzy części, — nie zaś na dwie, w zależności od dwu tylko biegunów moralności, dobra i zła. Niema bowiem równika, oddzielającego dobro od zła; nie są to — używając terminów logiki — przeciwieństwa „kontryktorskie“ czyli „sprzeczne“, między którymi *tertium non datur*, lecz tylko przeciwieństwa „kontrarne“ czyli „przeciwne“, między którymi leży szeroki pas tego, co nie jest wyraźnie ani jednym, ani drugim. To też możemy stanowczo oznajmić: troistość zaświata jest nieuniknionym wynikiem etyzacji eschatologii dla logicznie usposobionych umysłów.

Atoli postęp greckiej religji — religji misterjów — nie poprzestał na tem. Trzeba wiedzieć, że wielcy prorocy greccy, uznający Apollina za źródło swego natchnienia, uprawiali jednocześnie i sztukę lekarską —

oczywiście na religijnej podstawie, jako „iatromantykę“; w szczególności jest to wiadome o Muzeuszu, uczniu Orfeusza, co też — wraz z innymi argumentami — daje nam prawo przypisania reformy, o której będzie mowa, właśnie misterjom orfickim. Miało to za skutek pogląd na grzech jako na chorobę duszy; i jedno i drugie bowiem było „zmazą“ z apollińskiego punktu widzenia [RSG 77]. A skoro tak, to pojęcie uleczalności i nieuleczalności nietrudno było z chorób ciała przenieść na choroby duszy. Można było odróżnić dusze, zasadniczo zdrowe i tylko przypadkowo i przejściowo dotknięte przez choroby „uleczalne“ — od takich, co będąc zasadniczo i „nieuleczalnie“ złymi, z konieczności są skazane na śmierć duchową, t. j. na potępienie. Tego oczywiście wymagała sprawiedliwość; a ponieważ bogowie są sprawiedliwi, należy przypuścić, że naznaczyli oni piekło i wieczne potępienie tylko dla dusz nieuleczalnie złych, tym zaś, co będąc zasadniczo dobre, chorowały w chwili śmierci na grzechy uleczalne, przeznaczili inne miejsce zaświata, aby tam się od zmazy owych grzechów mogły uleczyć. Tak w misterjach orfickich powstało pojęcie czyścica; jest to rdzennie apollińskie pojęcie, organicznie związane z apollińskimi również pojęciami czystości i zmazy.

Z czasem więc te dusze czyścicowe dostaną się do raju; stanie się to wtenczas, kiedy przejdą przez wszystkie stopnie oczyszczających cierpień, spełniając boskie wyroki, albo też kiedy uzyskają przebaczenie tych, których pokrzywdziły za życia. Taka była eschatologia orficka, która osiągnęła swój szczyt w zdumiewających widzeniach Platona.

A więc piekło, raj i czyściec — oto orficka troistość zaświata. Można postawić pytanie, jaką wartość miało wobec tego i etycznie i logicznie zadowalającego rozwiązania — stare, homerycko-eleuzyńskie wyobrażenie obojętnego Hadesa, jako miejsca odrętwiałego istnienia — nikt bowiem nie powie „życia“ — dusz pośrednich. Oczywiście dla wyznawców owej daleko doskonalszej troistości musiało ono stracić wszelką rację bytu. Nie było wprawdzie usunięte — dla takiego usunięcia religia grecka nie miała praktycznych środków — ale używano go w sensie raczej ogólnym: mówiono „w Hadesie“, jak my mówimy „na tamtym świecie“, bez ścisłego określenia.

Nie będę tu roztrząsał komplikacji, wprowadzonych w tę prostą i przekonującą troistość przez idee praistnienia duszy i metempsychozy, gdyż nie mają one znaczenia dla naszego tematu; natomiast muszę poruszyć dwa inne wyniki streszczonego w tym § rozwoju.

Pierwszym jest to, co moglibyśmy nazwać względną transcendentalizacją idei zaświata. Niema jeszcze o niej mowy u Homera, którego Hades zaoceański jest czemś w rodzaju Ameryki, zupełnie przystępną dla śmiałych żeglarzy, nie bojących się Scyli i Charybdy. Nie mamy jej też i u Demetry eleuzyńskiej: korzystając z postępu nauki geograficznej, umieściła ona swój raj na odwróconej od nas powierzchni ziemskiego dysku, gdzie słońce świeci podczas naszej nocy, a piekło z Hadesem w mrocznych czeluściach między tą a tamtą powierzchnią. Było to zupełnie zrozumiałe: przecie Demetra to poniekąd sama matka Ziemia; nie dziw więc, że ona swoich wybranych trzyma u siebie.

Natomiast w ciągu, zdaje się, VI wieku była dokonana reforma przełomowa w kierunku transcendentalizacji zaświata; pierwsze o niej świadectwo zawdzięczamy napisowi z początku V wieku. Wszak dusza pochodzi od bogów, tylko ciało od ziemi; nie dziw więc, że po śmierci dusza powraca do bogów — a więc do nieba — o ile, skalana przez zbyt ciasne współżycie z ziemskim ciałem, nie będzie skazana i po śmierci dzielić jego losy. W taki to sposób raj niebieski zastąpił ziemskie pola Elizejskie; czy tę reformę też zawdzięczamy misterjom orfickim? Bardzo być może, chociaż wyraźnych świadectw nie mamy. Nazwałem tę transcendentalizację „względną“, bo rzeczywiście te niebiosy, w których przebywają błogosławieni, są to — jak widać z „widzenia Era“ u Platona — niebiosy realne, nie metafizyczne; takie same zresztą, jak i u Dantego. Pitagoras, reformator misterjów orfickich, zapewne swą teorią sfer niebieskich urozmaicił przedstawienie o raju niebieskim; ale jeszcze wyraźniej dokonała tego właśnie w epoce, o którą nam chodzi — astrologja z nauką o właściwościach planet i ich sfer. A więc ósme niebo, „ogdoada“, niebo bogów i gwiazd nieruchomych, jest to właściwa ojczyzna duszy; zstępując ku swemu ciału, otrzymuje dusza od każdej planety zarodek właściwego jej grzechu, a więc 1) od Saturna — lenistwa, 2) od Jowisza — pychy, 3) od Marsa — gniewu, 4) od słońca — żarłocstwa, 5) od Merkurego — łakomstwa, 6) od Wenery — lubieżności, 7) od księżyca — zazdrości... Czytelnik zapewne tu z zadziwieniem pozna dobrze mu znany z chrześcijańskiej etyki zespół „siedmiu grzechów głównych“;

gami (wyż. str. 65); uwzględniając i to, otrzymujemy wyobrażenie bardzo okrągłe i trafiające do przekonania. Błogosławieni na niebiosach z bogami — czyśćcowe dusze między niebem a ziemią z demonami — potępiency pod ziemią z ...może z szatanami? Prawie, że tak; w każdym razie z „mężami dzikimi i jakby z ognia stworzonymi“, o których tam słyszał Er Platona (wyżej str. 92).

Jak wiadomo, jest to ta sama koncepcja, którą rozwija Dante w swej „boskiej komedji“; nawet astrologiczną teorię o siedmiu grzechach głównych zużytkował, odrywając ją coprawda od siedmiu sfer planetarnych.

To więc jest pierwszym wynikiem opisanego rozwoju; drugi dotyczy się nie tyle losu samych dusz, ile stosunku do nich ludzi żywych. Jakiśmy widzieli, Homer starał się zupełnie rozerwać ten stosunek, unicestwiając kult dusz — zapewne w zamiarze wyzwolenia Greków od strachu przed umarłymi. To mu się jednak nie udało; a kiedy w dalszym rozwoju wyobrażeń o zaświecie miłość zaczęła przeważać strach, równoległe z wzruszającą miłością do bogów w religii pohomeryckiej (wyżej str. 134) — to już było nie sposób oderwać Greków od ich „kochanych przodków“. Religja misterjów jeszcze spotęgowała to uczucie. Na tem bowiem należy kłaść jak największy nacisk: hierofantką misterjów była miłość.

Ludzie, którzy sami byli pozbawieni wszelkiego uczucia religijnego, zmyślili teorię, według której źródłem wiary w nieśmiertelność duszy miał być egoizm: zamało było chciwemu człowiekowi życia doczesnego —

zachciało mu się przedłużyć je do nieskończoności w świecie pozagrobowym. Jest to jednak — przynajmniej o ile chodzi o Hellenów — fałsz i gorzej niż fałsz, jest to potwarz, rzucona na najszlachetniejsze uczucia ludzkości. Czy uprzytomnili sobie ci badacze znaczenie pożegnalnych słów Admeta do umierającej Alcestydy?

Tam czekaj na mnie, kiedy skończę życie;
Przygotuj dom, abyśmy razem w nim
Mieszkali... (Eur. *Alc.* 363).

Ze swoim własnym unicestwieniem czułby człowiek jeszcze może się pogodzić: „nie będę — przecie i nie byłem: co mi po tem!” jak brzmi epikurejski nagrobek; lecz nie do zniesienia jest dla niego myśl, że już niema, zupełnie niema tych, których kochał za ich życia. Przedstawmy sobie zasadnicze mity misterjów: czy o siebie dbała Demetra, pragnąc wyzwolić swoją córkę z pod władzy króla śmierci? czy o własną nieśmiertelność chodziło Orfeuszowi, kiedy zwalczał strachy podziemnych otchłani, dążąc ku swej ukochanej Eurydyce?

I tak mocny był ów ferment miłosny, że przedostał się nawet do religji hellenistycznych: wszystkie one były religjami miłości, triumfującej nad śmiercią.

A więc miłością ku zmarłym był nacechowany ich kult w Grecji historycznej: dosyć jednego rzutu oka na wzruszające rzeźby mogilne, co zdobią szereg sal w ateńskim Muzeum Narodowem, aby się o tem przekonać. Ale jak zastosować tę miłość do różnych miejsc pobytu dusz, o których mówiliśmy przed chwilą? Rozumując teoretycznie — bo w praktyce oczywiście

nikt nie mógł wiedzieć, jaki los bogowie przeznaczyli danej duszy — o potępieńców troszczyć się nie warto; zupełne zapomnienie niech będzie ich zasłużonym losem. Co się zaś tyczy błogosławionych, to nie potrzebują oni naszej nędznej pomocy; nam raczej należy ich prosić o opiekę w razie trwogi lub klęski. Prawdziwym więc przedmiotem naszej tliwości będą dusze czystocowe. Ta sama miłość, która za czasów nawpół barbarzyńskich kazała ludziom karmić i bawić „kochanych“ zmarłych w ich grobowcach — ta sama miłość była teraz dla nich pobudką bardziej wzniosłego kultu, którego celem było — ulżyć duszom czystocowym w ich katuszach pokutniczych. Sprawiedliwość się temu nie sprzeciwiała. Przecie to zasługa, jeżeli człowiek zostawił po sobie takich, co go kochają; niech więc ta zasługa zmniejszy wymiar kary boskiej.

Do tego szlachetnego motywu przyłączył się u Platona drugi nie mniej szlachetny: żądza pewnej i niezmaconej wiedzy, wiara, że wyzwolona z pod władzy ciała dusza niezamroczonemi oczyma będzie oglądała już nie podobieństwa tylko piękności, lecz piękność samą w sobie, i tak samo inne wielkie idee. Jego Sokrates właśnie dlatego tak spokojnie przyjmuje śmierć, że ma ujrzeć na tamtym świecie mądrych i cnotliwych mężów przeszłości i tę czystą wiedzę, której on pragnął w ciągu całego swego życia.

Trzecim motywem była żądza sprawiedliwości; ale o nim już była mowa.

Słusznie jednak powiedział św. Tomasz: *corruptio optimi pessima*. Ludzie, niestety, są zawsze ludźmi; a ci „orfeoteleści“, co w wiecznej tułaczce po wsiach

i przedmieściach nawracali gawieź do misterjów swego wielkiego mistrza, nie należeli przecie do wzorów ani cnoty, ani mądrości. Nie dziw zatem, że oni straszili prostaczków opisami okropności kar pozagrobowych; nie dziw też, że ofiarowywali przestraszonym swoje pośrednictwo — niezbyt bezinteresowne, ma się rozumieć — aby skrócić czas pokuty zmarłego ojca, lub pana, lub przyjaciela. Że tak było w rzeczywistości, o tem wątpić nie wypada, skoro sam Platon o tem świadczy (*Resp.* II 364c). Ale cóż z tego wynika? Jest to wspólny los wielkich i pięknych idei, że ulegają spaceniu ze strony ludzi głupich lub niepotrzebnie przebiegłych — nie ubliża to bynajmniej ich wielkości i piękności.

...Sądzę, że czytelnik towarzyszył autorowi w tym paragrafie ze wzrastającym zadziwieniem: przecie to, co mu się tu podaje jako wynik samodzielnego rozwoju antycznej eschatologii, w zupełności przeszło do chrześcijańskiej, specjalnie do katolickiej nauki o życiu pozagrobowym. — Tak jest w istocie. — Ale skoro tak jest, to jakaż była rola judaizmu w jej powstaniu? — Może istotnie nie bardzo wielka, ani poważna, ani chlubna; i kto wie, może w tej dziedzinie bardziej, niż w jakiej-bądź innej, sprawdza się mój znany już czytelnikowi paradoks, że religja starożytna — to prawdziwy Stary Testament naszego chrześcijaństwa. Ale w każdym razie należy się o tem przekonać; spróbuję więc dać w następnym § równoległy zarys rozwoju eschatologii judejskiej.

26. Z rozwojem idei zaświata u Hellenów rozwój tejże idei w religii Jehowy przedstawia na pierwszy rzut oka mało podobieństwa. Różnicę mamy już w tem, że pierwotnie idea nie tylko nieśmiertelności, ale i trwałości duszy była Izraelowi obca. „Osobnik umiera i na tem koniec, ciało i dusza idą razem. Życie to dech Boży, idący przez stworzenia; gdy im go Bóg odbiera, giną“. Cienie w Szeoli nie mają życia ani stosunku do Boga i świata; w Psalmach modły o ratunek od niebezpieczeństwa i śmiertelnej udręki prawie zawsze podają jako motyw, że wskutek śmierci także i stosunek modlącego się do Boga będzie przerwany: kto ciebie może chwalić w Szeolil

Ale już powiedziałem: tak się przedstawia sprawa tylko na pierwszy rzut oka. Bardziej ściśle badania przekonały nas, że Tora, tak samo jak i Homer, walczy z religią ludową; ta ostatnia, uznając kult zmarłych, uznawała także jego logiczną przesłankę, trwałość i pewną świadomość rozłączonej z ciałem i przebywającej w grobowcu duszy. Ale w Judei walka między proroczą księgą a religią ludową dała inny wynik niż w Helladzie: zwyciężyła Tora.

Stąd wyraźna doczesność religii i moralności izraelskiej. Ani o nagrodach, ani o karach na tym świecie niema mowy; wszystko się zaczyna i kończy w ramach ziemskiego życia: „Będiesz miłował ojca i matkę, abyś długo żył i dobrze tobie się działo na ziemi“, mówi Pan. Ponieważ jednak sprawiedliwość w ramach życia osobnika widocznie nie bywa zachowana, mamy jako korekturę w starym Izraelu ten sam filonizm, co i u starych Hellenów [RSG 86].

Uznaje go sam Jehowa: „Ja jestem Pan Bóg twój, mocny, zapalczywy, nawiedzający nieprawość ojców nad synami do trzeciego i czwartego pokolenia tych, którzy mię nienawidzą (t. j., jak widać z następnych słów, nie spełniają moich przykazań) i czyniący miłosierdzie na tysiące (pokoleń) tym, którzy mię miłują i strzegą przykazania mego“ (*Ex.* XX 5; *Dt.* V 9). To samo w popularnej formie podaje przysłowie: ojcowie jedli jagodę kwaśną, a zęby synów ścierpnęły.

Przełomową była tu działalność „męża sporu“, najtragiczniejszej postaci wśród proroków — Jeremjasza. Przewidując bliski powrót Izraela do starej siedziby i zawarcie przymierza nowego między Jehową a jego ludem, mówi (XXXI 29): „W one dni nie będą więcej mówić: ojcowie jedli i t. d.; każdy człowiek, który je jagodę kwaśną, ścierpną zęby jego“. W taki sposób Jeremjasz został pierwszym ontonomistą w Izraelu. W logicznym rozwinięciu tej myśli nie może się pogodzić z tem, że za bałwochwalstwo ojców ukarane są dzieci i wnuki; nawiązując do szczątkowych pojęć o pewnej zdolności czucia zwłok i prochu zmarłych ludzi, bez której sam obrzęd chowania tych zwłok byłby czczy i jałowy, mówi (VIII 1): „czasu onego wyrzuca kości królów judzkich i kości książąt i t. d. (o ile byli bałwochwalcami) z grobów ich“.

Jeremjasz zwyciężył: epoka judaizmu, która się zaczyna od Ezdrasza, jest epoką wyraźnego ontonomizmu, ale w początku także nie mniej wyraźnej doczesności. To znaczy: kto je kwaśną jagodę, tego zęby będą tępe, właśnie jego, a nie jego dzieci, i w tem życiu, a nie w przyszłym. Dobrze; dlaczego więc tak

często zbrodniarz aż do śmierci żyje w szczęściu, a człowiek cnotliwy tak często żyje i umiera w nędzy? Heroiczne rozwiązanie Platona było za wzniosłe dla judaizmu, ale i na ideę nagród i kar zaświatowych czas dla niego jeszcze nie przyszedł. Stąd cała zgroza problemu Joba, która właśnie w tym wczesnym judaizmie i powstała i znalazła swój najbardziej wstrząsający wyraz. Job jest antytezą tezy Jeremjasza: on nie jadł kwaśnej jagody, a jednak jego zęby ścierpnęły. Jaka na to odpowiedź? Oczywiście, rozwiązanie samego autora jest czysto nowelistyczne — nie każdego Bóg wynagradza tak, jak w tym wypadku wynagrodził Joba. Jedyną ogólną odpowiedzią jest — agnostycyzm: „Gdzieś był, mówi Pan, gdym zakładał podwaliny ziemi?” (XXXVIII 4). A jednak materialistycznie usposobiony duch judaizmu stanowczo sprzeciwiał się idei pozagrobowego życia. Dopiero kiedy nadeszły czasy hellenizacji, i kiedy ta go zewsząd okazywała, poznał on tę ideę. Kryzys nastąpił za Antjocha IV; pobożni hasydzi wszelkimi środkami namawiali lud, aby wbrew woli potężnego króla i nie bacząc na jego groźby zachował wierność Jehowie. Wtenczas (w roku 165—164) pisał autor przełomowej księgi, która jako proroctwo przypisana jest Danielowi, rzekomemu jeńcowi Nabuchodonozora. Powołując się na proroctwo Jeremjasza, przepowiada on bliskie nastąpienie dnia zbawienia: niedługo będzie trwała udręka, tylko „czas, czasy i pół czasu” (IV 25; XII 7), t. j. 3½ r. A więc trzeba wytrwać, jak wytrwał Daniel za Nabuchodonozora i Darjusza. — Tak, jego ochraniał Bóg, nie dając zginąć ani jemu, ani jego towarzyszom w rozżarzonym piecu

i w jamie lwów. Ale zanadto widoczne jest, że Bóg teraz takich cudów nie czyni: nikogo nie wyzwolił on z pośród tych, co mu byli wierni, z rąk siepaczy Antjocha. — Teraz już nie można było się sprzeciwiać: helleńska idea, co tak długo krążyła dokoła Judejczyków, na koniec trafiła do ich przekonania: „A mnodzy z tych, którzy śpią w prochu ziemie, ocucą się, jedni do żywota wiecznego, a drudzy na hańbę, na sromotę wieczną. A którzy mądrzy będą (t. j. męczennicy), świecić będą jako światłość utwierdzenia; a którzy ku sprawiedliwości wprawują wielu (t. j. hasydzi), jako gwiazdy na wieki wieczne“. — „Jest to“, słusznie mówi Marti w komentarzu do tych słów, „najwcześniejsze miejsce w Starym Testamencie, w którym jest mowa o z m a r t w y c h w s t a n i u“.

Autor ogranicza się do tego, co w danej chwili jest najpotrzebniejsze; nie chodzi mu o eschatologiczną spekulację, należy tylko namówić wiernych do wytrwania i do męczeństwa, odstraszyć słabych i zdrajców od odszczepieństwa. Niech więc wiedzą, że to wieczne życie, co ma nastąpić za „czas, czasy i pół czasu“, będzie darem Jehowy nietylko tym, co przeżyją lata udręki, lecz także tym wiernym, co przedtem polegą lub już polegli w walce; i niech wiedzą także, że bezbożnicy, co się wyrzekli Jehowy, nie znajdą w śmierci ochrony od zasłużonej kary — oni też zmartwychwstaną, ale dla wiecznej sromoty i katuszy. O resztę, tembardziej o pogan, prorok się nie troszczy; nie obiecuje im ani unicestwienia, ani tego czy owego losu, oni go wcale nie obchodzą,

Przyjmując myśl helleńską, judaizm w osobie pseudo-

Daniela przerobił ją jednak zgodnie ze swem materialistycznym usposobieniem. Nie chodzi mu o wieczność rozłączonej z ciałem duszy, jak to mamy u orfików i u Platona, lecz o zmartwychwstanie samego ciała. Co do miejsc wiecznej chwały i wiecznej hańby, to o tem nic nie powiedziano, ale zgodnie z owem materialistycznym usposobieniem musimy przypuścić, że i te miejsca będą na ziemi. W każdym razie jest ich tylko dwa, a nie trzy, jak u Greków.

Księga Daniela była hasłem do powstania dość obfitej apokaliptycznej literatury, w której idea życia pozagrobowego i eschatologia wogóle była rozwinięta do swego szczytu. I oczywiście byłoby bardzo pociągającym zadaniem wysledzić rozwój tej idei przez stulecia od Daniela do ostatecznej krystalizacji w księgach Talmudu; ale niestety, wykonanie takiego zadania nie jest możliwe. Nie z powodu rozległości odpowiedniej literatury: przeciwnie jest ona dość szczupła i przeczytanie jej i analiza nie przedstawia wielkich trudności. Ale po pierwsze, większa część nie może być ściśle datowana; po drugie, rzadko kiedy taki traktat jest zachowany w swej pierwotnej formie — prawie wszystkie zostały spaczone przez interpolacje i przeróbki w późniejszych czasach; po trzecie, nawet w swej pierwotnej formie, o ile taka może być odtworzona, nie mają one jednolitego charakteru, ponieważ autorowie świadomie, czy nieświadomie, kompilują częstokroć sprzeczne między sobą tradycje. Jeżeli do tego dodać jeszcze zagadkowy język, umożliwiający różne tłumaczenia, to zadanie, o którym tu mowa, przedstawi się nam, jako zupełnie beznadziejne. Jedyne, co jest w na-

szej mocy, jest to nakreślenie wytycznych linii owego rozwoju, opierające się nie tyle na zewnętrznej chronologii i filjacji pomników, ile na wewnętrznej logice samego rozwoju.

Biorąc za punkt wyjścia eschatologję samego Daniela, powinniśmy ją uzupełnić odpowiedziami na pytania, których prorok nie uwzględnił. A więc przede wszystkim, gdzie mają być te miejsca chwały i hańby? Oczywiście na ziemi; zwracając się do starych proroków, przekonamy się, że miejscem chwały będzie nowa Jerozolima na Sjonie, miejscem zaś hańby znajdująca się tuż obok straszna dolina Ga-hinnom (po grecku Gehenna); błogosławieni ze szczytów Sjonu będą patrzeli na katusze potępionych w Gehennie i ten widok też — zgodnie z okrutnem usposobieniem tych mściwych dusz — przyczyni się do ich szczęścia. — A kto będą ci i owi? — Skoro źródłem natchnienia były prześladowania, to odpowiedź nie mogła być wątpliwa: do Gehenny będą wtrąceni prześladowcy t. j. poganie, a Sjon posiadą wierni przykazaniom Jehowy Judejczycy. Że odszczepieńcy będą potępieni razem z poganami, jest rzeczą zupełnie zrozumiałą: kto naruszył zakon Jehowy, ten przestał być Judejczykiem. Logika może być zadowolona. Nie może być nic trzeciego — *tertium non datur* — między Judejczykiem i niejudejczykiem; dlatego też nie może być nic pośredniego między Sjonem a Gehenną.

Tak się przedstawia nasz punkt wyjścia: logicznie i filologicznie uzupełniona eschatologja Daniela. Jest to eschatologja nacjonalistyczna, nie zaś uniwersalistyczna ani etyczna; eschatologja materialistyczna i ziem-

ską, nie zaś spirytualistyczna ani transcendentalna. Dalszy jej rozwój mógł się odbyć — i po części, chociaż nie doskonale, odbył się — w trzech kierunkach.

Po pierwsze, w kierunku uniwersalizacji. Rozciągnięcie zmartwychwstania i „dnia Jehowy“ na całą ludzkość musiało się odbić na wyobrażeniu o miejscach chwały i hańby. Albo musiały one, zostając na ziemi, rozrosnąć się do olbrzymich rozmiarów; szczyt tego rozwoju mamy w Talmudzie, w którym Święty, budując nową Jerozolimę, piętrzy trzy góry — Karmel, Tabor i Synai — jedną na drugą i dopiero na szczycie stawia nową świątynię. Albo należało porzucić ziemię i umieścić i jedno i drugie gdzieś na niebie. Tu tylko mamy prawdziwy zaświat: nowa Jerozolima będzie utożsamiona z rajem Edenu, Gehenna też podniesiona gdzieś niedaleko, aby błogosławieni mogli widzieć ją i jej mieszkańców. Ta ostatnia reforma, t. j. przeniesienie miejsca chwały z ziemi na niebo, była przybliżeniem judejskiej eschatologii do tej, którą mamy np. w „widzeniu Era“ u Platona; ale pierwotnie nacjonalistyczna zasada całego tego kompleksu przedstawień była zarodkiem trudności, których nie znała prosta, rozumna i szlachetna myśl helleńska.

Pozostało bowiem przekonanie, że musi nastąpić ów zasadniczo nacjonalistyczny „dzień Jehowy“ — pierwotnie (u starych proroków) dzień walki, stopniowo przemieniony w dzień sądu ostatecznego — w którym każdy, zmartwychwstawszy w swoim ciele, dowie się, czy będzie należał do błogosławionych, czy do potępionych. Według, np. Daniela miał ten dzień nastąpić bardzo rychło; a skoro tak, to można było się nie

troszczyć o przejściowy los zmarłych w czasie udręki męczenników. Teraz jednak, z rozciągnięciem dogmatu zmartwychwstania na wszystkich ludzi od Adama i z oddaleniem dnia Jehowy na coraz to dalszą przyszłość, ta kwestja stała się bardzo aktualna. W helleńskim świecie wierzone, że dusza nieśmiertelna natychmiast po rozłączeniu z ciałem otrzymuje nagrodę lub karę; ta idea, ponętna w swej sprawiedliwości i rozsądności, pociągała do siebie umysły także i Judejczyków. Ale jeżeli ją przyjąć, to jaka będzie różnica między tym przejściowym stanem duszy między śmiercią i sądem a ostatecznym stanem całego człowieka po zmartwychwstaniu jego ciała i sądzie? Trudne pytanie; można było dać na nie cały szereg odpowiedzi, ale wszystkie były dowolne i nieprzekonywające. Jeszcze bardziej komplikowała się sprawa dzięki osobie Mesjasza; ona bowiem spowodowała podział całego czasu aż na trzy odrębne okresy, okres doczesny, okres mesjaniczny i okres wieczny. Ale o Mesjaszu mowa będzie niżej (§ 30).

Uniwersalizacja była jednak tylko jednym z trzech kierunków rozwoju eschatologii judejskiej pod wpływem daleko doskonalszej eschatologii helleńskiej; drugim była jej etyzacja. Pod tym względem w eschatologii helleńskiej panuje zupełna jasność; jej ścisła etyczność nie jest zamącona ani jednym chociażby nawet szczątkowym pierwiastkiem nacjonalistycznym. Podział ludzi na Hellenów i barbarzyńców nie gra żadnej roli w eschatologii; ludzie dzielą się na dobrych, złych i pośrednich, t. j. „uleczalnie złych“, i odpowiednio do tego podziału mamy trzy miejsca zaświatowe: raj, pie-

kło i czyścić. I proszę mi tu nie wtrącać, że przecie i Daniel mówi o sprawiedliwych i o bezbożnikach: z jego opisu widać, że za sprawiedliwych uważa on wyłącznie Judejczyków, którzy pozostali wierni przykazaniom Jehowy, a za bezbożników owych odszczepieńców, co się przyłączyli do pogan, mówiąc (I *Macch.* I 11): „Spokrewnijmy się z otaczającymi nas narodami. Odkąd bowiem wyodrębniliśmy się od nich, wiele klęsk na nas spadło“. To też wskutek uniwersalizacji powrócił stary podział: Sjon dla Judejczyków, Gehenna dla pogan. I tu też nie powinny nas wprowadzać w błąd wyrazy, których używają apokaliptycy, „sprawiedliwi“ i „bezbożnicy“: ponieważ sprawiedliwymi są tylko ci, co pełnią zakon Jehowy, włącznie z obrzezaniem, rzecz oczywista, że być nimi mogą sami tylko Judejczycy. Tu więc mamy tylko pozorną etyzację. I trzeba powiedzieć prawdę: zupełnej etyzacji swej eschatologii judaizm nigdy nie osiągnął. Jednakże zupełnego utożsamienia pojęć „sprawiedliwy“ i „Judejczyk“, jakoteż pojęć „bezbożnik“ i poganin, również utrzymać się nie udało — a więc i zabezpieczenia nowego Sjonu dla wszystkich Judejczyków z wyrzuceniem wszystkich pogan do Gehenny. Wśród tych i owych bowiem wyodrębniły się znaczne grupy ludzi, które poniekąd przestały do nich należeć; byli to po stronie pogan prozelici, po stronie Judejczyków odszczepieńcy. O prozelitach jeszcze będzie mowa; narazie tylko tyle, że ich istnienie nie bardzo zamąciło judejską eschatologję. Inaczej miało się z odszczepieńcami: widzieliśmy przecie, że Daniel właśnie ich naznacza dla miejsc hańby.

A więc można było być urodzonym Judejczykiem, a jednak w zależności od swego postępowania stracić prawo do wiecznego życia w nowej Jerozolimie. Nie było to jeszcze etyzacją, jednakże jej zarodek niezaprzeczalnie się ukrywał w tem przekroczeniu nacjonalistycznej zasady. Czy bowiem bezbożnikiem był wyłącznie ten, co pod groźbą siepaczy zaniedbywał obrzezania swych dzieci, naruszał szabbat, jadł świninę, kadził bałwanom? Nie, był nim i ten, co to wszystko czynił bez wszelkiej groźby, i jeszcze wielu, wielu innych. Faryzeusze byli bardzo czynni w tym kierunku, odmawiając prawa na wieczne życie wszystkim tym, co byli z nimi niezgodni — „traci prawo na wieczne życie ten, co sądzi, że nieśmiertelność duszy nie może być udowodniona na podstawie Tory;“ „kto powtarza Zakon“ i t. d. (wyż. str. 118); „kto śpiewa Pieśń nad pieśniami na uczcie jak zwykłą świecką pieśń“; „kto czyta księgi religijne nie zawarte w Piśmie“; „kto zamawia ranę werselem *Ex. XV 26*“; „kto się nie zgadza z r. Akibą“ i t. d. Ale niedość tego; było przecie oczywiste, że spełnienie całej Tory wraz z „ogrodzeniem“ jest niemożliwością: a więc cóż? Wszyscy do Gehenny? Wypadło zrezygnować z surowego ujęcia etycznego problemu. Nie; Bóg wymierzy nagrodę i karę według większości dobrych lub złych czynów. A więc w razie równowagi jednych i drugich najdrobniejszy dobry czyn prowadzi człowieka do raj, najdrobniejszy zły — do Gehenny. Nie łatwo było zachować pogodne usposobienie wobec takiej ekwilibrystyki. „W taki to sposób“, słusznie mówi Weber (321), „Judejczyk nigdy nie miał pewności zbawienia, strach mu towarzyszył do

samej śmierci i dalej, pozbawiając go radości“. I pod tym więc względem judaizm był religią strachu.

Ale to jeszcze nie wszystko. Istnienie owych pośrednich gatunków ludzi — prozelitów i odszczepieńców — trudno dawało się pogodzić z owym surowym eschatologicznym dualizmem; jednak było to możliwe, jeżeli się trzymać zasady, że prozelita zostawał Judejczykiem, a odszczepieniec przestawał nim być. Ale etyzacja pierwotnie nacjonalistycznej eschatologii w sposób nader niepokojący krzyżowała jej niegdyś proste wytyczne linje. I gdyby judaizm był w stanie osiągnąć szczytów helleńskiego światopoglądu i, wyzwoliwszy się z więzów swego ograniczonego nacjonalizmu, doprowadzić do końca etyzację swej eschatologii — doszedłby on niezawodnie i do prostego w swej oczywistej sprawiedliwości helleńskiego dogmatu: raj dla dobrych, piekło dla złych, a więc czyściec dla tych, co nie są wyraźnie ani jednymi, ani drugimi. To byłoby dopiero zadowalniającem rozwiązaniem problemu Joba. Ale właśnie do tego judaizm nie był zdolny; nacjonalizm zawsze zajmował w nim pierwsze miejsce, moralność dopiero drugie — tak było aż do czasów Talmudu. Żeby cnotliwy poganin mógł się dostać do nowego Sjonu? Nie, to było zupełnie wykluczone: Zakon z obrzezaniem włącznie! Innych wrót dla pogan nie ma: Arystydes z Sokratesem i innymi będzie jęczał w Gehennie. Pod tym względem judaizm kompromisów nie uznawał — jedyne miejsce o „sprawiedliwych wśród pogan“ w „Testamentach patrjarchów“ (*Naphth.* 8) słusznie jest uważane za chrześcijańską interpolację. Natomiast zbrodniarze wśród Judejczyków — to co in-

nego; religijne uczucie rabbinów nie mogło się pogodzić z myślą, że oni, będąc obrzezani, będą cierpieli wieczne katusze razem z nieobrzezаныmi Arystydesami i Sokratesami. Nie, ich kara w Gehennie będzie tylko czasowa, nie wieczna; kiedyś, w dalekiej przyszłości, ojciec Abraham ich wyzwoli, wszystkich oprócz... zapewne, jakichś okropnych zbrodniarzy, ojcobójców i t. d.? Otóż nie: „oprócz tego, co się udał do Samarytanki, jako też i tych, co sobie naciągnęli napletek, tak że Żydów w nich nie rozpoznać“. Nie wiadomo, czy czcigodny rabbin odmalował sobie całą wstrętność tej szpitalnej sceny. Nie wszyscy jednak godzili się na to, aby wypuścić z Gehenny ojcobójców i im podobnych; aby nie ubliżać cudownej sile znaku przymierza, drugi rabbin bardzo dowcipnie rozwiązał kwestję w taki sposób: obrzezanym zbrodniarzom, zasługującym na to, aby wiecznie pozostać w Gehennie, Abraham przy wejściu doda napletek... Łatwo to powiedzieć! Skąd go weźmie? — I na to jest rada. Weźmie u niemowląt, które umarły przed ósmym dniem swego życia. A więc, mówiąc po naszemu, transplantacja.

Jeszcze kilka słów o tym, „co się udał do Samarytanki“. Jest to aluzja do pewnego zdarzenia z czasów Ezdrasza, o którym była mowa w § 4. Kiedy ten fanatyk kazał wszystkim Judejczykom wypędzić pojęte z obczyzny żony wraz z dziećmi, wnuk arcykapłana Eljaszyba Manasse nie zechciał naruszyć obowiązku małżeńskiego i wraz ze swoją ukochaną żoną udał się do swego teścia w Samarji. Otóż za to, że on jedyny ze wszystkich poddanych Ezdrasza postąpił uczciwie ze swoją małżonką, ma cierpieć wieczne ka-

tusze w Gehennie. Tak wyglądała etyzacja eschatologii judejskiej.

Była ona bardzo niedoskonała, niema co mówić; ale to było już koniecznym skutkiem utożsamienia sprawiedliwości z Torą. W każdym razie główny cel został osiągnięty: problem Joba został rozwiązany na podstawie ontonomicznej. Żeby się o tem przekonać, wystarczy porównać agnostycyzm Joba ze stanowczą i optymistyczną odpowiedzią słynnego r. Akiby (pocz. II w. po Chr.). Nawiązując do Ps. XXXVI 7, wygłosił on w sprzeczce z r. Izmaelem co następuje: „I z pobożnymi i ze zbrodniarzami Bóg czyni ścisły sąd. Tamtych zmusza do pokuty za ich nieliczne złe czyny już na tym świecie, aby im wypłacić nieuszczerploną nagrodę w tamtem życiu; zbrodniarzom daruje szczęście i dobrobyt w obfitości za ich nieliczne dobre czyny, aby na tamtym świecie wymierzyć im tembardziej obfitą karę“.

I nakoniec trzecim kierunkiem była spirytualizacja. Jej rozwój najłatwiej można wysledzić w nauce o duszy u Hellenów od Homera do Platona. U pierwszego mamy oprócz ciała jeszcze aż trzy pierwiastki duchowe, mianowicie *psychê*, pierwiastek życia fizycznego, *thymos*, duszę emocjonalną, i *noos*, duszę intelektualną; z chwilą śmierci, t. j. opuszczenia ciała przez *psychê*, owo ciało pozostaje martwe na ziemi, *psychê*, chociaż nie od razu, leci sama do Hadesu, aby tam prowadzić długie, lecz nieświadome, odrętwiałe życie, *thymos* zaś wraz z *noos* giną. U Platona *psychê* utrzymuje przy sobie i *thymos* i *noos* i, spotęgowana w swej świadomości, żyje taką pełnią życia w eterze, że w porówna-

niu z nim, życie ziemskie skrępowanej więzami cielesności duszy zdaje się jakimś półświatłem istnieniem. To są dwa bieguny eschatologii greckiej; w obu zaś tych biegunowych przedstawieniach mamy spirytualne, nie materialne ujęcie duszy: ciało nie bierze żadnego udziału w życiu pozagrobowym swej duszy. Są wprawdzie i wyjątki: niektórzy ulubieńcy bogów całą swą istotą — a więc i ciałem i duszą — przeszli do życia wiecznego. Ale byli to tacy, co wogóle nie doznali śmierci; skoro zaś dusza opuściła ciało, ta rozłąka jest wieczna. Innymi słowy: idea z m a r t w y c h w s t a n i a ciała jest organicznie obcą eschatologii greckiej.

Czy mamy w religii Jehowy wyobrażenie duszy w przeciwieństwie do ciała? Owszem, nazywa się ona *ruach* albo *nefesz*. Nie są to słowa równoznaczne: odpowiadają prawie zupełnie polskim wyrazom *duch* i *dusza*. Pierwsze jest szersze: demon np. będzie według tej terminologii *ruach*, nie zaś *nefesz*. Ale w zastosowaniu do człowieka różnicy między nimi niema i próby ich odróżnienia odpowiednio do jasnej formuły homeryckiej nie dały żadnych wyników.

A więc mamy tylko dualizm prosty: ciało i duszę. Czy to jest dualizm Platona? Nie, ta dusza mimo wszystko jest tylko „psychą” w znaczeniu homeryckim, jej losem pozagrobowym jest odrętwiałość nieświadomego istnienia w Szeoli. Tak było za czasów izraelskich i dalej aż do (pseudo-) Daniela, t. j. do Machabeuszów.

Oto jednak do tej izraelskiej koncepcji z jej zasadniczą i organiczną doczesnością przymiesza się —

jak widzieliśmy — helleńska idea o duszy jako przedmiocie pozagrobowych nagród i kar. Tak, ale w judejskim ujęciu: warunkiem jednych i drugich jest ponowne połączenie duszy z ciałem, t. j. z martwychwstaniem ciała. A co mają robić dusze między śmiercią a owym połączeniem? No, czekać. Stara Szeol zostaje spichlerzem oczekiwających dusz. Ich los w tym spichlerzu był dość obojętnym, póki można było wierzyć, że owo zmartwychwstanie odbędzie się w najbliższej przyszłości — za „czas, czasy i pół czasu“, jak mówi Daniel. Ale imbardziej ów termin — „dzień Jehowy“ — się oddalał, tembardziej ten stan przejściowy przykuwał do siebie uwagę apokaliptyków. Dusze sprawiedliwych zniecierpliwiły się u Henocha (mn. w. 100 przed Chr.); one wołają do Boga: dokąd będziesz nas trzymał? (IX 10) Więc stopniowo nagrody i kary przenoszą się także do tego czasu przejściowego: przypuszcza się, że są oddzielne spichlerze dla „sprawiedliwych“ i dla „bezbożnych“ (XXII). A więc sąd natychmiast po śmierci? Nie będziemy wymagali od mętnego umysłu apokaliptyków logicznej jasności greckiej eschatologii; w każdym razie spirytualizacja nie ulega wątpliwości. Jej stopniowe spotęgowanie w judejskiej apokalipcie doprowadziło do tego, że już nie było różnicy między losem dusz błogosławionych i potępionych w stanie przejściowym a losem tychże samych ludzi po zmartwychwstaniu ciała i po sądzie ostatecznym; t. j. innemi słowy: eschatologia z czasu została przeniesiona do przestrzeni, i pojęcia „tego“ i „tamtego wieku“ zostały zastąpione przez pojęcia „tego“ i „tamtego świata“. Ostatecznym

wynikiem tego postępu byłoby zupełne odrzucenie idei o zmartwychwstaniu ciała, jako zbytcejnej wobec dokonanej spirytualizacji zaświata; zapowiada się ona poniekąd w helleńskiej odpowiedzi, którą Jezus Chrystus dał na materialistyczne judejskie pytanie sadduceuszów. Ale do tego nie doszło: „tamten wiek“ utrzymał się obok „tamtego świata“, a razem z nim pozostał i gorszący judejski dogmat o zmartwychwstaniu ciała obok helleńskiego dogmatu o nieśmiertelności duszy wyzwolonej z więzów ciała. Jego rażące nieprawdopodobieństwo niebardzo niepokoiło rabbinów; na pytanie, w jaki sposób Jehowa powoła do nowego życia spróchniałe i częstokroć rozproszone kości dawno zmarłych, rabbinowie dawali dość zręczną odpowiedź, że przecie jeszcze większym cudem jest powstanie żywego człowieka z jego embrjonicznego pierwiastku.

Bądź co bądź, ten eschatologiczny dublet pozostał — i nie tylko pozostał, ale przedostał się nawet do teologii chrześcijańskiej. Wiadomo jest, jaki kłopot sprawił on Dantemu, kiedy mu wypadło odpowiedzieć na pytanie, czym się będą różniły rozkosze błogosławionych i katusze potępionych po zmartwychwstaniu ich ciał od tych, których już teraz doznają ich dusze rozłączone z ciałami.

27. Wobec ściśle judejskiego charakteru nauki o „tamtym wieku“ (*ôlâm habbâ*) w przeciwieństwie do helleńskiej nauki o „tamtym świecie“ zdawałoby się z góry nieprawdopodobnem, żeby ta nauka mogła mieć swój sobowtór, a nawet, chociażby częściowo, swoje źródło w helleniźmie. A jednak w rzeczywistości tak

było; coprawda Hellenowie nie łączyli swego wyobrażenia o tamtym wieku z eschatologią duszy i dzięki temu uniknęli tej sprzeczności, która tak fatalnie się odbiła na eschatologii judejskiej. Mamy tu do czynienia z dwoma — zdaje się — niezależnymi jeden od drugiego prądami, które z czasem połączyły się w jedno łożysko i dopiero wtedy zaczęły wywierać wpływ na judaizm.

Jeden z nich zaczyna się — dla nas przynajmniej — w poezji Hezjoda; jest to słynna legenda o czterech wiekach, złotym, srebrnym, miedzianym i żelaznym. Mówię o czterech, nie o pięciu; bo chociaż Hezjod między miedziany a żelazny wiek wstawia jeszcze „wiek herosów“, jednak ta jego osobista interpolacja tak była obca świadomości Greków, że Platon nawet tam, gdzie się powołuje wyraźnie na Hezjoda (*Resp.* VIII p. 546 e), mówi tylko o czterech wiekach nazwanych według kruszców. Natomiast najnowsze badania ustaliły istnienie jeszcze dawniejszej „trichotomicznej“ formuły, uznającej tylko trzy pokolenia — złote, srebrne i żelazne. Będziemy pamiętali także i o niej.

Tu nam chodzi o cztery „hezjodyckie“ wieki, jako najbardziej popularne i wpływowe w świadomości greckiej. W nich się wyraża stopniowa degeneracja rodzaju ludzkiego, tak samo fizyczna jak i moralna. Teraz, mówi poeta, trwa wiek żelazny i końca jego nie widać; owszem będzie jeszcze gorzej. Ale nareszcie Zeus zniszczy i to żelazne pokolenie; będzie to wtenczas (*Opp. et dd.* 181),

Kiedy z siwemi skroniami już będą się ludzie rodzili,

t. j. kiedy nastąpi ostateczna degeneracja. Będziemy pamiętali i o tym wierszu; tymczasem jednak zwracam uwagę na słowa poety (w. 174):

Oby mię bóg współczesnikiem nie zrobił wieku piątego,
Oby m się później urodził — lub wcześniej się z ży-
[ciem pożegnał.

Drugie życzenie jest zrozumiałe; ale pierwsze? Nasuwa się pytanie: a co będzie, kiedy Zeus zniszczy to żelazne pokolenie? Poeta wyraźnie tego nie mówi, ale jego pierwsze życzenie daje do zrozumienia, że wtenczas znowu warto będzie żyć. A to skryte wyznanie, połączone z wierzeniami, o których jeszcze będzie mowa, niezbicie dowodzi, że po zagładzie żelaznego pokolenia nastąpi t. zw. „apokatastasis“: nowy początek, nowy wiek złoty. Otóż i u Hezjoda mamy ideę „tamtego wieku“.

I jeszcze jeden wniosek możemy wydobyć z jego słów, albo raczej z jego milczenia. Już inni badacze ustanowili sprzeczność między powieścią o czterech (czy pięciu) wiekach a zasadniczą tendencją całego poematu „Prace i dnie“. W całym bowiem poemacie Hezjod zachęca swego lekkomyślnego brata Persesa do pracowitego, rzetelnego życia:

Bracie, posłuszny bądź Prawdzie i Krzywdy wszechmiernie unikaj...
Prawdy posłuchaj, Persesie, i porzuć myśl o Przemocy...
Pracuj rzetelnie, Persesie: wszak z rodu dobrego pochodzisz...

(w. 213; 275) i t. d. Jaka jednak z tego wszystkiego korzyść, skoro się żyje w wieku żelaznym i końca klęski nie widać aż do ostatecznej zagłady? Wyjście tu jedno:

nawet w tych ciężkich warunkach garstka ludzi pracowitych i sprawiedliwych będzie ocalona. I jak zobaczymy, ta nadzieja też znajduje oparcie w wierzeniach greckiej eschatologii.

Przypowieść o czterech wiekach była jednak u Greków nie jedyną próbą ogólnego, fizyczno-moralnego ujęcia dziejów ludzkości; istniała i druga, połączona z imieniem prorokini Apollina, Sybili (gr. *Sibylla*). Jest to przypowieść o dziesięciu wiekach, po których ma nastąpić „apokatastasis” — zagłada i nowy początek. W innym miejscu mówiłem o losach tej „sybilińskiej” przepowiedni w Rzymie jako skutku przeniesienia do Rzymu słynnych ksiąg sybilińskich; tu nas obchodzi tylko wschód. Z jednej więc strony sybilińska przepowiednia dostała się do Heraklita, który ją połączył ze swą teorią perjodycznych zniszczeń świata przez ogień; z jego znów fizyki przeszła ona do fizyki stoików. Z drugiej strony należało połączyć sybilińską teorię o dziesięciu wiekach z hezjodycką o czterech; można to było zrobić w sposób podwójny. Po pierwsze, przypuszczając, że całość czterech wieków hezjodyckich równa się całości dziesięciu wieków sybilińskich — t. j. że jeden wiek Hezjoda odpowiada dwom i pół wiekom Sybili. W takim razie dziesiąty i ostatni wiek Sybili będzie należał do żelaznego okresu, po czym nastąpi „apokatastasis” i nowy wiek złoty. Na tej interpretacji jest oparta m. inn. słynna „mesjaniczna” ekloga IV Wirgiljusza. Podrugie jednak można było, utrzymując równość pojęcia wieku u Hezjoda i u Sybili, przypuścić, że całość czterech wieków Hezjoda stanowiła dopiero pierwszą część dziesięciu wieków

Sybili; na korzyść tej interpretacji za czasów, które nas tu obchodzą, przemawiało to, że Hezjod, który według własnego wyznania należał do wieku żelaznego, żył w VII stuleciu przed Chr., a więc właśnie o sześć wieków przed temi czasami. Mamy ją prawdopodobnie w teorii „etruskiej“, zachowanej nam przez Cenzoryna (XVII 6), który powołuje się na Warrona; ten znowu cytował — zapewne apokryficzną — „historję Etrusków“, napisaną w ich wieku ósmym. Opiewa ten cytat tak: „Napisane jest, że pierwsze cztery wieki były po sto lat każdy, piąty obejmował sto dwadzieścia trzy lata, szósty sto dziewiętnaście, siódmy tę samą liczbę, ósmy jest obecny, dziewiąty i dziesiąty należą do przyszłości, poczem nastąpi koniec etruskiego imienia“ (Etruskowie trzymali się bowiem teorii „naturalnego wieku“, według której wiek równa się najdłuższemu życiu człowieczemu danego pokolenia). Teorja ta wyraźnie wyodrębnia pierwsze cztery wieki z ogólnej liczby dziesięciu; oczywiście dlatego, że są one uważane za cztery hezjodyckie.

W pierwszym stuleciu prz. Chr. oczekiwano przepowiedzianej „apokatastasis“ na zachodzie tak samo jak i na wschodzie. Że się żyło w wieku żelaznym, o tem nie można było wątpić: ziemia się starzeje, ludzie się wyradzają. O pierwszym wyrażnie świadczy Lukrecy w ciekawem miejscu swego słynnego poematu (II ex. przekł. G. Piankówny):

Tak więc rozpadną się kiedyś i wielkie ściany wszechświata,
Ziemię pokryją zwaliska i wszystko w proch się rozsypie.
Nie dziw: wszak pokarm stworzenia odnawiać musi i wzmacniać,
Pokarm siły nam daje i pokarm co żyje pokrzepia.

Wszystko napróżno, gdyż widzisz, że soki już życiodajne
 W żyłach nie płyną i, czego nam trzeba, nie daje przyroda.
 Starość jej bowiem nadeszła, i ziemia z sił już opadła
 Drobnie li rodzi stworzenia — ona, co wszystko zrodziła...
 Woły dręczymy i siły rolników wyczerpujemy,
 Pługiem ziemię krajemy, co nic już nam niemal nie daje...

O drugim mamy znane westchnienie Horacego (III
 od. VI 45 prz. Czubka):

O, jak czas niegodziwy wciąż złe tylko płodzi!
 Wiek naszych ojców, gorszy od dziadów, nas rodzi,
 Już gorszych; po nas zaś — o wstydzie! —
 Jeszcze grzeszniejszy rodzaj idzie.

Pomimo to nie należało człowiekowi pocziwemu rozpaczać: nie całej ludzkości grozi zagłada, pobożna mniejszość może znaleźć odrębny kątek świata, w którym zdoła nietylko bezpiecznie, ale nawet szczęśliwie przetrwać aż do nastąpienia obiecanego wieku złotego. To, o czym mogliśmy wnioskować z milczenia Hezjoda, wyraźnie jest zaświadczone przez Horacego w jego młodocianej XVI epodzie, w której on — wcale na serjo, jak to udowodniłem w innem miejscu — wzywa swoich pobożnych ziomków, aby (za przykładem Sertorjusza) udali się do tego kątku, to jest do wysp Szczęśliwych, szczątka byłego wieku złotego (w. 63 prz. Czubka):

Pobożnym ten kraj Jowisz przeznaczył za cnoty,
 Gdy spiż skaził grzechami niewinny wiek złoty.

Ta przepowiednia była skojarzona, jak już powiedziano, z imieniem Sybili. Któż to taka? Oczywiście, uosobienie proroczej siły Apollina. Źródłem proroczej siły

jest Apollo, a więc Sybila musiała być jego oblubienicą. Ale w kobiecie prorocza, jak i wszelka inna cudotwórcza siła, ma za warunek dziewiczość; a więc zaloty Apollina musiały być daremne. Stąd ten dziwny a piękny mit o dziewicy, co otrzymawszy od Apollina proroczy dar, oparła się jednak jego miłości — czy to będzie Sybila, czy Kasandra, czy Dafne; wszystko to są bowiem różne imiona jednej i tej samej postaci. Otóż sławna na cały wschód świątynia Apollina w Antjochji nazywała się świątynią „Apollina nad Dafną“ *epi Daphnêi*; tu więc pod fundamentem przybytku znajdowała się pieczara dziewicy, w której ona, żywcem przyjęta do otchłani Ziemi [RH 142], prorokowała; że i Antjochja miała swe „księgi sybilińskie“, o tem świadectwa nie mamy, ale według analogji powinniśmy to przypuścić. Stąd Sybila promieniowała i dalej, tworząc postaci „Sybili babilońskiej“, „Sybili perskiej“ i najbardziej nas obchodzącej „Sybili judejskiej“.

A więc dzięki prorokom, Hezjodowi i Sybili, przed Hellenami powstał obraz „tamtego wieku“. Cóż to będzie za wiek? Ponieważ ma on być powtórzeniem dawnego wieku złotego, owego raj u młodego człowieka, mamy prawo przypisać mu wszystkie te cechy, które podanie przypisuje owemu złotemu wiekowi dalekiej przeszłości, łącząc opisy Hezjoda, Horacego, Wirgiljusza (IV ekl.), no i komedji attyckiej V w. o ile w niej nie mamy wyraźnej komicznej przesady i parodji. A więc ludzie będą prowadzili długie życie, bez chorób i słabości, i umierali bez bólu, jakby opanowani przez sen. Pracy nużącej nie będzie — matka Ziemia znowu będzie dostarczała wszystkiego swym ulubionym

dzieciom. Nie będzie ani wojny, ani niewoli; pokój będzie panował powszechny, nie tylko z ludźmi, ale i ze zwierzętami drapieżnymi. Tem bardziej nie będzie grzechu ani krzywdy: powszechna miłość, powszechne zaufanie. Wieczne pieśni, wieczna „choreja” — oto cel, treść i sens tego błogosławionego życia.

Miało ono wielkie podobieństwo do tego też błogiego życia, które błogosławieni prowadzili w raju — co prawda według wyobrażeń religii raczej ludowej niż filozoficznej; ale pomimo to były to dwie rzeczy różne. „Tamten wiek” należy do ziemi i tylko do niej, podczas gdy „tamten świat” jest przybytkiem samych tylko dusz, co porzuciły ziemię i zarazem swe ciała. Te dwa szeregi wyobrażeń nigdzie się nie krzyżują; stoją one niezależnie obok siebie, jak metafizyka obok fizyki. Jasność owej eschatologii poszczególnych dusz nie została więc zamacona przez te marzenia o przyszłych losach ziemi i jej narodów.

Jaka jednak była wartość tych hezjodycko-sybiłskich konstrukcyj? Apologeci judaizmu z dumą wskazują na to, że w odróżnieniu od religii helleńskiej, jako rzekomego „kultu przyrody“, judaizm był „kultem historii“, jako „drugiej przyrody“, jak ją nazywa Hegel, który pierwszy „odrodził judejski historyzm“. Czy słuszne jest pierwsze określenie, to wiedzą czytelnicy mojej RSG; co do drugiego, to chciałbym zapytać apologetów, czy oni sami wierzą w tę przez nich uwielbianą judejską historjozofję z jej judeocentryzmem i jehowocentryzmem? t. j. mówiąc konkretnie — *latet* bowiem *dolus in generalibus* — czy wierzą, że Nabuchodonozor zburzył Jerozolimę wskutek bałwochwalstwa Manassego,

a Cyrus był stworzony przez Jehowę właśnie dlatego, aby po spełnionej przez Izraela pokucie powrócić go do Palestyny? i że na tych koncepcjach polega wyższość historjografji judejskiej nad helleńską, która, trzeźwa i skromna, poprzestawała w swych najlepszych przedstawicielach na wyłuszczeniu ziemskiej przyczynowości zdarzeń?

A jednak — poczucie innej, wyższej przyczynowości właściwe jest duszy górnie usposobionego człowieka; było ono właściwe i duszy helleńskiej. I jak Platon do nieprzystępnych dla rozumu krain doskonałości unosił się na skrzydłach mitu, tak cała Hellada swe poczucie owej wyższej przyczynowości wcieliła w ów mit o kolejności pokoleń. Nie dosyć bowiem jeszcze uznany jest fakt, że naszemu historjozoficznemu pojęciu rozwoju odpowiada w starożytności pojęcie cyklu; cykl czterech (czy dziesięciu) pokoleń — to jest helleńskie ujęcie „kultu historii“.

28. Porównajmy teraz świadectwa judejskiej apokaliptyki o „tamtych wiekach“:

Otóż mamy przedewszystkiem w proroctwie Daniela rzekomy sen Nabuchodonozora i jego tłumaczenie przez proroka. Widział bowiem król (II 31) „obraz wielki... Tego obrazu głowa była ze złota co lepszego, a piersi i ramiona ze srebra, brzuch lepak i biodra z miedzi, a golenie żelazne, nóg część niektóra była żelazna, a niektóra gliniana... Aż odcięty jest kamień z góry bez rąk i uderzył obraz w nogi jego żelazne i gliniane i skruszył je“. Według tłumaczenia Daniela cztery części metalicznego obrazu — są to

cztery królestwa, co z kolei „będą panowały po wszystkiej ziemi“ (cztery, nie pięć, gdyż nogi żelazno-gliniane według Daniela też należą do czwartego, żelaznego królestwa, symbolizując jego wewnętrzną słabość). A więc i tu mamy cztery hezjodyckie wieki; po ostatnim zaś (w. 44) „wzbudzi Bóg niebiańskie królestwo, które się na wieki nie rozproszy“. O tem nowem królestwie mówi się w innem miejscu (VII), że będzie ono „dano ludowi świętemu Najwyższego“, t. j. Izraelowi; takim było za czasów machabejskich nacjonalistyczne spaczenie uniwersalistycznej przypowieści Hezjoda.

Trochę później powstała apokalipsa Henocha. Jej autor też mówi o przyszłym wieku; jest on u niego połączony z osobą Mesjasza, o którym będzie mowa niżej. Tymczasem warto zwrócić uwagę, że i według niego (V 7) „wybrani odziedziczą ziemię“, t. j. naturalnie obywatele wybranego narodu. Dla wybranych — góra Sjonu, dla potępionych — tuż obok Gehinnom; „tu będą zebrani wszyscy, co swemi usty mówili niegodziwe słowa przeciwko Bogu“ (XXVI). „Wasz Twórca bowiem“, mówi do nich anioł, „będzie się cieszył z waszej zguby“ (XCIV 10; por. XCVII 2). Niezupełnie to się zgadza np. z Ezechjelem XVIII 23: „Izali z woli mojej jest śmierć niebożnego, mówi Pan Bóg, a nie aby się nawrócił do dróg swoich a żył?“ — i można przypuścić, że radość będzie raczej po stronie „wybranych“; ale tu mamy owoc zeszytywnienia czasów machabejskich.

Autorowi apokalipsy prawie zawsze się zdaje, że on żyje w ostatnim, „żelaznym“ wieku, a więc, że koniec świata i odnowienie muszą nastąpić w najbliższej

przyszłości; to też nie dziw, że szuka w swem otoczeniu dowodów na to, że jego wiek jest rzeczywiście ostatni. Te dowody wskazał już Hezjod:

Kiedy z siwemi skroniami już będą się ludzie rodzili —

i rozwinęła je eschatologia hellenistyczna: starość ziemi, starość rodu człowieczego; to też przedostały się one i do judaizmu. Rzekomy Ezdrasz w wyrażnie hellenizującym ustępie (IV *Esdr.* V 54) słyszy z ust anioła: „wyście mniej mocni od waszych przodków, tak samo wasi potomkowie będą mniej mocni od was; stworzony bowiem świat już się starzeje“ (por. XIV 10). „Z ziemi“ bowiem, ciągnie apokaliptyk dalej w zupełnej zgodzie z Lukrecym, „powstali my wszyscy“ (X 10). „Jak ty z boleścią rodziła dziatki, tak i ziemia w początku wydała Twórcy swój owoc, człowieka“ (X 14) — przesadzając na judejski grunt rdzennie helleński i antyju-dejski dogmat o matce-Ziemi. To samo o wieku terażniejszym mówi i syryjski Baruch, współczesnik pseudo-Ezdrasza (LXXXV 10): już minęła pora młodości ziemi. Ale chyba najwyraźniej naśladuje Hezjoda Sybila judejska, dając niezbite świadectwo o tem, jak popularna była w judaizmie owych czasów eschatologia Hezjoda.

Co do liczby wieków, czyli „pokoleń“, to oba rachunki — i hezjodycki i sybiliński — znajdujemy także i w apokaliptyce judejskiej. Sybiliński odziedziczyła, jak należało oczekiwać, Sybila judejska; zastrzega się ona coprawda przeciw podejrzeniu, że jest „prorokinią fałszywego Febusa“ (IV 4), ale zgodnie z tamtą utrzymuje, że jej proroctwa sięgają, „od pierwszego pokolenia aż do dziesiątego“ (IV 20). Hezjodycki ze-

spół czterech wieków mieliśmy już u Daniela, coprawda bez oznaczenia długości każdego; nie czyni to jednak różnicy, gdyż oznaczenia tej długości i Hezjod nie podawał. To jest grecki rachunek; obok niego mamy jednak babiloński, oparty na astronomicznych liczbach 7 i 12. Ten nas tutaj nie interesuje.

Bądź co bądź — świat ma zginąć. W jaki sposób? Grecka eschatologja, oparta na greckiej mitologii, wskazywała dwa ostateczne środki zguby: klęskę Faetona i klęskę Deukaljona, pożar i powódź, przypuszczając jednak, że ów ostateczny środek będzie poprzedzony szeregiem ciosów stopniowych — głodem, morzem, wojną. Dla Judejczyka powódź była wykluczona słowem Jehowy do Noego: „żadną miarą więcej nie będzie zagubione wszelkie ciało wodami potopu, ani więcej będzie potop pustoszący ziemię“ (*Gen. IX 11*); pozostawał więc ogień. Mamy go już w groźbach eschatologicznych proroków — coprawda, razem z innymi środkami ukarania ludu „o twardym karku“. Ale uwydatniony został on dopiero w epoce naszej. Sybilla judejska (*III 54*) stawia go naturalnie w końcu swego dziesiątego „wieku“; dla symetrii datuje ona potop końcem wieku piątego i dlatego prawdopodobnie dodaje do czwartego, żelaznego wieku Hezjoda ten piąty, który był jeszcze gorszy od żelaznego i przez to zasłużył na zagładę.

Im bardziej jednak ludzie przekonywali się o mającej nastąpić zagładzie, tembardziej ich trwożyła myśl: czy będzie ona zupełna? Jeżeli tak — skąd weźmie się nasienie dla odnowienia rodu człowieczego w ocze-

kiwanym wieku złotym? Jedną z możliwych odpowiedzi było widocznie „zmartwychwstanie ciał“; ale przed Danielem o niej nie mogło być mowy i nawet po nim ten nowy dogmat powoli tylko znajdował uznanie. A skoro tak, to należało przypuścić, że jednak nie wszyscy będą wytępieni, że pewna część będzie ocalała. Jaka? Oczywiście ta, która się da nawrócić. I tu więc, jak w Grecji, musiała powstać idea o „pobożnym ostatku“. O nim podobno myślał już Micheasz w proroctwie o zburzeniu „córkę zbójcy“ (V 1), kiedy spodziewał się, że powróci „ostatek braci“; w każdym zaś razie myślał Izajasz, kiedy dawał swemu synowi imię „Serjasub“, to znaczy: „ostatek się nawróci“ (VII 3; por. X 21). Tu mamy tych samych „pobożnych“, o których mówi i Horacy, t. j. Sybila grecka; zależności podobno niema ani tu, ani tam: jednakowe warunki — kolejność wieków — musiały stworzyć jednakowe wyobrażenia i tu i tam.

Co do samego odnowienia, to jego wyobrażenie rozdzieliło się u Judejczyków pod wpływem idei mesjanicznej, o której mowa będzie niżej; w najkonsekwentniej przemyślanej eschatologii odróżniali „czasy mesjaniczne“ jako przejściowe od mającego nastąpić po nich ostatecznego odnowienia. Nie dziw, że barwy do jego opisu były zapożyczone z pierwszych rozdziałów Genyzy; nowa Jerozolima była zupełnie naturalnie utożsamiona z rajem Edenu. Że dla obcych w tym raju miejsca niema, rozumie się samo przez się; tolerowani za czasów mesjanicznych — na jakich warunkach i dlaczego, o tem niżej — będą oni zupełnie usunięci przed odnowieniem, t. j. albo strąceni do Gehenny, albo też

zniszczeni. W każdym razie w nowej Jerozolimie gojów już nie będzie.

29. Wracając do eschatologii greckiej, możemy dodać jeden punkt, o którym umyślnie dotychczas nie mówiłem: idea zbawienia musiała znaleźć sobie konkretyzację i uosobienie w idei Zbawiciela. W tych czasach, kiedy bohaterami dramatu eschatologicznego byli nietylko ludzie ile bogowie, i wyobrażeniu o *teogonji* logicznie odpowiadało biegunowe wyobrażenie „zmierzchu bogów“, owym zbawicielem nie mógł być sam władca Olimpu, tylko syn jego. A więc zbawiciel — syn boży.

Grecka religia знаła go w dwóch postaciach: jako boga, co się stał człowiekiem, i jako człowieka, co się stał bogiem. A więc w postaci albo Apollina, albo Heraklesa. Zastrzegam się, że chodzi mi tu tylko o przykłady.

Synem bożym wśród bogów jest Apollo. On ma przynieść zbawienie państwu swego ojca, zagrożonemu przez siły Ziemi (p. wyżej str. 90); dlatego wielki Smok, w którym są ześrodkowane te siły, jeszcze przed jego narodzeniem występuje przeciw niemu, a raczej przeciwko tej, co miała być jego matką. Prześladowanie matki zbawiciela przez smoka było jednym z najbardziej wzruszających obrazów greckiej religii; znajdujemy jego odbicie aż w Objawieniu św. Jana (rozdz. XII). Przytułek dała jej, prześladowanej przez wysłańca Ziemi, ta ziemia, co jeszcze nie była ziemią, — pływająca wyspa Delos. Tu się urodził Apollo. Wyrosłszy, zwalczył on Smoka (Pythona) w jego jaskini

delfickiej i sam opanował to miejsce, przesiąknięte wieszczą siłą Ziemi. Ale zabójstwo Smoka, syna Ziemi, wymagało odkupienia; otóż Apollo rzeka się swej boskości, staje się człowiekiem. W ciągu całego (wielkiego) roku służy jako niewolnik „niezlomnemu“ — *Admêtos* — władcy państwa podziemnego. Wtedy dopiero Ziemia jest przejednana, Apollo wraca do Olimpu i jako zbawiciel państwa swego ojca jest „wielki przed tronem Zeusa“, jak mówi Eschyl (*Eum.* 229), „zasiada po prawicy Zeusa“, jak mówi Kallimach (wyżej str. 132). Ludzi zaś nauczył swym przykładem, jak można się oczyścić od przelanej krwi i uzyskać odpuszczenie tego najstraszniejszego grzechu.

Innym torem, ale w tym samym kierunku poszła religja grecka przy utworzeniu mitu o człowieku, który się stał bogiem — o Heraklesie. I on, jak o nim świadczy Hezjod, był stworzony przez swego ojca Zeusa, aby odwrócić zgubę od bogów i od rodzaju ludzkiego (*Scut. Herc.* 27 nast.), ale stworzony w doli śmiertelnika. Matką jego miała być kobieta, ale kobieta najczystsza z czystych — Alkmena. Będąc małżonką Amfitrjona, odmawia mu swej miłości, póki nie pomści śmierci jej ojca na jego zabójcach; właśnie podczas jego nieobecności nawiedza ją Zeus w jego postaci. Komedja, jak wiadomo, skorzystała z tego motywu, ale jego charakter był bardzo poważny i raczej tragiczny: przecie u Eurypidesa Alkmena była bohaterką tragedji. Matka zbawiciela, powtarzam, musiała być najczystsza z czystych: nikt, oprócz jej prawnego małżonka, nie mógł rościć prawa do jej miłości. Dlatego właśnie Zeus musiał przywdziać postać Amfitrjona,

aby spełnić swój zamiar; ten zaś zamiar był bardzo poważny i musi być oceniony z punktu widzenia Hezjoda, nie zaś komedji.

Tak się rodzi Herakles. Ma on wielkie zadanie przed sobą i na niebie i na ziemi. Co do tej ostatniej, to tak o nim prorokuje wielki wieszcz jego tebańskiej ojczyzny Tyrezjasz:

Przyjdzie zaiste ten dzień, kiedy w kniejach jelenię znalazłszy,
Wilk swemi łkami strasznemi nie zechce, krwiożerczy, pokrzywdzić.

Świadczy o tem Teokryt, poeta III wieku (XXIV 86); ale już w V wieku ma na myśli to samo Eurypides, kiedy mówi, że zadaniem Heraklesa jest „oswojenie ziemi“, *exhêmerôsai gên*; po grecku bowiem *hêmera zôa* są to właściwie „oswojone zwierzęta“. Stąd jego liczne wyprawy, mające za cel zwalczanie strasznych w zwierzęcej i człowieczej postaci; ale szczytem jego działalności będzie wyprawa przeciw Gigantom, synom Ziemi, w której on weźmie udział, aby wyzwolić swego ojca Zeusa. Odtąd będzie on i sam bogiem, żyjąc na Olimpie jako małżonek Heby, uosobionej młodości.

Te mity niekoniecznie musiały być połączone z eschatologicznymi wyobrażeniami o zagładzie świata i o mającym nastąpić nowym złotym wieku; ale w każdym razie to połączenie było możliwe i w rzeczywistości zostało dokonane. Sybila w swej przepowiedni o dziesięciu pokoleniach każdemu daje jako opiekuna jednego z bogów; otóż opiekunem ostatniego jest Apollo. On więc wyda siłom ciemności ostateczną walkę i przeprowadzi bogów i pobożny „ostatek“ ludz-

kości nad trupami bezbożników do nowego złotego wieku, którego królem zostanie ten sam bóg, co był jego królem i w przeszłości, Kronos czyli Saturn; wtenczas „powróci królestwo Saturna“, jak śpiewa Sybilla u Wirgiljusza, i wtenczas sprawdzi się to, co Tyrezjasz prorokował o Heraklesie:

Lwów się już wtedy olbrzymich nie będą lękały bydłeta...
zginie zdradziecki ów smok, jadowite już zginą rośliny,

jak czytamy u tegoż wieszczu Sybili (*ect.* IV 22).

Tacy są ci „synowie boży“ religii greckiej. I kiedy w I w. przed Chrystusem ludzkość państwa rzymskiego z trwogą oczekiwała końca świata i z nadzieją spoglądała na młodego Cezara, widząc w nim obiecanego odnowiciela, — myśli, że on może jest owym synem bożym, co odkryje dla znużonych ciągłymi klęskami nowy wiek złoty, musiała powstać sama przez się (Hor. I *od.* II *ex.* prz. Czubka):

Komu da Jowisz zmyć ślady tej zbrodni?
Bywaj, Apollo, błagamy niegodni,
Co śnieżne barki w ciemnej kryjesz chmurze,
Bywaj, augurze!...
Możesz ty, synu Mai uskrzydłony,
Raczył młodzianem zawitać w te strony
I zwać się, z górnych wymodlon obszarów,
Mściciel Cezarów?
Nie śpiesz do nieba...

30. Takim był Mesjasz religii greckiej. Samo jednak słowo jest pochodzenia hebrajskiego: *maszija* znaczy „pomazaniec“, *christos*. Jakie więc były me-

sjaniczne wyobrażenia i mesjaniczne nadzieje w religii Jehowy?

Najstarsze o nich świadectwo znajdujemy u Iza-jasza (XI): „I wynidzie różdżka z korzenia Jessego (t. j. Dawida), a kwiat z pnia jego wyrośnie. I odpocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności. Nie według widzenia oczu sądzić będzie, ani według słyszenia uszu strofować będzie. Ale będzie sądził w sprawiedliwości ubogie i będzie strofował w prawości za cichymi na ziemi... I ubije ziemię różgą ust swoich, a duchem warg swoich zabije niebożnika. Będzie mieszkał wilk z jagnięciem, a pard z kozłem legać będzie; cielę i lew i owca pospołu mieszkać będą, a dziecię małe pędzić je będzie... i będzie grało niemowlętko od piersi nad dziurą żmijową, a odchowane dziecię do jamy bazyliszkowej wpuści rękę swoją... Onego dnia będą się pytały narody o korzeń Jessego, który stoi na znak narodów, i będzie miejsce odpoczynku jego sławne... I podniesie Bóg chorągiew między narody i zgromadzi wygnańce Izraelowe i rozproszone judzkie (niewiasty) zbierze od czterech stron ziemi... I polecą na zbocza Philistynów, społem złupią syny wschodowe: Idumea i Moab przykazanie ręk ich, a synowie Amon posłuszni będą“. Nie należy ograniczać znaczenia tej przepowiedni: jeżeli pierwsze słowa obiecują tylko nowego króla z rodu Dawida, który będzie sprawiedliwszy od swoich poprzedników, to w dalszych mamy wyraźną zapowiedź powrotu rajszych czasów, kiedy jeszcze nie było nieprzyjaźni między nasieniem węża a nasieniem niewiasty (*Gen. III 15*). Ale

pomimo to jest to zbawca tylko Izraela; inne narody obchodzą proroka li o tyle, 1) o ile wśród nich w rozproszeniu żyją Izraelici, i 2) o ile mają one być podbite przez zjednoczone siły Izraela. Król z rodu Dawida ma zebrać ostatki swego rozproszonego ludu i złupić narody Zachodu i Wschodu. A potem oczywiście nastąpi trwały pokój — ten pokój, z powodu którego prorok w innym miejscu mówi o królu swej nadziei (IX 6): „Ojciec przyszłego wieku, książę pokoju... Rozmnożone będzie państwo jego, a pokoju nie będzie końca“. Coprawda, ów Dawidyda nie jest tu nazwany Mesjaszem; ten termin znajdujemy dopiero w bardzo poważnym Psalmie II:... „a książęta zeszli się w gromadę przeciw Jehowie i przeciw Mesjaszowi jego“; ale ponieważ Mesjaszem, t. j. „pomazańcem“, był każdy król Izraela poczynawszy już od Saula, ten brak nie ma znaczenia: bez wątpienia ów Dawidyda, o którym prorokuje Izajasz, był według jego zdania Mesjaszem, o ile był królem.

Ale w tym zagadkowym psalmie mamy jeszcze jeden wiersz, który zwraca na siebie uwagę: w wierszu 7 bowiem Mesjasz mówi: „Pan rzekł do mnie: tyś jest synem moim. Jam ciebie dziś zrodził“. Czy więc mamy też w religji Jehowy postać Syna Bożego? Byłoby to obaleniem najbardziej rdzennej zasady tej religji, przeniesieniem jej z kategorii religji teokratycznych — używając terminologii Tielego — do kategorii religji teanotropicznych. Ale nie: już nie mówiąc o możliwości odniesienia tych słów do uosobionego narodu izraelskiego, proponowanej przez bardzo poważnych biblistów, owo „jam ciebie dziś zrodził“, zwrócone do do-

rosłego człowieka, wyłącza możliwość literalnego pojmowania słowa „syn”. Oczywiście — jeżeli tu wogóle mowa o pewnej osobistości, a nie o pojęciu zbiorowym — mamy tu wyraz metaforyczny, swego rodzaju przysposobienie przez Jehowę króla-Dawidydy. Jeszcze bardziej to metaforyczne pojmowanie się nasuwa w równoległym miejscu Ps. LXXXIX 27 „On mnie będzie wzywał: Ojcem moim jesteś ty... (mówi Pan). A ja go pierworodnym uczynię” — gdzie też ze względu na *Ex. IV 22* „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym Izrael” nasuwa się możliwość pojmowania zbiorowego. To też nawet w apokryfach tytułu „syn Boży” używa się bardzo rzadko, mianowicie tylko w IV ks. *Ezdrasza XIII i XIV 9* pod widocznym wpływem owego Psalmu II. Mamy więc prawo całkowicie go usunąć.

Ta postać obiecanego Mesjasza, zbawcy swego narodu, skojarzyła się i tu w sposób naturalny z wyobrażeniami o tamtym wieku, o nowej Jerozolimie, o powrocie rajskich czasów, ale także, i to było znamienne, z eschatologią poszczególnych dusz i z wyobrażeniem sądu ostatecznego. Kombinacje były bardzo różne, zawsze jednak utrzymuje się charakterystyczna dla religii judejskiej nacjonalistyczna cecha: Mesjasz jest królem swego narodu, jego królestwem jest Palestyna, jego grodem Jerozolima, jego przybytkiem Sjon. Jeżeli pod tym względem judejska Sybila stanowi wyjątek, przedstawiając swego „czystego pana” jako wszechświatowego twórcę pokoju, jest to rzeczą zrozumiałą: jej przepowiednie miały cel propagandyczny, cel nawracania pogan, jej uniwersalizm był towarem wyłącznym eksportowym. Dla samego zaś judaizmu obce na-

rody mogły mieć tylko dwa znaczenia: albo jako przedmiot eksploatacji, albo jako żywioł wrogi i mający być zniszczonym; a ponieważ to były wyobrażenia sprzeczne, więc pogodzić je można było tylko oddzielając czasy mesjaniczne od „tamtego wieku“, *ôlâm habbâ*. Ostateczny rozwój mesjanicznej idei stanowiła następująca legenda przyszłości, którą znajdujemy u apokaliptyków judejskich czasów, przeważnie Henocha i w IV ks. Ezdrasza:

1) Koniec teraźniejszego wieku, *ôlâm hazzeh*. Będzie coraz gorzej; nareszcie nastąpi rozkład zupełny życia przyrody i społeczeństwa ludzkiego. Słońce i księżyc zapomną o swych powinnościach, z drzew będzie ciekła krew, kamienie wydadzą głos, urodzaj zniknie, źródła ustaną, syn będzie walczył przeciwko ojcu, nastąpi powszechna wojna, z nią trzęsienie ziemi, pożar i głód. To są „bóle porodowe Mesjasza“ *hammaszija cheblê*.

2) Wtenczas powstanie Mesjasz, król z rodu Dawida. Był on — według bardzo wpływowej tradycji — stworzony przez Boga jeszcze przed stworzeniem świata, ale urodzi się dopiero teraz. Jego pierwszym czynem będzie zwalczenie wrogów Izraela. Tych ostatnich tradycja grupuje dookoła zagadkowych Goga i Magoga (czy Goga z Magoga) Ezechiela; ale rzeczą zrozumiałą jest, że każde pokolenie wstawia na ich miejsce swych własnych wrogów, a więc za czasów machabejskich królów Syrii, potem zaś, już zaczynając od Pompejusza, Rzym i jego wodzów. Ten ostatni wróg jako największy zostawił najwyraźniejszy ślad w tradycji; w wyobraźni późniejszych rabinów tym antymesjaszem czyli anty-

chrystem jest „Armilus“ t. j. Romulus. Mesjasz zwalczy wrogów Izraela według jednych — orężem, według drugich — słowem, zgodnie z prorocstwem Izajasza, że „ubije ziemię różgą ust swoich“. Wtenczas dopiero zaczną się czasy mesjaniczne.

Ich celem jest wyłącznie szczęście ludu wybranego. Wszyscy jego synowie powrócą z rozproszenia i z niewoli. Ten triumfujący powrót jeszcze za czasów wielkich proroków był ulubionym przedmiotem marzeń. Przedstawiano go sobie podobnym do wyjścia z niewoli egipskiej; jak wówczas morze Czerwone, tak teraz nurty Eufrata w sposób cudowny przepuszczą wyzwolonych Izraelitów; jak wówczas, tak i teraz słup ognisty będzie im przewodniczył. Ale i tego było zamało; należało urzeczywistnić ten powrót w sposób najbardziej upokarzający dla narodów pogańskich. Same one będą zmuszone nosić powracających, niby konie i osły: „przyniosą syny twoje na rękę i córki twoje na ramionach poniosą“ (*Is.* XLIX 22). Co zaś się tyczy życia za czasów mesjanicznych, to jeżeli lekkoduszna Grecja rozkoszowała się w marzeniach o wiecznej chorei, to nastrój judaizmu jest daleko poważniejszy. Przecie przeznaczeniem wybranego ludu jest rozpamiętywanie i pełnienie Tory. Dotychczas miał on zamało czasu do tego, wiecznie wstrzymywany troskami o chleb powszedni; a to znowu było przyczyną ciągłych przekroczeń przepisów świętych, które ciągle odraczały przyjście Mesjasza. Teraz to błędne koło będzie przerwane: narody pogańskie oczywiście nawrócą się, ale nawet i po nawróceniu będą pracowały na korzyść nowego Izraela; ten zaś cały swój czas poświęci Torze, której

go będzie uczył sam Jehowa. Albo też nastąpią rajske czasy, zwierzęta drapieżne będą oswojone lub zniszczone; każdy szczep winny będzie miał tysiąc latorośli, i każda latorośl tysiąc winogron, i każde grono tysiąc jagód, a każda jagoda będzie dawała jedną miarę wina. Że urodzaj ludzi będzie odpowiadał temu urodzajowi ziemi, rozumie się przez się; to też widzieliśmy, że według rabbina Gamaliela II kobiety będą rodziły codziennie.

3) Te czasy mesjaniczne będą trwały 400 lat — tyle ile trwała niewola egipska; ich koniec dopiero będzie końcem także i „tego“ wieku. Umrze Mesjasz i z nim wszyscy żyjący, ziemia będzie znowu pusta i niema, jak w pierwszej chwili stworzenia. To milczenie będzie trwało dni siedem. Potem Jehowa znowu obudzi ziemię i wyda ona wszystkich swoich zmarłych dla sądu ostatecznego. Wynik tego sądu jest już nam znany: poganie wraz z bezbożnikami wśród Izraelitów będą czy to zniszczeni, czy to potępieni, sprawiedliwi zaś wśród Izraelitów „posiadą ziemię“ żywota wiecznego. Bóg będzie się cieszył ze szczupłej liczby zbawionych i nie będzie żałował dużej liczby potępionych (IV *Esd.* VII 26—61).

Tak się przedstawia podanie o Mesjaszu według apokaliptyki judejskiej; warjantów podania jest wiele i zgody od poszczególnych autorów wymagać niepodobna, gdyż judaizm, ściśle normując życie swoich adeptów, względnie mało krępował ich wierzenia. Powszechną była tylko wiara w Mesjasza jako króla z rodu Dawidowego, który ma sprowadzić z rozproszenia do ziemi świętej szczepy Izraela; ta wiara znalazła sobie wyraz w codziennej modlitwie Judejczyków i Żydów,

ułożonej wkrótce po zburzeniu drugiej świątyni i od-
mawianej aż do naszych czasów, t. zw. „osiemnaściorgu“
(*szmone esre*): „podnieś sztandar, co ma zjednoczyć na-
szych rozproszonych, i sprowadź nas wszystkich z czte-
rech kątów świata“ (modl. 12); „spraw, aby rychło wy-
rosła różczka Dawidowa, i wywyższ jej chwałę twoją
pomocą“ (modl. 15). Zgodnie z tem przedostatni z trzy-
nastu artykułów wiary opiewa u Żydów: „wierzę wiarą
zupełną, że Bóg nam przysła Mesjasza (*hammaszija*)
w czasie, który on nazaczył i który on jeden wie“.

Różnica między tym judejskim Mesjaszem a ocze-
kiwanym przez świat helleńsko-rzymski zbawicielem i od-
nowicielem, o którym mówi między innymi czwarta
ekloga Wirgiljusza (r. 41 prz. Chr.), polega po pierw-
sze na tem, że tamten ma charakter uniwersalistyczny,
podczas gdy misja judejskiego Mesjasza jest misją wy-
łącznie nacjonalistyczną, uwzględniającą obce narody
tylko jako podstawę dla wielkości odrodzonego Izraela.
Uniwersalizm ten nie jest — muszę to podkreślić — na-
turalnym wynikiem tego faktu, że za owych czasów
Rzym był rzeczywiście prawie światem: widzieliśmy
przecie, że owo uniwersalistyczne ujęcie bóstwa —
a więc i syna bożego — towarzyszyło greckiej religii
od samego początku, t. j. od Homera i Hezjoda. Druga
różnica zawiera się w tem, że jak powiedziałem przed
chwilą, helleńsko-rzymski zbawiciel był synem bo-
żym — *cara deum suboles, magnum Jovis incremen-*
tum, — podczas gdy judejski pomazaniec był tylko
królem z rodu Dawidowego, a więc ściśle mówiąc, po-
stacią nietyle religijną, ile polityczną. Kto więc w Ju-
dei podawał siebie za Mesjasza, ten mógł być oskar-

żony tylko o przestępstwo polityczne, ponieważ przywłaszczył sobie władzę, należącą do danego rządu — czy to był miejscowy król, taki Herod np., czy też cesarz rzymski — ale w żadnym razie o bluźnierstwo.

To też mamy w owych trwożnych czasach w Palestynie niejednego marzyciela, co się sam podawał i przez innych był uznany za Mesjasza. Jeżeli w zachowanej nam tradycji Judasz Machabeusz tego tytułu nie nosi, to przyczyną było przedewszystkiem to, że nie pochodził z rodu króla Dawida i nawet ze szczepu Judy. A jednak widoczna przewaga, którą w „Testamentach patriarchów“ otrzymuje szczep Lewi — z którego pochodzą Hasmoneje — nad szczepem Judy, świadczy o tem, że zapowiada się zmiana wyroku Jehowy na korzyść Machabeuszów, i kto wie, coby z tego wyszło, gdyby nie smutny koniec tej dynastji. Herod, który nie był nawet Judejczykiem, oczywiście w rachubę nie wchodził; odwrotnie, okrucieństwo jego rządów raczej nasuwało myśl, że są to „porodowe bóle“ czasów przedmesjanicznych. To też wiemy, że właśnie za ostatnich dni starego króla szerzyły się przepowiednie o rychłym narodzeniu Mesjasza, jak o tem świadczy tradycja nie tylko chrześcijańska, ale także i judejska w osobie Józefa. Skorzystał z tych przepowiedni cały szereg wodzów ludowych za czasów rzymskich prokuratorów, począwszy od tego Judasza z Gamali, co w roku 7 kierował powstaniem Judejczyków przeciw Rzymianom, aż do słynnego Bar-Kochby (t. j. syna gwiazdy), wodza ostatniego powstania Judei za czasów cesarza Hadrjana. Szczególnie ten ostatni był ulubioną postacią u swoich; nawet ogromnie wpływowy r. Akiba uznawał go za

Mesjasza. Ale los tych fałszywych proroków był zawsze jeden i ten sam. Próba ich powołania mógł być jedynie sukces; to też widzimy, że po klęsce lud się ich wyrzeka i swoje hosanna zmienia na przekleństwa.

Ten jednak, co pochodził z Nazaretu, nie był Mesjaszem zwykłego typu judejskiego. Galileja, już to wiemy, była miejscem styczności judejskich i helleńskich żywiołów umysłowych. I kiedy on stanął przed arcykapłanem, ten go nie pytał, czy jest on Mesjaszem, lecz: „...abyś nam powiedział, jeśliś ty jest Mesjasz Syn Boży?” I kiedy „rzekł mu Jezus: tyś powiedział” — „tedy najwyższy kapłan rozdarł szatę swoją mówiąc: zbluźnił!” (Mt. XXVI 63). To słowo „zbluźnił” nie odnosiło się do Mesjasza — w tem, powtarzam, żadnego bluźnierstwa nie było — odnosiło się ono do słów „Syn Boży”, przeczących teokratycznemu charakterowi religii Jehowy.

Nie mniej też wyznać należy: Jezus - Mesjasz po śmierci na krzyżu doznałby losu wszystkich innych Mesjaszy, co byli przed nim i po nim. Tym, który podbił świat, był Jezus Syn Boży. I on dopiero znalazł wyjście z owego błędnego koła, którem skojarzenie judejskiego mesjanizmu z eschatologią duszy beznadziejnie spętało judejską spekulację; i to wyjście, organicznie nieprzystępne dla ograniczonej miedzami nacjonalizmu teozofji i historjozofji judejskiej, zawierało się w nadludzkim haśle: „królestwo moje nie jest z tego świata”. Rozwinięcie tej przełomowej idei przekracza granice niniejszego zarysu; niech jednak czytelnik już teraz pamięta, że będzie miał do czynienia z postacią, która, będąc

daleko bliższa hellenizmu niż judaizmu, o tyle się wzniosła ponad pierwszy, o ile ten pierwszy był wyższy od drugiego.

VI.

ŚWIĄTYNIA I SYNAGOGA.

31. „Dziwna to rzecz“, mówi sługa Apollina do królowej ateńskiej, z żalem przybliżającej się do świątyni delfickiej, „wszyscy inni cieszą się, widząc przybytek boga, twoje tylko oczy zamroczone są łzami“ (Eur. *Ion* 245). Ta błoga radość pielgrzyma, kiedy widzi наконец przed sobą święty cel swej podróży, nie była też obca sercu Izraelity i Judejczyka. „Jako miłe przybytki twoje, Panie Zastępów! żąda i ustaje dusza moja do pałaców Pańskich... błogosławieni, którzy mieszkają w domu twoim, Panie: na wieki wieków będą cię chwalić“ (Ps. LXXXIV). Ta wspólność uczucia religijnego, wogóle dość rzadka, jak widzieliśmy, między wyznawcami tych dwóch religii, musiała skłonić tolerancyjny zasadniczo umysł Hellena do oddania czci także Bogu Izraela, gdyby los zaniósł go do Jerozolimy. A więc pójdzie on, zabrawszy ze sobą ofiarę swoją, na górę sjońską, gdzie stoi zbudowany przez Heroda Wielkiego wspaniały przybytek Jehowy. Widzi długie, piękne kolumnady w czystym greckim stylu — Herod bowiem, zakochany w hellenizmie, ile mógł starał się naśladować architekturę wielkich miast hellenistycznych.

Coprawda te kolumnady są puste i nieme; w Delfach było inaczej. „Patrz!” mówią Atenki jedna do drugiej, wstępując do kolumnady Apollina, „widocznie nie w jednych tylko Atenach umieją zdobić ulice na chwałę bogom. Widzisz? Tu syn Zeusa zwalcza złotym sierpem hydrę lerneńską. A ten, co stoi obok z płonąłą pochodnią — czy to nie waleczny lolaos, o którym śpiewamy przy krosnach? Tu znowu bohater na koniu skrzydlatym zabija buchającego ogniem potwora o trzech ciałach... nie, tu patrz! Widzisz ją, jak nad olbrzymem Enkeladem podnosi tarczę z głową Gorgony?” — „Poznaję Palladę, moją boginię” (Eur. *Ion* 184). Tam w Delfach głązy opowiadały chwałę Zeusa i jego córy, którzy swem zwycięstwem nad siłami chaosu ustalili państwo prawa na niebie i na ziemi, chwałę syna bożego (wyż. str. 232), co się przyczynił do tego zwycięstwa, zwalczając gnębiące ludzi potwory; tu w Jerozolimie marmury milczą, kolumnady są puste. — Przecie nie zupełnie: oto przy wejściu do wewnętrznego dziedzińca stoi słup, na nim napis po grecku. Przeczytajmy go: „Obcym nie wolno przekraczać kraty i krużganka, otaczających świątynię; kto będzie pojmany przy naruszeniu tego zakazu, niech sam siebie wini, ponieważ karą będzie śmierć”. Litery greckie, ale treść nie helleńska.

Skąd ta surowość, najwidoczniej świadcząca o tem, że Pan Zastępów był uważany wyłącznie za Boga Izraela, nie zaś całej ludzkości? Tu znowu musimy zaznaczyć spaczenie religji izraelskiej przez judaizm. Nie takie bowiem były zamiary stwórcy pierwszej świątyni na Sjonie: w modlitwie Salomona czytamy następujące

szlachetne słowa (III *Reg.* VIII 41). „Nadto i cudzoziemiec, który nie jest z ludu twego izraelskiego, gdy przyjdzie z dalekiej ziemie dla imienia twego... a będzie się modlił na tem miejscu: ty wysłuchasz na niebie... i uczynisz wszystko, o co cię cudzoziemiec będzie wzywał, aby się nauczyli wszyscy narodowie ziemscy bać się imienia twego, jak twój lud izraelski“. Oczywiście niewola babilońska i pod tym względem doprowadziła do pewnego zeszytywnienia religii Jehowy; spotęgowana za czasów tej niewoli obawa zmaży, której źródłem mógł zostać nieobrzezany obcokrajowiec, zrobiła świątynię Jehowy nieprzystępną dla wszystkich, co nie należeli do jego ludu.

Nie wyszło to na dobre temu ludowi. Tajemniczość w sprawach religijnych nigdy nie bywa pożyteczną dla tych, co ją uprawiają. Niewtajemniczonym zawsze się zdaje, że musi być coś szkaradnego za tą zasłoną, za którą ich nie dopuszczają. To też i o świątyni na Sjonie chodziły niepokojące legendy, jedna gorsza od drugiej. Poganie, jak widzieliśmy przed chwilą, byli dopuszczani tylko do zewnętrznego dziedzińca z jego kolumnadami. Wewnętrzny, przystępny tylko dla wyznawców Jehowy, był podzielony na dwie części, wschodnią i zachodnią. Kobiety musiały pozostawać we wschodniej; tylko mężczyznom był wolny wstęp do zachodniej, gdzie się znajdowała świątynia. Tutaj pozostawali, przysłuchując się śpiewom w świątyni i padając na twarz przy dźwiękach trąb. Tylko bowiem kapłani i ci, co odprawiali nabożeństwo, mieli wstęp do samej świątyni, gdzie stał ołtarz do kadzenia, słynny świecznik o siedmiu „piórach“ i stół do chlebów. Ale i ci

winni byli trzymać się w przedniej, wschodniej części świątyni. Od niej bowiem ciężka zasłona oddzielała zachodnią, najświętszą, do której wstęp był wszystkim zakazany, oprócz samego tylko arcykapłana; ale i temu tylko raz na rok wolno było wstępować w to miejsce, gdzie przebywała chwała Jehowy. Tak więc stopniowo wzrastała tajemniczość przybytku świętego; cóż więc mogło być tam, za zasłoną, w tem strasznem miejscu, którego nikt nigdy nie widział i nie ujrzy?

O tem właśnie chodziły legendy, obelżywe w swej śmieszności i swem okrucieństwie. Był tam oczywiście główny przedmiot kultu Judejczyków — zapewne tak samo dziwaczного, jak oni. A więc, dajmy na to, jeździec na osle — broń Boże nie na szlachetnym koniu. Albo jeszcze lepiej — sam osioł, lub osła głowa, naturalnie ze szczerzego złota. To były plotki względnie niewinne. Mówiono i o innych rzeczach, strasznych w swej rzekomej istocie i jeszcze straszniejszych w swych rzeczywistych skutkach. Tam, za tą zasłoną, kapłani karmią pojmanego Greka, aby w dzień święty przynieść go w ofierze swemu Bogu... Od tego właśnie czasu oskarżenie o rytualne morderstwo zawisło nad głowami wyznawców Jehowy — często powtarzane, nigdy nie sprawdzone, a jednak do dziś dnia żywe.

Kiedy w 63 r. prz. Chr. Pompejusz podbił Jerozolimę, zapragnął dowiedzieć się, do kogo właściwie modlą się jego nowi poddani; wstąpił więc jako zwycięzca do wewnętrznego dziedzińca, do świątyni, za zasłonę i zobaczył — pustą przestrzeń. Jako człowiek szlachetny, nie dotknął skarbcza świątyni, a jego doświadczenie przyczyniło się ile można było do obalenia

owych obelżywych legend. Judejczycy mieli bardzo poważny powód do wdzięczności dla tego wspaniałomyślnego i oświeconego wodza; tymczasem stał się on przedmiotem ich najgorętszej nienawiści. Dlaczego? Dlatego, że będąc poganinem, znieważył swemi nieczystymi stopami święty przybytek.

Zresztą, chociaż wstęp do świątyni był gojom zakazany, wolno było jednak przyjmować od nich ofiary na cześć Jehowy. I nie brakło też takich ofiar, gdyż Hellenowie i Rzymianie wskutek swej tolerancji w stosunku do obcych wyznań chętnie oddawali hołd także i Jehowie, widząc w nim czy to swego Dyoniza, czy też odrębnego potężnego boga, władcę Jerozolimy. Judejczycy znowu szczycili się tem uznaniem, które Pan Zastępów znajdował u panów świata ówczesnego. Dopiero fanatyzm, który towarzyszył powstaniu r. 69, położył kres tym zarodkom przyjaznych stosunków.

32. Świątynia jerozolimska od samego swego istnienia była centralną świątynią wyznawców zakonu Mojżesza; od r. zaś 621 prz. Chr., kiedy wskutek „znalezienia“ przez arcykapłana Helkiasza księgi Powtórzenia został zakazany kult na wyżynach, stała się ona ich jedyną świątynią. Tu i tylko tu odprawiali swoją służbę kapłani; tu i tylko tu przynoszono ofiarę Jehowie; tu i tylko tu Izraelita i Judejczyk w dni świąteczne „cieszyli się przed obliczem Pana“.

Skutkiem tego monopolu, jeżeli wolno używać tego handlarskiego słowa, było przedewszystkiem niesłychane w świecie starożytnym skupienie całego kapłaństwa w jednym ośrodku. Dawniej było inaczej: póki

był tolerowany kult na wyżynach, każda wioska miała przynajmniej swego lewitę, „który jest między braćmi twemi“, według często używanej formuły; i było ich tak dużo, że kapłani wraz z lewitami stanowili jeden z 12 szczepów Izraela, prowadzący swój rodowód od syna Jakóbowego Lewi. Własnej ziemi nie mieli i żyli z dochodów swojej służby. Kiedy zaś służba na wyżynach została zakazana, powstało pytanie, co robić z owymi lewitami. Według Powtórzenia — t. j. tego prawodawstwa, które zniosło tę służbę — należało sprowadzić ich do Jerozolimy i dać im pracę i płacę w świątyni; ale współzawodnictwo kapłaństwa jerozolimskiego udaremniło ten zamiar prawodawcy, i kwestja stosunku zubożałego lewictwa wiejskiego do stołecznego pozostała bardzo ostrą.

Liczba tego ześrodkowanego w Jerozolimie i jej okolicach kapłaństwa była bardzo duża; jeżeli samych kapłanów za czasów Ezdrasza w owej szczupłej judejskiej gminie okresu perskiego było około 6000, to można sobie wyobrazić, ilu ich musiało być za czasów rozkwitu, za Hasmonejów i Heroda Wielkiego. Ale do tej liczby należy dodać jeszcze liczbę lewitów, pomocników kapłańskich, których zapewne było jeszcze kilkakrotnie więcej, i również liczbę śpiewaków, odzwierciedlających i sług świątynnych, których też było niemało. I wszystko to karmiło się dochodami świątyni. Co do ich obowiązków, to biorąc nawet pod uwagę funkcje administracyjne starszego kapłaństwa z arcykapłanem na czele, oraz bardzo skomplikowany obrzęd nabożeństwa świątynnego, należy jednak przyznać, że ogólna liczba kapłaństwa wielokrotnie przewyższała liczbę tych, dla

których można było znaleźć jakąkolwiek pracę. To też kapłaństwo było podzielone aż na 24 klasy służbowe, które po kolei w ciągu roku przystępowały do służby. Miał więc taki kapłan w ciągu roku pół miesiąca niezbyt uciążliwej pracy i 11 i pół miesięcy wakacji.

Nie pierwszy raz stykał się Grek z tak rozwiniętym kapłaństwem, którego jego własna ojczyzna — nie wyłączając nawet jej „wspólnego ogniska“, Delf — nie znała wcale. Izyda — mówię o zhellenizowanej, gdyż rdzennie egipska nas tu nie obchodzi — też powoływała do swej służby dużą liczbę kapłanów; tak, ale ci kapłani prawdziwie pracowali, gdyż pomimo bardzo skomplikowanego nabożeństwa byli oni — stosownie do mistycznego charakteru kultu — kierownikami sumienia wtajemniczonych [RH 100]. Księga XI Metamorfoz Apulejusza przedstawia nam bardzo wyraźny i wymowny przykład takiego kierownictwa. Czyż więc to kierownictwo nie istniało w judaizmie? Owszem, istniało, i o nim jeszcze będzie mowa; ale — to należy podkreślić już tutaj — nie kapłaństwo spełniało tę misję. Ktoby zechciał znaleźć w owym judejskim kapłaństwie rysy, znane mu z otaczającego nas kapłaństwa lub zakonnictwa chrześcijańskiego, ten się zawiedzie najzupełniej: ani szpitalnej, ani wychowawczej, ani kaznodziejskiej, ani naukowej, ani nawet kontemplacyjnej pracy ci kapłani podczas 11½ miesięcy swych wakacji się nie oddawali. I na pytanie, co robili każdorazowo 23 klasy kapłanów podczas urzędowania 24-ej, nie znajduję innej odpowiedzi, oprócz — nic zgoła. Nie podzielam radykalnego zdania tych, co oskarżają duchowieństwo wogóle o próżniactwo i pasorzytnictwo,

ale w naszym wypadku ta kwalifikacja zdaje mi się zupełnie uzasadnioną.

Oczywiście istniał w tem kapłaństwie, oprócz tego, że tak powiem, poziomego podziału na 24 klasy, jeszcze podział pionowy: musimy odróżnić arystokrację kapłańską „synów Sadoka“ czyli *Sadduceuszów* od kapłańskiego plebsu. Tamta grupowała się koło osoby arcykapłana z rodu Aarona; ci jej członkowie, co byli ocytani w Torze i — według terminologii naszej Ewangelji — nazywali się „doktorami“, mogli należeć do rady kapłańskiej, t. zw. sanhedrynu (jak Judejczycy przekręcili grecki wyraz *synhedrion*). I rzecz prosta, będąc wskutek swych administracyjnych funkcij najbliżej kasy, rozporządzali jej środkami według swej dobrej czy złej woli i siebie nie krzywdzili; czytamy nawet skargi na zagarnięcie przez nich wszystkich dochodów z krzywdą prostego kapłaństwa. Nie daje nam to zbyt świetnego wyobrażenia o materjalnem położeniu tego prostego kapłaństwa: próżniactwo i pasorzytnictwo, tak, ale zarazem i nędza.

Natomiast właściwi sadduceusze prowadzili, o ile możemy sądzić, bardzo wygodne życie; a ponieważ to życie było gwarantowane przez Torę i tradycje ojców, więc nie pragnęli oni żadnej zmiany tu i tam — byli konserwatystami pod względem tego układu życia i praw, które zostały ustalone przed trzema stuleciami przez reformę czyli raczej reakcję Ezdrasza. To nie przeszkadzało im być poniekąd hellenizatorami, o ile, po pierwsze, hellenizm prowadził do bardziej wykwintnych form życia, a po drugie, odpowiadał tendencjom władców: Antjoch IV w swej hellenizatorskiej polityce

znajdował najpokorniejszych zwolenników właśnie w tej sadduceuszowskiej arystokracji z arcykapłanem na czele, podczas gdy powstaniem przeciw niemu kierował członek prostego kapłaństwa, Matatjasz z Modein, ojciec Machabeuszów. Kiedy jednak Machabeusze zagarnęli władzę, sadduceusze się i z nimi pogodzili, nie bardzo im biorąc za złe, że nie pochodzą z rodu Aarona, przywłaszczyli sobie arcykapłaństwo.

Ale — można zapytać — gdzie było źródło tych środków, które były potrzebne na utrzymanie tej olbrzymiej liczby po większej części próżnujących kapłanów? Innymi słowy — jakie były dochody świątyni jerozolimskiej? Tu właśnie natykamy się na jedną z najbardziej dziwnych instytucji judejskiej teokracji. Czasy bowiem, kiedy taki król Saul wzbogacał swój lud i Jehowę łupami, zdobytymi na sąsiadach, minęły ostatecznie: jedynym źródłem dochodów było teraz opodatkowanie. Ale zato było to źródło ogromnie obfite. Po pierwsze każdy Judejczyk oddawał Jehowie męskie pierwородne swego bydła i swoje własne — czy to w naturze, czy w jego równowartości; tak samo owoce swoich drzew i latorośli podczas pierwszych trzech lat; ale to była jeszcze fraszka. Ponadto oddawał mu on dziesięcinę całego urodzaju, nie tylko zboża, ale też jarzyny, owoców i t. d. bez wyjątku. W teorii bowiem prawo Jehowy do dziesięcin opierało się na tem, że ziemia palestyńska należy do niego, rolnik zaś jej tylko używa (*Lev. XXIV 23*). O tej dziesięcinie Powtórzenie — a więc kodeks Jozjasza 621 r. — mówi w sposób następujący (*Dt. XIV 22*): „Dziesiątą część oddzielisz ze wszystkich pożytków twoich, które się

rodzą na ziemi na każdy rok, i będziesz jadł przed oczyma Pana Boga twego, na miejscu, które obierze“ t. j. w Jerozolimie. Wcale niezgodnie z tem mówi kodeks kapłański, t. j. Ezdrasza 458 r. (*Num.* XVIII 21) o tej dziesięcinie: „Synom Lewi dałem wszystkie dziesięciny synów Izraelowych w osiadłość za służbę, którą mi służą w przybytku przymierza“. Dla Judejczyków różnicy chronologicznej tu nie było: wszystkie te przepisy były uważane za przykazanie samego Jehowy dane przez Mojżesza. Cóż więc należało robić? Należało, według znanej ustawy — „czynić ogrodzenie dokoła zakonu“. A więc gwoili temu ogrodzeniu było postanowione, żeby Judejczyk oddawał Jehowie dwie dziesięciny. Ale w Powtórzeniu (*Dt.* XIV 28) powiedziane jest też: „roku trzeciego odłożysz drugą dziesięcinę ze wszystko, coć się rodzi na on czas, na korzyść lewitów, przychodniów, wdów i sierót“; to więc już będzie trzecia dziesięcina. Jest to wprost potworne opodatkowanie gospodarstwa rolnego. Kiedy Werres chciał zaprowadzić w Sycylii coś podobnego, skutkiem była zupełna ruina rolnictwa tej żyznej wyspy; a przecie Judea co do urodzajności nie mogła być porównana z Sycylią, i tu ta niszczycielska gospodarka trwała nie przez trzy tylko lata, lecz w ciągu stuleci. — Ale na tem chyba koniec? — Nie: każdy mężczyzna od dwudziestu lat winny był, niezależnie od swojej majątności, płacić pogłówny podatek — pół sykla (srebrnego), t. j. dwa złote polskie; jest to oczywiście nie wiele. Należy jednak dodać nieskończone ofiary „za grzech“ z powodu każdej „nieczystości“ — a „nieczystą“ była np. każda niewiasta czasu krwi miesięcznej oraz każda

położnica — i z powodu naruszenia przepisów szabbatowych (pamiętajmy o 1521 „córkach”) i innych.

Na szczególną uwagę, jako charakterystyczny rys religii judejskiej, zasługuje ta dziesięcina, którą Judejczyk powinien był „zjeść” przed oczyma Pana w jego Jerozolimie. Sprowadzić tę dziesięcinę — bydło, zboże, oliwę, miód i t. d. — np. z dalekiej Galileji do miasta stołecznego było oczywiście trudno; to też Tora pozwalała mu, sprzedawszy całą dziesięcinę na miejscu i obróciwszy ją na pieniądze, z tych pieniędzy kupować w Jerozolimie stosowną ilość jada, napoju i wonności (*Dt. XIV 25*). W praktyce przekonano się — o czym można było pomyśleć i zawczasu — że sprzedawanie wiejskich produktów na wsi w celu ponownego nabycia ich w mieście jest bardzo lichym interesem; zmuszono więc Judejczyka dodawać do zrealizowanej przez niego na wsi sumy jeszcze 20%. Naturalnie zastosuje on odniesienie swej dziesięciny do jednego z tych świąt, w które według przykazania Jehowy powinien był stawić się przed jego oblicze każdy mężczyzna — kobiety, jak już wiemy, pozostawały w domu. A więc przychodzi on do Jerozolimy i kupuje u handlarza świątyni co mu potrzeba — są to ci sami handlarze, których Pan Jezus bardzo słusznie z niej wypędził. I podczas gdy matka takiego pielgrzyma, jego żony i córki troszczyły się o kawał suchego chleba, on z przymusu uctował, starając się wszystko zjeść i wypić, gdyż niczego nie wolno było z Jerozolimy wynosić.

Oczywiście ta bezsensowna przymusowa rozrzutność nędzarza zrozumiała jest tylko jako skutek historycznego rozwoju. Za dawnych czasów, kiedy obcho-

dzono święta Jehowy na wsi, na „wyżynach“, a innych podatków prawie nie było, te uczty miały charakter familijny i brały w nich udział, oprócz gospodarza, jego rodzina, jego czeladź, no i gość przypadkowy, a również i „lewit co żył między bramami“ jego; spożywano to, co się urodziło, w naturze, bez tej niedorzecznej i rujnującej podwójnej wymiany produktów na pieniądze i pieniędzy na produkty. Dopiero owa ustanowiona przez kodeks Jozjasza centralizacja kultu w Jerozolimie wprowadziła bezsens i okrucieństwo do instytucji, która pierwotnie była jeżeli nie rozsądna, to względnie niewinna.

Zresztą, nazywając tę spaczoną instytucję okrutną, mam na względzie jej przedmiotowy charakter, nie zaś podmiotowe uczucia przynoszących dziesięcinę. Owszem, jeżeli wierzyć Misznie (*Bikk. III*) i Filonowi, to owo przynoszenie dziesięciny przedstawiało się, jako wesole święto. Żelazna dyscyplina następców Ezdrasza i odziedziczona po ojcach wiara dawały się poznać i tu: Judejczyk chętnie dawał to, czego od niego wymagało Pismo i jego tłumacze, wiedząc, że przez to ubezpiecza siebie, swemu domowi i swej ojczyźnie życzliwość Jehowy. Świątecznym pochodem szli ofiarodawcy do Sjonu, z pieśniami i muzyką. Na czele najpiękniejszy byk, uwieńczony gałązkami drzewa oliwnego i z pozłocconemi rogami. Na spotkanie pochodu wychodzili kapłani; ofiarujący dobywali swoich kosztów, wieńczyli je i w zewnętrznym dziedzińcu świątyni oddawali lewitom, którzy przyjmowali je, śpiewając Psalm XXIX „Przynośćcie Panu, synowie Boży, przynośćcie Panu syny baranie, przynośćcie Panu chwałę i cześć“. Oczywiście

nie mamy tu i cienia tych uczuć, które Judejczycy żywili dla celników owych czasów, co zbierali podatki na rzecz państwa.

Ale żadne uczucia nie mogły złagodzić gospodarczych skutków owego nadmiernego opodatkowania; a temi skutkami, jak już zaznaczyłem, mogła być tylko ruina judejskiego rolnictwa. Ta ruina znowu była potężnym bodźcem do uchodźstwa judejskiego, a więc czynnikiem rozproszenia. Zarobek bowiem rzemieślnika i handlarza nie był dotknięty przez dziesięcinę; brano ją wyłącznie, mówi Miszna (*Maas. I 1*), od tego, „co służy do pokarmu i potrzebuje hodowli i rośnie z ziemi“. Na obczyźnie Judejczyk przeważnie rolnikiem nie był, a więc był wolny od dziesięciny; o ile zaś nim był, dziesięciny Jehowie nie płacił, ponieważ ziemia na obczyźnie nie była ziemią Jehowy. Tam jego świadczenia względem świątyni jerozolimskiej ograniczały się prawie — jeżeli nie liczyć ofiar „za grzech“, które tu zapewne miały charakter grzywny — do podatku pogłównego w pół sykla czyli 2 drachmy od dorosłego mężczyzny. To było do zniesienia.

To też podatek zbierano w rozproszeniu bardzo gorliwie. Już wiemy, że we wszystkich prawie miastach greckiego wschodu, a po części i rzymskiego zachodu, istniały gminy judejskie; one więc zbierały ten podatek od poszczególnych członków i zebrany odsyłały do Jerozolimy. I to, co było parą drachm dla poszczególnego człowieka, wyrastało w szereg min dla każdej gminy i w pokaźną sumę talentów dla całej prowincji. Nie dziw, że „poganie“ szemrali, widząc, jak corocznie się wywoziło wory złota do owej wcale dla nich nie

sympatycznej stolicy judejskiej. Jak to? Oni w imieniu swego Jehowy gardzą naszymi bogami, a my mamy spokojnie znosić, żeby zarabiane na nas złoto wysyłano na chwałę tego samego Jehowy? — Ale niezależnie od wszelkich sympatji i antypatji sam fakt wysysania prowincji wzbudzał niechęć rządu: tu prawo własności prywatnej z konieczności konkuruje z prawem państwem — my sami w teraźniejszych czasach jesteśmy tego świadkami. Nie dziw więc, dalej, że i państwo rzymskie sprzeciwiało się tym zbiorom pogłównego na rzecz świątyni jerozolimskiej; senat ich zakazał i namiestnicy stosowali się do tego zakazu.

Przypadek zachował nam ciekawą ilustrację do tej kwestji. Lucjusz Flaccus, były kwestor Cycerona, był w 60 r. namiestnikiem prowincji Azji (t. j. byłego królestwa pergameńskiego); po powrocie do Rzymu był on oskarżony o zdzierstwo, i Cycero go bronił w zachowanej mowie *pro L. Flacco*. W § 66—69 tej mowy mamy owo ciekawe miejsce *de auri judaici invidia*, któremu Cycero zawdzięcza — niesłusznie, jak zobaczymy — swoją sławę jako rzymskiego antysemity. „Rozumiem!“, mówi tu obrońca Flaccusa, „dlatego podobno ten proces toczy się niedaleko od schodów Aureljuszowych. Umyślnie, Leljuszu (był on oskarżycielem), wybrałeś to miejsce i tę publiczność (t. j. Judejczyków): wiesz, jaki ona tworzy tłum, jak zwarty, jak potężny na wiecach. Będę mówił po cichu, aby mię tylko sędziowie słyszeli: jest bowiem sporo takich, co ich podjudzają przeciwko mnie i innym uczciwym obywatelom, i ja nie mam zamiaru im pomagać. Sprawa jest taka. Corocznie przez Judejczyków wysyła się

złoto z Italji i ze wszystkich prowincyj do Jerozolimy; otóż Flaccus w swym edyktie zakazał je wysyłać z Azji. Czy jest taki, sędziowie, co temu słusznie nie przykłaśnie? Wywóz złota był wielokrotnie zakazany przez senat, bardziej stanowczo za mego konsulatu; a że namiestnik oparł się barbarzyńskim zabobonom tego ludu, że on w służbie rzeczypospolitej nie przeląkł się tego tłumu Judejczyków, co tak często się burzy na wiecach, — przez to dowiódł, że jest sumiennym i pełnym powagi obywatelem. — Ale, mówią nam, zwycięski Pompejusz po wzięciu Jerozolimy zostawił jej świątynię nietkniętą. — Dał on tu wyraźny przykład swej zwykłej mądrości: w tak pochopnem do podejrzeń i do złorzeczeń mieście nie chciał dać powodu do plotek swym zawistnikom. Nie względy bowiem dla religji tych ludzi, co byli i Judejczykami i wrogami, były przeszkodą dla tego znakomitego wodza, lecz jego własny honor. O cóż więc oskarżacie Flaccusa? Przecie o przywłaszczeniu przez niego tego złota nigdzie niema mowy; jego edykt ty chwalisz, doniesienia uznajesz, śledztwu i wyjawieniu nie zaprzeczasz; a że kierowali sprawą ludzie wielkiej powagi, to widać z samej rzeczy. A więc w Apamei było niezaprzeczalnie konfiskowane i złożone u nóg namiestnika na rynku miejskim prawie sto funtów złota przez Sex. Cassiusza, rycerza rzymskiego, człowieka nieskalanej czystości; w Laodycei dwadzieścia z górą przez tego L. Peducaeusza, co teraz jest pośród naszych sędziów; w Adramitjon (liczba wypadła) przez legata Cn. Domicjusza; w Pergamie też trochę. Rachunki z tego złota są w porządku, samo złoto znajduje się w (prowincjonalnym) skarbie; na

kradzież żadnych wskazówek niema, starają się tylko stworzyć niechęć względem namiestnika; o sędziów oskarżyciel nie dba, natomiast zwraca swą mowę do publiczności i do tłumu. — Każde państwo ma swoją religję, Leljuszu; mamy i my swoją. Póki jeszcze Jerozolima była samodzielną, póki Judejczycy żyli z nami w pokoju, obrzędy ich religji nie dawały się jednak pogodzić z blaskiem naszej władzy, z powagą naszego imienia, z ustawami naszych przodków; cóż dopiero teraz, kiedy usposobienia tego narodu względem naszej władzy dowiodła jego wojna z nami, a miłości ku niemu bogów nieśmiertelnych dowiódł ten fakt, że jest on zwyciężony, wywłaszczony (?), doprowadzony do niewoli?“

Zostawiając na stronie retoryczny „kolor“ ostatnich słów, udowadniają one jednak, że niechęć do *aurum judaicum* ze strony obywateli prowincji miała tło religijne. Co do samego Cycerona, to jego stanowisko było przesądzone przez to jedno, że był on obrońcą namiestnika, oskarżonego o wrogie postępowanie względem Judejczyków; właściwym „antysemitą“ nazywać go przeto nie wypada.

33. Ów pogłówny podatek, o którym była mowa poprzednio, miał swoje wyraźne przeznaczenie; służył potrzebom nie kapłaństwa, lecz samej świątyni. Jakie więc były jej potrzeby? — Główną z nich była codzienna ofiara całopalna, t. zw. *tamid*.

Wogóle ofiary były u Judejczyków albo gminne, całopalne, albo prywatne; te ostatnie znowu były albo też całopalne, albo były „ofiarami za grzech“, albo „ofiarami zapokojnemi“, t. j. dziękczynnemi lub ślubo-

wanemi. Ich przeznaczenie było różne: pierwsze, jak pokazuje nazwa, winny były być spalone na ołtarzu bez reszty, na „wonność wdzięczności“ dla Jehowy; z ofiar za grzech palono na ołtarzu tylko tłuszcz, mięso spożywał kapłan; z ofiar zapokojnych palono też tylko tłuszcz, mięso spożywał ofiarujący (*Lev.* I—VII). Ofiary tych dwóch ostatnich kategorii były jednak raczej przypadkowe i wyjątkowe; przeważały i ilością i uroczystością ofiary całopalne. Z nich ofiarę codzienną stanowiły dwa baranki roczne; dodawano pewną ilość mąki i oliwy. W dniu szabbatu ilość ofiarowanego była podwójna, co dawało około 900 baranków rocznie. Ale największą była liczba ofiar całopalnych podczas świąt. Podczas tygodnia paschalnego spalano codziennie dwa cielce, jednego barana, siedem baranków i kozła, z dodatkiem znowu odpowiedniej ilości mąki i oliwy; podczas dnia pierwocin, drugiego uroczystego święta, to samo; podczas ośmiu dni święta kuczek przeciętnie dziesięć cielców, dwa barany i czternaście baranków dziennie. Mniejsza, ale zawsze pokaźna była ilość ofiar całopalnych w mniejsze święta. Bertholet wyrachował, że na jedno tylko obowiązkowe gminne ofiary niszczone rocznie 1093 baranków, 113 cielców, 37 baranów, 32 kozłów, 5 i pół tysięcy litrów przedniej mąki, 2 z górą tysiące litrów wina i tyleż oliwy. Ale to były tylko ofiary gminne; daleko większą była liczba ofiar prywatnych, wśród których całopalne też zajmowały pierwsze miejsce: „wiele mirjad bydła tu ofiarują w świąteczne dnie“, mówi ps. Aristeasz (§ 88).

Ogromnie też szczylic się Judejczycy tą częścią swego nabożeństwa; była ona dla nich nietylko zasp-

kojeniem ich potrzeb religijnych, ale nawet pewnego rodzaju zadowoleniem estetycznym. Świadczy o tem cytowany przed chwilą Judejczyk, piszący pod maską Aristeiasza (§ 92): „Służba ich kapłańska jest niezrównana w swej sile, swym porządku i w uroczystości milczenia. Pomimo bowiem uciążliwości swej pracy robią oni wszystko automatycznie, każdy troszczy się o to, co mu jest przykazane. I służą bez przerwy, jedni krzątając się koło drzewa, drudzy koło oliwy, ci koło przyprawy, tamci koło wonności, inni znowu koło całopalenia mięsa, używając w sposób zdumiewający swej siły: schwyciwszy bowiem obiema rękami biodra cielca, każdego wagi dwóch talentów z górą, rzucają je właśnie tak wysoko, jak trzeba, aby padły na przeznaczone miejsce ołtarza. Tak samo należało się dziwić ciężkości i tłustości owiec, ba nawet i kóz: wszędzie bowiem wybierają ci, którym to polecono, najprzedniejsze swoim tłuszczem i wogóle niepokalane dla opisanej potrzeby zwierzęta. I wszystko się dzieje wśród najgłębszego milczenia, tak, iż się zdaje, że w miejscu niema żywej duszy, podczas gdy samych pełniących służbę jest około siedmuset i w dodatku tłum ofiarujących; ale nad wszystkim panuje strach i nastrój godny wielkiej boskości obrzędu“. Zawiera się w tym zachwycie nie pozbawiona tragizmu mimowolna ironja: religja, która świadomie potępiła i wykluczyła ze swej służby prawdziwe piękno i objawienie się bóstwa w pięknie, szuka piękna i znajduje to piękno w masowem zabijaniu i niszczeniu swojskich zwierząt, obracając swoją najświętszą świątynię w olbrzymią rzeźnię. Ale zwyczaj i tu był tyranem: „było dumą synów Aarona brnąć

we krwi aż do kostek“, wspomina z tęsknotą Talmud (*Pes.* 65 ab).

Ale, może kto zapytać, czy nie mamy tego samego i w ofiarnym kulcie Greków z ich hekatombami — z tą hekatombą np., którą wyobraził Fidjasz na fryzie Partenonu [RSG 66]? — Właśnie, że nie to samo. To bowiem, co u Judejczyków było prawidłem, — ofiary całopalne — u Greków było rzadkim wyjątkiem; co zaś się tyczy owych hekatomb, to należały one do tych ofiar, które według judejskiej terminologii nazwane są zaspokojnemi. Tylko symboliczne części bydlęcia o małej wartości pokarmowej spalano na cześć boga; co zaś do głównych, to po skończeniu ofiary służyły one na pokarm ludziom, którzy w taki sposób stawali się współbiednikami boga; i w tem zawierał się u Greków religijny sens ofiary. Kiedy więc czytamy w piśmach greckich o hekatombach, powinniśmy sobie uświadomić, że chodzi tu właśnie o ucztę ludową, o częstowanie obywateli, czy to przez państwo, czy przez magnatów; częstokroć nędzarz, karmiący się wogóle suchym chlebem, lub nawet oliwkami i cebulą — przy tej sposobności otrzymywał kawałek pieczystego dla siebie i swoich. I gdyby ów pseudo-Arysteasz był rzeczywiście Hellenem, którego udaje, mówiłby nie z estetycznem zadowoleniem, lecz z oburzeniem i wstrętem o tej szalonej rozrzutności, której był świadkiem w Jerozolimie.

Nie jest to żadna hipoteza; świadectwo bowiem prawdziwego Hellena o tej stronie judejskiego kultu nam się zachowało. Był nim słynny Teofrast, uczeń Arystotelesa; w swym traktacie „o pobożności“ zaznacza on, że Judejczycy „używają ofiarnego mięsa nie

dla uczyty, lecz niszczą je jako całopalne w ogniu podczas nocy... i potem unicestwiają ślady ofiary, aby wszechwidzący Heljos nie zobaczył tej ohydny". Wiadomo, że nie zupełnie jest ścisła, ale nam tu chodzi jedynie o stanowisko Teofrasta. — Tak samo i Apjon Aleksandryczyk w dziele skierowanym przeciw Judejczykom dał wyraz swemu oburzeniu z powodu tego masowego niszczenia swojskich zwierząt, które, jak mówił, groziło przyczynieniem się do tego, że na świecie bydlą zabraknie. Odpowiada mu coprawda Józef (c. *Ap.* II 137—39) i, uważając go niesłusznie za Egipcjanina, zarzuca mu, że gdyby wszyscy naśladowali egipskie zwyczaje, to na świecie zabrakłoby ludzi wskutek rozmnożenia się dzikich zwierząt, które Egipcjanie uwielbiają jako bogów i starannie hodują; ale ten polemiczny zwrot nie bardzo trafia do przekonania. Fakt pozostaje faktem: z całego świata, ze wszystkich prowincji płynie do Jerozolimy dwudrachmowy podatek po to, aby kupione za te mirjady złota mirjady bydła — i to wyborowych — niszczyć w ogniu, na „woność wdzięczności“ Jehowie. Wcale nie trzeba być materialistą, aby potępić taką bezsensowną pobożność.

A jednak trwała ona prawie do ostatniego dnia istnienia miasta i świątyni. Kiedy Jerozolima była oblężona przez legiony Tytusa, kiedy banda zbrodniarzy, terroryzująca obywateli, obróciła święty przybytek w jaskinię morderstw, kiedy lud umierał z głodu — ołtarz Jehowy po dawnemu pożerał codzienny *tamid*, po dawnemu mięso bydła, które mogło ocalić od śmierci setki obywateli, było niszczone ogniem. I dopiero kiedy wszystkiego zabrakło, musiano zaniechać tego obrzędu;

i było to uważane za najcięższy cios, jaki mógł spotkać obrońców skazanego miasta. Muszę wyznać, że to nadludzkie spotęgowanie niedorzeczności przybiera charakter pewnej ponurej wielkości; ci ludzie bowiem wciąż oczekiwali zbawienia cudem Jehowy, ale za warunek cudu uważali skrupulatne pełnienie swoich zobowiązań względem niego; żeby ich mógł, jako dobry ojciec, zwolnić od tych zobowiązań ze względu na ich udrękę, tego przypuścić nie mogli — właśnie dlatego, że ich religja, religja strachu, nie uznawała w nim tego dobrego ojca.

34. Kult ofiarny, którego ośrodkiem — z początku głównym, od czasów zaś króla Jozjasza jedynym — była świątynia, należał do samego rdzenia religji Jehowy. „Nie ukażesz się przed oczyma memi próżny“ — tak czytamy w pierwotnej, wyłącznie sakralnej formie Dziesięciorga (*Ex. XXXIV 21*); to jest, że tak powiem, tekst, moc innych miejsc, rozsianych po całej Torze, stanowią do niego komentarz. Cały bowiem sens religji potomków Abrahama zawierał się w ich usprawiedliwieniu przed Bogiem; środkiem zaś zachowania tego stanu usprawiedliwienia była ofiara, środkiem jego odzyskania, skoro był naruszony, była znów ofiara. A więc albo ofiara jako podatek, albo ofiara jako grzywna. Że kosztowność ofiary dla osób prywatnych była poniekąd uzależniona od ich zamożności (np. *Lev. XXVII 8*), to bynajmniej nie obala tej zasady; przecie i przy opodatkowaniu ten stan zamożności bywa poniekąd uwzględniony. Nigdy natomiast — aż do wystąpienia Pana Jezusa — nie widzimy tej pięknej

helleńskiej zasady [RSG 82], która dla nas, chrześcijan, połączona jest z pojęciem o „groszu wdowim“; wnioskujemy to nie tylko z zupełnego milczenia o tem Tory, lecz jeszcze bardziej z karkołomnych wysiłków Filona, skierowanych ku przywłaszczeniu Torze tego rdzennego żywiołu pobożności helleńskiej (§ 51). To też r. Jozue, uczeń Jochanana ben-Zakkai, według tradycji rabbinowskiej zawołał po wzięciu Jerozolimy przez Rzymian: „Biada nam: zburzone jest miejsce, w którym Izrael uzyskiwał odpuszczenie swych grzechów!“. O pocieszającej odpowiedzi, którą otrzymał od swego mistrza, jeszcze będzie mowa.

W owych czasach jednak, kiedy ofiarny kult był uprawiany po całej ziemi izraelskiej i judzkiej i wyznawcy Jehowy w swej skrupulatności, rozumiejąc jego słowa „poświęć mi każde pierworodne, odtwarzające żywot między syny Izraelowymi, tak z ludzi jako i z bydła“ (Ex. XIII 2) zanadto literalnie, rzucali do ognia na jego cześć swoich własnych synów — w owych czasach prorok Micheasz wyrzekł znamienne słowa: „Cóż godnego ofiaruję Panu, pokłonię się Bogu wysokiemu? Izali mu ofiaruję całopalenia i cielce roczne? Izali Panu podobają się tysiące baranów lub niezliczone strumienie oleju? Izali dam pierworodnego mego za złość moję, owoc żywota mego jako odkupienie życia mego? — Powiedziano tobie, człowiecze, co jest dobre i czego Pan chce po tobie: żebyś żył w prawości, a miłował miłosierdzie, a w pokorze chodził przed Panem twoim“ (VI 6 hebr.). Jeszcze o pokolenie wcześniej mówił Ozeasz w imieniu swego Boga: „Miłości żądałem, a nie ofiary, a znajomości Bożej więcej niż

całopalenia“ (VI 6). Nie należy stąd wnioskować, aby ci prorocy, — a z nimi i inni, których słów przytaczać nie będę — byli przeciwnikami kultu ofiarnego; to znaczyłoby bowiem, że dążyli do zastąpienia religji przez moralność, t. j. do unicestwienia samej religji, i byłoby w sprzeczności z najbardziej rdzennymi przepisami Tory. Nie, sens tych przestróg jest zapewne taki: „nie cieszą Jehowy wasze ofiary, skoro niema prawości w sercu i życiu waszem“; a to znaczy, że punkt ciężkości rzeczywiście został przez tych proroków przesunięty z sakralnej na moralną stronę religji. To było ważnym, znamionym i obfitym w skutki postępem w nauce tych proroków.

Nie wszystkich jednak. Ezechjel, sam będąc kapłanem, znowu kładzie nacisk na sakralną stronę religji, a dzięki reakcji Ezdrasza otrzymała ona na długi czas przewagę w gminie, grupującej się dokoła odnowionej świątyni jerozolimskiej. Ale właśnie tylko przewagę; prąd, którego źródłem był profetyzm, istniał nadal w ludzie judejskim i za czasów zetknięcia się judaizmu z hellenizmem otrzymał potężną pomoc od tego ostatniego. Coprawda, kiedy się mówi o wrogich kapłaństwu kierunkach w judaizmie, ma się przedewszystkiem na względzie działalność faryzeuszów, o których będzie mowa niżej; ale tu ich rola była bardzo dziwna. Byli oni przeciwnikami kapłanów-sadduceuszów, to tak, i wpływ ich na masy narodowe był tak wielki, że — jak mówi Józef w słynnym miejscu (A. XVIII 17), — sadduceusze wbrew własnej woli musieli się z nimi liczyć, gdyż inaczej lud by ich nie zniósł. Ale zarazem faryzeusze byli skrupulatnymi tłumaczami Tory z ko-

deksem kapłańskim włącznie; skutkiem tego było dziwne widowisko: dbając o ścisłe zachowanie świętych przepisów, faryzeusze zachęcali wiernych do bezwarunkowego uiszczania się z dziesięcin i innych świadczeń, które wszystkie szły na korzyść ich wrogów — kapłanów.

Nie: opozycja przeciw kultowi ofiarnemu jako dalszy ciąg profetyzmu miała swój ośrodek w trzecim religijnem stronnictwie Judejczyków — w tem, które najbardziej poddało się wpływom hellenizmu — mianowicie w *esseńczykach*. Było to prawdopodobnie judejskie odgałęzienie zakonu pitagorejczyków, z którymi ich łączy największa ilość wspólnych cech; żyli oni — poczynając od czasów machabejskich — poważnie na wsi, w konwentach i liczyli w I w. prz. Chr. koło 4000 członków. Otóż ci *esseńczycy*, oddając wogóle hołd świątyni, do której posyłali dary, nie brali jednak żadnego udziału w kulcie ofiarnym; zostali przeto przez kapłanów odłączeni od świątyni na równi z poganami. Jak wielki był wpływ *esseńczyków* na lud judejski, o tem my wskutek braku świadectw sądzić nie możemy; wielki natomiast był wpływ tego proroka, który wraz z ogólnem uzewnętrznieniem religii potępiał i rytualizm kultu — Pana Jezusa.

W każdym razie dusza judejska w I w. prz. Chr., będąc zewnętrznie wierna świątyni i jej kultowi, wewnętrznie się już w znacznym stopniu od niego uniezależniła; dlatego właśnie mogła przetrwać zburzenie świątyni przez Rzymian tak samo, jak, dzięki swym prorokom, przetrwała jej zburzenie przez Nabuchodonozora przed sześciu z górą stuleciami; i kiedy wyżej oznaczony r. Jozue skarżył się, że razem z świątynią

zostało zniszczone to miejsce, gdzie Izrael otrzymywał odpuszczenie swych grzechów, — jego mistrz, r. Jochanan ben-Zakkai, odpowiedział mu: „Nie, pozostał nam środek odpuszczenia nie mniejszej wartości — dobroczynność. Powiedziane jest bowiem: miłości żądałem, nie ofiary“.

Tak, oczywiście, z taką nauką i takimi mistrzami można było przetrwać utratę zewnętrznego symbolu łączności ludu z jego Bogiem; ale właśnie tylko przetrwać, jako stan przejściowy. W zasadzie świątynia i kult ofiarowy pozostały koniecznością, której nic nie mogło unicestwić, póki nie będzie unicestwiona Tora, z której ta konieczność wynika. To też rabbinowie i po zburzeniu Jerozolimy nie przestawali rozmyślać o poszczególnych przepisach, dotyczących świątyni i jej kultu ofiarnego; cały nieomal piąty seder Miszny wraz z Gemarą, jedenaście traktatów, poświęcony jest tym rozmyślaniom, które nie miały wówczas żadnego praktycznego znaczenia. Powstało nawet przekonanie, że rozmyślanie o tej *abodzie* (t. j. o kulcie ofiarnym) jest niby zamianą tego kultu w praktyce uniemożliwionego, jest w oczach Jehowy samo przez się *abodą*. W taki sposób nieistniejąca świątynia i nadal pozostawała ośrodkiem, dokoła którego krążyły myśli wygnanego ludu; i nie było wątplenia, że skoro ten lud powróci do swej dawnej siedziby, to świątynia — trzecia świątynia — powstanie na tem miejscu, gdzie stały pierwsze dwie, i jej kult — kult ofiarowy — będzie wskrzeszony. I do dziś dnia ten lud powtarza w swej modlitwie porannej (*Szm.-Asre*): „Wskrześ służbę Bożą w przybytku twej świątyni (*ve hâszêb eth ha-aboda lidbêr bêthekâ*), przyjm z miłością i przychylnością ofiary i modlitwy Izraela

i niech tobie zawsze będzie przyjemny kult (*abodath*) twego ludu izraelskiego“. — Otóż stało się to, o co lud izraelski omal przez dwa tysiąclecia wznosił modły do Jehowy: powrócił do Jerozolimy. Czy więc będzie wzniesiona trzecia świątynia? Czy znowu „mirjady“ bydła będą niszczone, jako ofiary całopalne w ogniu jej ołtarza? Czy znowu potomkowie Aarona będą brnęli aż do kostek w ich krwi gorącej? — To jest chyba nie do pomyślenia. — A więc odmówi lud posłuszeństwa Jehowie i wyraźnym przykazaniom jego Tory? — Tu właśnie tkwi tragedia sjonizmu. Nie będziemy sobie łamali cudzych głów nad tem; bądźmy raczej zadowoleni, że ta zmora wisi nie nad nami.

35. Lud Jehowy przetrwał zburzenie drugiej świątyni tak samo, jak przetrwał zburzenie pierwszej. Przyczyna była i tu i tam ta sama: przetrwał dlatego, że miał świątynię duchową, której zniszczenie było niemożliwe: była to Tora. Żeby jednak Tora mogła wywierać ten wpływ jednoczący i odosobniający zarazem, potrzebni byli mężowie, którzyby ją tłumaczyli ludowi i zastosowywali w poszczególnych wypadkach; potrzebne były ośrodki, w którychby mogło mieć miejsce jej teoretyczne nauczanie i jej praktyczna działalność. Otóż tymi mężami byli ci, których nasza Ewangelja nazywa „doktorami zakonu“, po hebrajsku *sopherîm*; tą instytucją była synagoga.

Ostatnie rozumie się samo przez się: skoro świątyni nie było, musiało powstać coś takiego, coby ją zastępowało. Raczej może nas zadziwić pierwsze. Dlaczego doktorowie, dlaczego nie kapłani? Nie byli oni

przecie wytępieni; będąc wolni na obczyźnie od swych sakralnych obowiązków, mogli tem gorliwiej zająć się Torą i wychowaniem narodu w jej duchu. To też Ezechjel, prorok epoki babilońskiej, mówi w imieniu Jehowy do kapłaństwa: „A lud mój uczyć będą; co za różność między rzeczą świętą a splugawioną i między rzeczą czystą a nieczystą okażą im“ (XLIV 23). Nie jest to jeszcze cała Tora, ale, niestety, bardzo ważna jej część — odpowiada jej bowiem w Misznie cały szósty i ostatni seder, dwanaście traktatów. I nie mamy przyczyny wątpić, że w początku tak było; ale ponieważ dla tej działalności dziedziczność krwi nie była ustanowiona, kapłani z czasem znaleźli rywalów dla siebie w dążących do uczoneści ludziach z innych warstw gminy izraelskiej. Próżniactwo i pasorzytnictwo kapłanów epoki drugiej świątyni nie sprzyjało rozwojowi nauki teologicznej w ich środowisku; w taki sposób stan doktorów coraz bardziej przeciwstawiał się stanowi kapłanów. Ci, jak widzieliśmy, tworzyli stronnictwo „synów Sadoka“, jak ich nazywano od imienia rodów przodujących; tamci byli uczonymi, *sopherim*. Lud, bardzo ich uwielbiający, nazywał każdego z nich *rabbi*, to znaczy „mój panie“; z czasem jednak ten wołacz — zupełnie tak samo jak francuski *mon-sieur* — został mianownikiem. Tu rozłamu jeszcze nie było: *sopherem* i *rabbinem* mógł być także i kapłan. O ile jednak *rabbini* nie kapłańskiego pochodzenia wyodrębniali się od sadduceuszowskiego kapłaństwa i przeciwstawiali mu się, nazywano ich z początku „chasydami“ czyli „pobożnymi“, potem zaś — od pierwszego stulecia prz. Chr. — *faryzeuszami*, czyli „wyodrębnia-

jącymi się“ (*peruszîm*). A więc sadduceusze i świątynia z jednej strony — faryzeusze i synagoga z drugiej.

Synagogą (po hebr. *Kenêseth*) we właściwym znaczeniu słowa nazywało się miejsce zgromadzeń szabbatowych, gdzie czytano Torę i słuchano kazania — zasadniczo każdego ochotnika, w rzeczywistości rabbinów — na temat, wzięty z Tory; pod tym względem różniła się ona od dawniejszej, zdaje się, szkoły rabbinowskiej, *beth ham-midrasz*. W tej ostatniej miało miejsce nauczanie garnącej się do nauki Bożej młodzieży przez wybitnych rabbinów oraz ich dyskusje między sobą, o których Talmud daje nam nieraz bardzo żywe pojęcie. My jednak — ponieważ i ludzie i cel i duch były jednakowe i tu i tam — będziemy używali słowa „synagoga“ w szerszym i przytem pierwotnem znaczeniu, według analogji naszego słowa „kościół“, przeciwstawiając ją jako całość świątyni.

Wymieniony przed chwilą cel zawierał się w tem, aby, że tak powiem, urzeczywistnić Torę w świadomości i w życiu gmin judejskich, w Palestynie tak samo jak na obczyźnie. Tora jednak składała się z dwóch części, epickiej i dydaktycznej. Epicka część — to opowiadanie o dziejach Izraela i jego przodków, a więc od Adama do Noego, od Noego do Abrahama, od Abrahama do Mojżesza, od Mojżesza do Ezdrasza i Nehemjasza; co było potem, to było obojętne. I nawet w wymienionych okresach wszystko było obojętne, oprócz jednego zasadniczego pytania: jaki był stosunek owych ludzi do Jehowy i jego przykazań. I chociaż naturalnie każde słowo Tory także i w tym jej obrębie było święte, jednak nie można było zaprzeczać, że zawie-

rała ona wiele zbytecznego, to jest nie mającego nic wspólnego z owym zasadniczym pytaniem, i znowu nie zupełnie zadawała ciekawość Judejczyka z tego ostatniego punktu widzenia. A więc należało Torę pod tym względem uzupełnić.

Jakto? zapytałby tu Hellen, co wyrósł w atmosferze historjograficznych metod Tucydidesa, Efora, Polibjusza. Skoro np. o życiu Adama i Ewy po wygnaniu z raju nic nie macie prócz paru szczupłych wzmianek w Genezie — czy można uzupełnić tę lukę?

Można. Naprzód bowiem Jehowa nie wszystko podyktował Mojżeszowi na Horebie; bardzo wiele powierzył mu ustnie, i ta ustna tradycja przez proroków dostała się aż do (mitycznych) „mężów wielkiej synagogi“, którzy znowu przekazali ją rabbinom. W taki sposób faryzeusze dziedziczności krwi w rodach kapłańskich, którą się szczycili sadduceusze, przeciwstawiali dziedziczność nauczania jako podstawę swego autorytetu; nie dziw, że sadduceusze tej ustnej tradycji nie uznawali wcale (jak jej zresztą nie uznawał i Jezus Chrystus). Ale w judaizmie zwyciężyli faryzeusze, i artykuł VIII dzisiejszego wyznania wiary brzmi u Żydów w sposób następujący: „wierzę wiarą zupełną, że cała Tora, znajdująca się obecnie w naszych rękach, była dana Mojżeszowi, nauczycielowi naszemu, jemu pokój“, w których to słowach „cała Tora“ tłumaczy się przez rabbinów: i pisana i ustna.

Zresztą ta rzekomo ustna tradycja to tylko jedno źródło; drugim i zdaje się daleko obfitszem było natchnienie osobiste. Należy bowiem zaznaczyć, że Judejczyk był bardzo daleki od metod historjograficznych

Tucydidesa, Efora, Polibjusza; rozmyślając o dziejach przeszłości, uważał on za prawdę to, co mu się zdawało dobrem i pożytecznym — naturalnie z jego punktu widzenia. Dopiero zhellenizowanemu judaizmowi zawdzięczamy takie dzieła historyczne, jak pierwsza księga machabejska, względnie wiarogodne źródło dziejów owego powstania; to też była ona zaniedbana przez synagogę i zachowała się nam tylko w greckim tłumaczeniu dzięki chrześcijaństwu. Natomiast rozkwitła w judaizmie t. zw. *haggada* — owoc rozkiełznanej fantazji rabbinowskiej. Najstarsze dzieło w tym kierunku — księgi t. zw. *Paralipomenon* — znalazły sobie miejsce nawet w kanonie biblijnym; daleko większa część, stworzona właśnie za czasów judaizmu, została poza kanonem, ponieważ ten już był zakończony; są to t. zw. *apokryfy*. Jeszcze większa weszła do *Talmudu* i wogóle do późniejszej literatury rabbinowskiej.

Co do tej *haggady*, to należy przedewszystkiem zaznaczyć, że zabiła ona doszczętnie u Judejczyków i Żydów następnych pokoleń wszelkie poczucie prawdy historycznej — nie tylko w stosunku do dziejów dalekiej przeszłości, ale i w stosunku do tych, których świadkami byli oni lub ich ojcowie. Często się w *Talmudzie* mówi o tym lub innym cesarzu rzymskim, prawie zawsze z przekleństwem „rozproszone niech będą jego kości!"; ale nasze nadzieje, że te często-kroć bardzo dokładne opowiadania dadzą nam coś dziejowo nowego, zawiodły nas zupełnie. Pomimo to ta *haggada* ma pewną wartość, nie historyczną, lecz literacką. Jest ona często zajmująca i wzruszająca, co-prawda jeszcze częściej niedorzeczna w swej dziecinnej

naiwności, i świadczy w każdym razie o talencie gawędziarskim i o pewnym dowcipie rabbinów.

To jednak tyczy się tylko jednej części Tory, epickiej; drugą była dydaktyczna, a więc prawo w ścisłym znaczeniu słowa. Tu należało być daleko bardziej oględnym — prawo przecie było nie tylko przedmiotem wiary, ale miało ogromne znaczenie praktyczne, normując całe życie Judejczyka, im dalej tem więcej. W tej dziedzinie działalność faryzeuszów była kierowana prawidłem wielokrotnie już przezemnie cytowanym, które czytamy w pierwszym rozdziale traktatu *Pirkê abôth* (przestrogi ojców): „czyńcie ogrodzenie dookoła Zakonu“. A więc i tu rozwój Tory, ale wyłącznie w kierunku prawa. To słowo „prawo“ nie powinno jednak wprowadzać nas w błąd. Prawo Tory bardzo niepodobne jest do prawa rzymskiego: składa się ono z przepisów po części tylko prawnych, po części moralnych, w ogromnej zaś większości rytualnych. W „ogrodzeniu“ rabbinów — nazywano je technicznie *halacha* — punkt ciężkości jeszcze bardziej był przesunięty na stronę rytualistyczną. Źródłem *halachi* dla czasów judaizmu jest, jak wiadomo, pochodząca z II w. po Chr. Miszna; otóż z jej 63 traktatów tylko dwa mają treść moralną, tylko dziewięć — prawną, cała zaś reszta, a więc pięćdziesiąt jeden, treść wyłącznie rytualną.

W jaki sposób ta zdumiewająca ilość przepisów została wydobyta z Tory? Po części naturalnie i tu można było powoływać się na ową ustną tradycję; tak co do przepisów o rozwiązaniu ślubów (*Nedarim*), sami rabbinowie uznawali, że wiszą one w powietrzu, ponie-

waż nie mają żadnej podstawy w Torze, podczas gdy przepisy o święceniu szabbatu i inne są podobne do gór, wiszących na jednym włosku, bo świadectwa o nich w Torze są bardzo szczupłe; natomiast prawo cywilne, przepisy o czystości i t. d. całkowicie są oparte na Torze (*Chag.* I 8). Otóż dla wyprowadzenia halachy ze świadectw Tory musiały istnieć pewne metody; tu nie wolno było oddawać się niezależnemu osobistemu natchnieniu, jak w haggadzie: rabbinowie ściśle kontrolowali jeden drugiego i dyskusje miały miejsce między nimi jak w średniowiecznej Sorbonie — Miszna i wogóle literatura rabbinowska zachowała nam cały szereg większych lub mniejszych fragmentów takich dyskusyj. Różnica jednak zawierała się w tem, że w Sorbonie używano logiki Arystotelesa, podczas gdy synagoga w osobie rab. Izmaela (II w. po Chr.) wypracowała 13 praktycznych, prawie rzemieślniczych, prawideł, t. zw. *Middoth*, z punktu widzenia naukowej logiki bardzo naiwnych; dość będzie przypomnieć, że według tych prawideł, skoro zakazane jest zapalanie ognia w szabbat, to zakazane jest i jego gaszenie — i Bóg jeden tylko wie, ile pożarów żydowskich domów ma na swoim sumieniu r. Izmael. Skutkiem tej logiki było, według trafnego spostrzeżenia Duhma, że „Judejczycy byli w stanie wyprowadzić z jednego praktycznego przepisu trzydzieści nowych, ale nigdy nie byli w stanie chociażby nawet dla trzech myśli znaleźć to jedno ogólne prawo, któremu one są podporządkowane”. W tych słowach bezstronnego badacza wybornie jest wyrażona różnica między genjuszem judejskim a helleńskim. Judejczycy i Żydzi mieli i mają ogromne uwielbienie

dla owych 13 middoth; figurują one do dziś dnia w żydowskich modlitewnikach i są czytane przez każdego pobożnego Żyda w jego modlitwie porannej. Ale pomimo to, kiedy za nowych czasów przez Maimonidesa i jego następców był stworzony system żydowskiej teologii — system bardzo poważny — posługiwali się oni nie middami r. Izmaela, lecz analityką Arystotelesa, wskutek czego ten system już z czysto formalnej strony może być nazwany wspaniałem zwycięstwem hellenizmu nad judaizmem.

Niezależnie jednak od wartości przedmiotowej haggady i halachi należy wyznać, że praca faryzeuszów w tym i drugim kierunku była olbrzymia; i jeżeli z punktu widzenia pracowitości mamy porównać faryzeuszów z sadduceuszami, o których mówiono wyżej, to sympatje człowieka nieuprzedzonego będą całkowicie po stronie faryzeuszów. A te sympatje jeszcze się wzmocnią, gdy postawić pytanie, jakie środki do życia mieli jedni i drudzy. Sadduceusze i wogóle kapłani mieli, jak już widzieliśmy, sute dochody z podatków, które zbierano na ich korzyść i o które, ponieważ one były ustanowione w Torze, szczególnie gorliwie troszczyli się ich wrogowie faryzeusze. Ci ostatni żadnych dochodów państwowych nie mieli; zasadą było, że każdy rabbin karmił się ze swego rzemiosła, a nie ze swej działalności jako rabbina. Posiadamy też cały szereg bardzo szlachetnych przestróg o tem, że taki rabbin-rzemieślnik nie powinien oddawać swemu rzemiosłu za nadto czasu, na niekorzyść swej działalności rabbinowskiej. Nie zawsze udawało się zachować tę bezinteresowność, i bardzo być może, że gminy im dalej, tem

bardziej starały się wynagradzać swoich rabbinów, zwłaszcza po zburzeniu świątyni, kiedy synagoga została jedynym ośrodkiem życia religijnego; ale w każdym razie porównanie z sadduceuszami i ich tolerowaniem i opłacaniem próżniactwem może być tylko korzystne dla faryzeuszów.

Była jednak w ich charakterze i inna strona, mniej dla nas sympatyczna. Oczywiście starając się urzeczywistnić Torę wraz z jej „ogrodzeniem“ w Izraelu, musieli oni zaczynać od samych siebie — a więc przede wszystkim sami zachowywać wszystkie przepisy o czystości, które teraz napełniają cały VI seder Miszny z jego 12 traktatami. Jak się im to udawało, tego nie wiemy; ale kto raz trzymał w ręku — nie powiem: czytał — ten olbrzymi seder, ten nie będzie wątpił, że oprócz nich, wirtuozów rytualnej czystości, żaden żyjący powszedniem życiem człowiek zachowywać ich nie mógł. A to znaczy, że wszyscy ludzie, nawet Judejczycy, byli dla faryzeuszów źródłem zmaży, będąc jeżeli nie „dziadami“ to „ojcami“ albo „dziećmi nieczystości“ w większym lub mniejszym stopniu. To znaczy, innymi słowy, że faryzeusze tylko między sobą mogli obcować bez obawy splugawienia; oni byli jeden dla drugiego *chaber'ami*, t. j. towarzyszami, podczas gdy wszyscy inni wyznawcy Jehowy byli według nich *am-haarez'ami* t. j. „ludem ziemi“, *terrae filii*. Stąd ich zgorzsenie, że Pan Jezus, który przecie też był według nich rabbinem i miał uczniów, obcował z celnikami, kobietami i t. d.; stąd ich zarozumiałość i pycha, którą słusznie karci Ewangelja, ich czysto zewnętrzne pojęcie o dobroczynności, pobożności i cnocie wogóle, o tyle

niepodobne do tej moralności serca, którą zalecał Pan Jezus — i etyka Hellenów.

36. To nas przyprowadzi z powrotem do naszego tematu. Świątynię Judejczyków z jej kultem ofiarnym mogliśmy porównać z taką samą instytucją świata grecko-rzymskiego; ale z czem porównamy synagogę? Najlepiej będzie o to zapytać samych przedstawicieli owego świata. Ich odpowiedź jest zupełnie jasna: kiedy w rozproszeniu powstały gminy judejskie, z których każda grupowała się dokoła swej synagogi, były one rozpatrywane, jako stowarzyszenia czyli związki — *thiasoi* po grecku, *collegia* po łacinie. To porównanie było decydującem dla stanowiska prawnego gmin judejskich w państwie rzymskiem; w jakim stopniu było ono urzeczywistnione, widać np. ze świadectwa Józefa: „Gajusz Cezar w swym edyktie, w którym zabrania tworzyć w miastach stowarzyszenia (*thiasoi*), jednym tylko Judejczykom nie zakazuje ani zbierać składki, ani urządzać wspólne biesiady“ (A. XIV 215), t. j. innemi słowy, legalizuje synagogi, kasując jednocześnie wszystkie inne *thiasoi*. Te *thiasoi* (*collegia*) bowiem często-kroć miały charakter polityczny dzisiejszych związków zawodowych, i to tłumaczy nieprzychylne dla nich stanowisko władz państwowych; ten sam charakter miały jednak i synagogi, i kiedy czytamy o demonstracjach politycznych Judejczyków w Rzymie — por. przytoczony wyżej ustęp z mowy Cycerona *pro Flacco* — lub o ich powstaniu w Cyrenie i innych miastach, to nie będziemy wątpić, że ośrodkami tych ruchów były właśnie synagogi. I jeżeli Cezar je oszczędził, to nie

dlatego, żeby nie uznawał tego ich politycznego charakteru, lecz dlatego, że uważał go za pożyteczny w interesach swej demokratyczno-imperjalistycznej polityki. I ta nadzieja go nie zawiodła.

Nas jednak tu interesuje nie polityczny, lecz religijno-kulturalny charakter, wspólny kolegium i synagom. Kolegium bowiem było w swej zasadzie związkiem wielbicieli danego bóstwa, grupujących się dookoła jego świątyni — niekoniecznie miejskiej, często własnej, kolegjalnej — i obchodzących jego święta; takie same było zasadnicze znaczenie synagogi, tylko, że jej bóstwem był wyłącznie Jehowa, jego zaś świętami, skrupulatnie obchodzonemi, święta kalendarza jerozolimskiego i przede wszystkim szabbaty. Kolegium ubezpieczało swym członkom niezamożnym pogrzeb po śmierci i zasiłek w różnych wypadkach życia; takie same też było gospodarcze znaczenie synagogi, tu znajdowała dla siebie pole owa dobroczynność, w której Izrael, według pięknego słowa r. Jochanana b.-Zakkai, po zburzeniu świątyni zachował swój jedyny środek usprawiedliwienia. Kolegium urządzało dla swoich członków w świąteczne dni — skromne zapewne — uczty, które dla wielu z nich były jedynym urozmaicheniem jednostajnej strawy domowego ogniska; o takich samych biesiadach (*syndeipna*) synagogałnych mówi i Józef w przytoczonym przed chwilą świadectwie. Kolegium, aby sprostać swym wydatkom, pobierało od swoich członków ustalone za wspólną zgodą wkładki; takie same wkładki pobierała i synagoga. Kolegium miało swe przewodnictwo i swój zarząd, który prowadził jego sprawy i był odpowiedzialny przed walnem

zgromadzeniem członków; taka sama była też organizacja synagogi. Kolegium, wskutek niemożliwości obciążania swych po większej części niezamożnych członków wygórowanymi wkładkami, bardzo troszczyło się o to, aby pozyskać bogatych patronów, którym z wdzięczności za ich ofiary dawano honorowe tytuły „ojca“ lub „matki kolegium“; takie same dążenia i takie same tytuły znajdujemy i w synagogach... Jakto? Nawet „matki“? Zdawałoby się, że wobec znanego stanowiska judaizmu względem kobiet jest to niemożliwe. A jednak obcowanie ze światem helleńskim nawet w tym punkcie przedziurawiło surowość halachi, i ku wielkiemu naszemu zdumieniu czytamy na jednym nagrobku „Rufina Judejka archisynagôgos“, t. j. prezeska honorowa synagogi.

To są podobieństwa; różnica jednak, i różnica ogromna, zawierała się w tem, że Hellen lub Rzymianin, o ile był wolny, był nietylko członkiem swego kolegium, ale także obywatelem swego miasta rodzimego; Judejczyk zaś poza swą synagogą nie był niczem. Do usług pierwszego były wszystkie środki kształcenia i rozrywki, któremi rozporządzało miasto: i uroczyste obrzędy w miejskich świątyniach, i szkoła, poczynając od powszechnej i ludowej i kończąc na wykładach publicznych w Akademji i Liceum, kazaniach wędrujących filozofów i odczytach zapraszanych mówców i igrzyska w teatrach, stadjach, cyrkach i (niestety) amfiteatrach — no, i wszystkie czary przyrody i sztuki, do których on, jak widzieliśmy, miał zupełny inny stosunek niż Judejczyk; dla tego ostatniego zaś całe życie ześrodkowywało się w jego synagodze. Nie dziw więc, że

dzięki tej koncentracji sił, synagoga stała się instytucją daleko okazalszą od przeciętnego kolegium. Tyczy się to przede wszystkim nabożeństwa szabbatowego. Jego pierwotną częścią było, o ile możemy sądzić, czytanie odpowiedniego ustępu (paraszy) Tory oraz ustępu z ksiąg proroczych, a pozatem kazanie. Ale od czasu zburzenia świątyni także i pewne części ceremoniału świątynnego były przeniesione do synagogi, naprzód oczywiście w Palestynie, a z czasem i w rozproszeniu. Były to modlitwy: na pierwszym miejscu *szma Izrael* (słuchaj Izraelu) i *szmone esre* (t. j. „ośmnaścioro“ modłów), potem i inne; pozatem i pieśni z muzyką, jedyną sztuką, która mogła zdobić nabożeństwo judejskie. Na zakończenie jeden z obecnych kapłanów błogosławił ludowi; jeżeli zaś nie było kapłana, to poważny członek gminy modlił się do Jehowy o błogosławieństwo. W taki to sposób w ciągu stuleci powstał ten niezaprzeczalnie piękny ustrój nabożeństwa synagogałnego, który trwa do dziś dnia. Tajemnicy tu nie było żadnej: w przeciwieństwie do świątyni, synagoga puszczała także i niejudejczyków za swoje progi. To też była ona w epoce, która sprzyjała prozelityzmowi, potężnym narzędziem propagandy religijnej.

Dotąd apologeci starych i nowych czasów mają rację; idą oni jednak daleko dalej, i tu już człowiek nieuprzedzony ich szlakiem iść nie może.

„Sprawiedliwość i cnota“, mówi Sybila judejska (w. str. 110), „to jedyny przedmiot badań Judejczyków“ — oczywiście rozumiejąc przez to nauczanie w szkołach i dyskusje i wyroki w synagogach. Zgodnie z tem i Filon i Józef przeciwstawiają zbawienne zebra-

nia w synagogach, w których ludzie uczą się sprawiedliwości, zepsuciu Hellenów. „Są u nas otwarte“, mówi Filon, „w dnie szabbatowe we wszystkich miastach niezliczone szkoły mądrości, wstrzemięźliwości, męstwa, sprawiedliwości i innych cnót. Tutaj jedni w porządku siedzą, spokojnie wytyczając swe uszy, z zupełnem skupieniem w pragnieniu żywiącego słowa, a jeden z najbardziej doświadczonych wstawszy rozprawia przed nimi o tem, co jest najlepsze i najbardziej pożyteczne, o tem, co prostuje drogi całego życia“. „Począwszy od Mojżesza“, mówi w innem miejscu (*Moys.* II 216), „aż do dziś dnia uczą się Judejczycy w szabbatowe dnie filozofji narodowej, poświęcając ów czas nauce i rozważaniu przyrody (t. j. Boga). Domy bowiem modlitw w miastach są to właściwie szkoły mądrości, męstwa, wstrzemięźliwości, sprawiedliwości, pobożności, czystości i wszelkiej cnoty, prowadzącej do poznawania rzeczy boskich i do prostowania rzeczy ludzkich“. „Mojżesz“, mówi Józef (*c. Ap.* II 175), „nie chcąc, aby brak wiedzy doprowadził nas do grzechu, zostawił nam, jako najpiękniejszą i najpotrzebniejszą szkołę, Torę, żądając, abyśmy nie raz, i nie dwa razy, i nie częstokroć jej słuchali, ale co siódmy dzień, zrzekając się wszelkiej innej działalności, zbierali się dla jej słuchania“. Zgodnie z nimi i Maur. Friedländer idealizuje moralne znaczenie judejskiego rozproszenia w „beznadziejnie zepsutem“ grecko-rzymskiem społeczeństwie... Beznadziejnie zepsutem? Kto o tem świadczy? — No, Juvenalis, Lucjan i inni satyrycy. — A gminy rozproszenia oazami moralności? Kto o tem świadczy? — No, Filon, Józef i wogóle panegiryci. — Wybornie; będziemy więc da-

wali wyrok o Hellenach i Rzymianach według ich satyryków, a o Judejczykach według ich panegirystów; to będzie dopiero sąd sprawiedliwy.

Zresztą o tem jeszcze będzie mowa (§ 44). Sprawiedliwość, cnota... brzmi to bardzo ładnie, ale przyjrzyjmy się ściślej temu, co się kryje pod temi słowami.

W dnie szabbatowe ich nauczanie zawiera się widocznie w czytaniu odpowiedniej parasy z Tory i w kazaniu na poruszony w niej temat. Jeżeli więc tym tematem było wypędzenie przez Abrahama Hagar i jej syna, albo usprawiedliwienie przez Torę oszustwa Jakóba względem umierającego ojca, szlachetnego brata lub niebacznego teścia, albo paskarstwo Józefa w Egipcie, albo przykazanie wytępienia Chanaanitów, to wątpię, aby z takiego kazania można było się nauczyć sprawiedliwości — albo, mówiąc ściślej, tego, co pod tem słowem rozumieli Hellenowie i rozumiemy my. Ale w tem właśnie tkwi sęk: sprawiedliwość helleńska i nasza mało ma wspólnego z tem, co pod tem słowem — *zedek* — rozumieją Filon, Józef i wogóle Judejczycy. Słusznie wskazuje Ed. Meyer na to, że Judejskie pojęcie o mędrcach i o „mądrości“ zasadniczo różni się od helleńskiego — i, dodam, od naszego. „U Hellenów bowiem mądrością jest autonomiczne poznawanie przez nieuprzedzone myślenie, u Judejczyków — poprawne pojmowanie Boga na podstawie jego objawienia się w Torze, która wszędzie daje myśleniu niezbitą normę“. To samo jednak można zastosować i do sprawiedliwości. Sprawiedliwość helleńska jest autonomiczną, niezależną od tego lub owego słowa bożego, jest czysto moralnem uczuciem nieuprzedzonego sumienia — i roz-

wój greckiej religii od Homera do Platona polega właśnie na stopniowym przybliżaniu bóstwa do sprawiedliwości aż do ich zupełnego utożsamienia; u Judejczyków odwrotnie sprawiedliwością jest przykazanie Boga dane w Torze niezależnie od jego moralnego znaczenia. Stąd z jednej strony brak różnicy między dobrem a złem: sprawiedliwy jest faraon, kiedy na rozkaz Jehowy zwraca Abrahamowi jego żonę, ale sprawiedliwy jest też Abraham, kiedy na rozkaz tegoż Jehowy wypędza Hagarę i własnego z niej syna. Stąd z drugiej strony brak różnicy między poważnem a drobnostkowem: niesprawiedliwy jest ten, co uciska wdowy i sieroty, ale niesprawiedliwy jest i ten, co zaniedbuje przyszyć do swego płaszcza wymagane przez Mojżesza pędzelki, *zizith*. Nie dość na tem; jeżeli tu jest przewaga, to raczej na korzyść tego, co nam się zdaje rytualistyczną bagatelą: według Talmudu przepisy dotyczące się szabbatu — wiemy już, o ile one były poważne (wyżej str. 165 n.) — mają same przez się tyle wagi, ile wszystkie inne razem wzięte. To też termin „sprawiedliwy“, *hazzadik*, w zastosowaniu do tego lub innego Judejczyka nie powinien wprowadzać nas w błąd: nie ma on moralnej wartości, oznaczając wcale nie jakiego Arystydesa, lecz tylko człowieka, skrupulatnie pełniącego przepisy Tory włącznie z ich „ogrodzeniem“.

Nie mamy zresztą potrzeby poprzestawać na ogólnikach i rozumowaniach apriorystycznych; kazania i dyskusje szabbatowe — t. zw. *midrasze* — są nam zachowane w dużej liczbie i zaznajomić się z nimi może każdy. Przytoczę kilka próbek wybranych na los szczęścia z *midraszów* do pierwszej księgi Królewskiej.

1) R. Jizhak powiedział: „Kto wzmiankuje przestępcę, nie złorzeczając jemu, przekracza przykazanie; powiedziane jest bowiem: imię zaś przestępcy zmarnieje. To też r. Jonatan, czytając w księdze Estery (II 10) imię Nabuchodonozora, zwykł był dodawać: „rozproszone niech będą jego kości!” — i t. d. Cały Talmud świadczy o tem, że przykład obu rabbinów znalazł gorliwych naśladowców.

2) I 11 „I ślubila (Anna) ślub mówiąc”... Powiedziane jest (Ps. CXXVIII 3): «żona twoja jako winna macica, płodna w kąciech domu twego». Tam (*Nidda* 64 b) nauczano nas: kobiety w stanie dziewiczości podobne są do latorośli winnych; jedna latorośl daje czarne, druga czerwone wino, jedna daje wiele, druga mało. R. Jehuda powiedział: w każdej latorośli jest wino, a która go nie ma, ta jest sucha. Z pewną kobietą zdarzyło się, że została przyprowadzona do r. Izmaela b.-r. Jose i znaleziono w niej tylko tyle dziewiczej krwi, ileby mieściło ziarno gorczyczne. On do niej powiedział: Takich jak ty niech wiele będzie w Izraelu. R. Zacharjasz mówi: to należy rozumieć w tem znaczeniu, jak gdyby kto ślepego nazwał jasnowidzącym. Jego koledzy tłumaczą to tak, że ów rabbin powiedział jej to na sromotę“ i t. d.

Oczywiście uczeń Arystarcha doznałby tu zawrotu głowy: co to wszystko ma znaczyć, i co to ma wspólnego z prostemi słowami Pisma o ślubie Anny, matki Samuela? Ale mniejsza o to. Dziwi nas ten chorobliwy popęd do sprośnych tematów, do których Pismo tym razem żadnego powodu nie dawało. Spotykamy go często: por. naprz. midrasz do zupełnie niewinnych

słów (I *Reg.* XXV 20) „A gdy wsiadła (Abigail) na osła i zjeżdżała z góry, Dawid i mężowie jego zjeżdżali przeciwko niej“. Przytaczać go tu nie chcę, aby nie szpecić mojej książki. Wobec takich popędów należy wątpić, czy Filon miał słuszość, nazywając te kazania szabbatowe „szkołą wstrzemięźliwości“, *sôphrosynê*, dla uczestników. Kto czytał opowiadania fakirów, znajdzie raczej analogje.

3) „Powiedziane jest (*Cant.* V 11) «Głowa jego złoto najlepsze; włosy jego jako latorośli palmowe, czarne jako kruk» — Jego głowa to Tora, por. *Prov.* VIII 22. «Pan mię (Mądrość t. j. Torę) osiągnął na początku dróg swoich». Jego włosy, to są wiersze — czarne jako kruk, bo to litery. R' Eliezer i r. Jozue: u kogo one się zachowują? U tego, co i zrana i wieczorem (t. j. przez cały dzień: znane wymagania rabbinów według *Jos.* I 8) je rozważa. — Ale jakże dobędzie on pokarm? Powiedziane jest (*Job XXXVIII* 41): Kto gotuje krukowi jadło jego? (niech czytelnik zauważy to pierwsze zboczenie kruka z *Cant.*). R. Samuel b.-Immi powiedział: słowa Tory należy rozważać z rana i wieczorem; że tak jest, na to masz następujący dowód. Eljasz — błogosławione niech będzie imię jego! — rozważał je zrana i wieczorem: czy więc «krucy nie przynosili mu chleba i mięsa»? (III *Reg.* XVIII 6; drugie zboczenie kruka). To znaczy: jeżeli człowiek nie będzie srogi względem swych dzieci i swoich domowników, jak kruk (trzecie zboczenie kruka), nie osiągnie słów Tory. Jednego razu r. Asni siedł po sprawy swoje. Zauważył, jak kruk budował swe gniazdo, niósł jaje i wysiadywał pisklęta. Zabrał je,

włożył do nowego garnka i zalepił go. Po trzech dniach otworzył garnek, aby zobaczyć, co robią. Spostrzegł, że narobiły gnoju; z tego gnoju powstały komary i kurczęta je łąpały i jadły. Wtenczas zrozumiał znaczenie słów: kto gotuje krukowi jadło jego?“

4) „Słowo Boga przez Samuela do Saula (I Reg. XV 3): «Idź a pobij Amaleka... wybij od męża aż do niewiasty i dziecię i ssącego, wołu i owce, wielbłąda i osła». Saul jednak powiedział: skoro człowiek zgrzeszył, słuszne jest, aby był zabity, ale w czym mogło zgrzeszyć bydłę? Wtenczas zabrzmiał głos z nieba: Saulu, Saulu, nie bądź nazbyt sprawiedliwym (*Eccl.* VII 17) — to znaczy, nie bądź sprawiedliwszy od twego twórcy“ — Coś podobnego mówi u Eurypidesa występna piastunka Fedry swojej wychowance (*Hipp.* 474):

Zaniechaj pychy! Jest to bowiem pycha,
Że pragniesz lepszą być od samych bogów.

Ale to się odczuwa jak wyraźne bluźnierstwo; tu zaś mamy „szkołę sprawiedliwości“, jak ją nazywa Filon.

5) Nieszczęsny król Amalekitów poznał jako jeniec na swej osobie charakter sprawiedliwości Jehowy: „I rozsiekał go (Samuel) w sztuki przed Panem w Galgatach“ (I Reg. XV 33). Dla lubieżnego okrucieństwa kaznodziejów tego było zamało: zachciano sobie wyobrazić dokładniej to, „rozsiekanie w sztuki“. O tem stosowny midrasz: „Według r. Abby b.-Kahana Samuel zaczął krajać z jego mięsa kawałki jak oliwki i dawać je na żer strusiom; to jest to, co napisane jest: «niechaj pożre piękność skóry jego... pierworodna śmierci» (*Job* XVIII 13) — to znaczy, starał się on dla niego

o gorzką śmierć (I *Reg.* XV 32). Według rabbinów zaś położył go na czterech drągach i rozciągnął na nich jego ciało; i powiedział: «zaiste, ustała gorycz śmierci» (t. j. oczywiście, w porównaniu z tą męczarnią śmierć traci swą gorycz). Według r. Jizhaka na koniec wytrzebił go, zgodnie ze swemi słowami: bez dzieci będzie między niewiastami matka twoja“. Interpretacja tych ostatnich słów jest oczywiście dość wątpliwa, ale nie o to chodziło pobożnemu rabbinowi.

6) Natomiast wzór ścisłej interpretacji mamy w midraszu do rozdz. XXV 22. Dawid grozi, że nie zostawi „do zarania ze wszego, co do niego (Nabala) należy, mokrzącego na ścianę“. „A więc“, tłumaczy r. Nehemjasz, „grozi on pozabijaniem także i psów“.

Tyle o kazaniach szabbatowych, t. j. o midraszach; wszystkie są mniej więcej w tym samym rodzaju, tylko po większej części nudniejsze. Czytelnik powinien o tem pamiętać, aby ocenić według ich wartości twierdzenia panegirystów o rzekomo wzniosłym charakterze tej „szkoły mądrości, sprawiedliwości, wstrzemięźliwości“ i t. d., również jednak dlatego, aby krytycznie odnosić się do często powtarzanego zdania, że niby kazanie Chrystusowe było także czemś w rodzaju midrasza synagogalnego. Przeciwnie, zdaje mi się, że po tych próbach każdy lepiej zrozumie słowo Ewangelisty o tym, co „uczył jako władzę mający, a nie jako doktorowie ich i faryzeuszowie“.

Typ kazania Chrystusowego dostał się przez apostołów do świata grecko-rzymskiego; tu się połączył z wypracowaną przez Helladę teorią i praktyką krasomówstwa — i w taki sposób powstała wymowa chrze-

ścijańskich kaznodziejów. Była to formalna hellenizacja chrześcijaństwa. To zhellenizowane krasomówstwo wywarło swój uszlachetniający wpływ na odpowiednią praktykę żydostwa podczas dwu jego „odrodzeń“, szczególnie zaś podczas drugiego, należącego do XVIII w. Dzisiejsze kaznodziejstwo synagogalne w swoich najlepszych okazach już niczem nie przypomina owych midraszów; jego właściwymi przodkami są nie rabbinowie czasów misznejkich, lecz mówcy klasycznej Hellady.

Ale nie tylko te kazania szabbatowe były dla Judejczyków źródłem sprawiedliwości; dążyła do niej także i ta działalność synagogi, która zawierała się w dyskusjach rabbinów, w obradach starszyny, w kształceniu uczniów, w sądach. Do tego mamy także bogaty materiał, zawarty w wielokroć wymienionych traktatach Miszny. Coprawda, obcowyznawców na te obrady nie dopuszczano; ale mamy pierścień Gigesa, możemy podsłuchać niewidzialnie spory synagogalne i obrady starszyny w różnych miastach Palestyny i rozproszenia. A więc zacznijmy.

Oto przychodzi taki tkacz i przynosi skrawek zwinęty i w jednym swoim końcu spalony; pyta, czy może go użyć jako lontu do zapalenia lampy szabbatowej. „W żaden sposób“, odpowiada r. Aleph, „twój skrawek, będąc szerszy nad 3 palce, jest suknią (*Kel. XXVII 2 i 11*), suknia zaś przyjmuje nieczystość od zetknięcia się np. z trupem, a nieczystych rzeczy nie wolno używać do zapalania lampy szabbatowej“. — „Przepraszam, rabbi“, odpowiada tkacz, „tkanina, z której pochodzi ten skrawek, nie dotknęła się ani trupa,

ani jakiegobądź innej nieczystości, ja sam ją wytkąłem na własnych krosnach i wiem o tem“. — „To nic nie znaczy“, odpowiada r. Aleph, „nasze przepisy dotyczą się wszystkich wogóle sukien, nie rozróżniając poszczególnych wypadków“. — „Nie zgadzam się z tem“, wtrąca r. Beth, „przez zwiniecie skrawek przestał być suknią i stał się narzędziem“. — „Skoro jest narzędziem“, odpowiada r. Aleph, „to tembardziej nie może być użyty, gdyż przez spalenie końca stał się on narzędziem pokaleczonem, a takich dla obrzędu szabbatowego używać nie wolno“. — Wyrok: tkacz może używać swego skrawka w dniu powszednie, nie zaś do zapalenia lampy szabbatowej (por. *Szabb.* II 3).

W drugim miejscu. Przychodzi taki cieśla ze skargą: „Oto powracałem po drodze z Damaszku na osła i zauważyłem, że słońce już zachodzi; zsiadłem więc, położyłem się przy drodze i zacząłem się modlić. Wtem przyszli rozbójnicy, zabrali mego osła a mnie obili. Proszę więc o zasiłek, ponieważ postąpiłem zgodnie z przepisem“. — „Nic nie otrzymasz“, odpowiada r. Gimel, uczeń Hillela, „gdyż bez potrzeby zsiadłeś z osła; powiedziane jest bowiem:... «siedząc w domu lub chodząc po drodze»“ (*Dt.* VI 7). — „Wcale nie“, zaprzecza r. Daleth, uczeń Szammai, „tamte słowa dotyczą się Tory wogóle, nie modlitwy Szma, o tej zaś powiedziane jest: «kładąc się i wstając»“. Słusznie więc się położył i ma prawo do zasiłku“. Po długiej dyspucie przystąpiono do głosowania; większość należała do hillelitów, postanowiono więc odmówić (*Ber.* I 3).

W trzecim miejscu. Rolnik Ilai oskarża swego sąsiada Abtaljona; był on bowiem świadkiem, jak na-

leżący do Abtaljona kozioł, będąc wypuszczony w dzień szabbatu, stanowił kozę z tej samej trzody. To oburzające splamienie szabbatu było możliwe dzięki temu, że Abtaljon zaniedbał opatrzyć kozła tak, jak tego wymagają przepisy (*Szabb. V 2*). Ponieważ jednak on, Ilai, przestrzegał go o konieczności tego opatrunku, stawia się wniosek, aby wszyscy trzej gwałciciele szabbatu, t. j. Abtaljon, kozioł i koza, byli kamienowani. Abtaljon nie może zaprzeczyć, że tak było w rzeczywistości; wniosek więc został przyjęty. I oczywiście kozioł i koza będą kamienowane (por. *Ex. XXI 28*); co zaś do Abtaljona, to możemy być spokojni o niego, ponieważ prokonsul rozstrzygnie jego los według swego prowincjonalnego edyktu, a nie według halachi. Ale z gminy będzie on w każdym razie wykluczony.

W czwartym miejscu. Zbliża się święto praśników; kupiec Filip wie doskonale, że w myśl *Ex. XIII 7* ma zbadać cały swój dom, czy nie pozostało w nim okruszyn kwaszonego chleba. Ma jednak piwnicę, a w niej pięćset dużych amfor oleju. Pyta więc, czy to przykazanie stosuje się także do piwnicy, której przecie nikt jako pokoju jadalnego nie używa. „Bezwzględnie tak“, odpowiada r. He, „po pierwsze dlatego, że i ona jest częścią domu, a powtóre dlatego, że mogłeś ty albo twój niewolnik pójść do niej z kawałkiem chleba w rękę i niechcący pozostawić w niej parę okruszyn“. — „A więc mam wynieść z piwnicy wszystkie 500 amfor? Boję się, że nie zdążę“. — „Co do tego, to nie: według przepisu doktorów dosyć jest, byś zbadał dwa pierwsze rzędy z przodu“. — „Mylisz się“, wtrąca r. Waw, „przepis doktorów stosuje się do dwóch pierw-

szych rządów nie z przodu, lecz z góry“. Wszczyła się długi spór między przedstawicielami obu górujących szkół hillelitów i szammaitów; przy głosowaniu oba stronnictwa otrzymują równą ilość głosów. Filip może postąpić, jak zechce sam (*Pes. I 1*).

W piątym miejscu. Mieszczanin Jonatan kwestionuje prawo synowca do puścizny swego brata Jehudy, ponieważ matka jego była *primo voto* żoną Beroka i nie otrzymała od niego należytego rozwodu, z czego wynika, że jej drugie małżeństwo nie było prawne. Jej pierwszy mąż Berok napisał bowiem do niej list rozwodowy na krowim rogu; według decyzji zaś rabбина Jose Galilejczyka list rozwodowy pisany na żywym zwierzęciu jest nieważny. Synowiec temu zaprzecza, utrzymując, że krowi róg w żaden sposób nie może być uważany za żywe zwierzę; ale Jonatan obstaje przy tem, że Berok napisał swój list na rogu żywej jeszcze krowy, która należała do posagu jego żony i była jej zwrócona jako jej własność. Ponieważ jednak z przedstawionego sądowi rogu krowiego z napisanym na nim listem rozwodowym nie można było wnioskować, czy ów list został na nim napisany za życia krowy, czy już po jej śmierci, postanowiono skargę Jonatana odrzucić (*Git. III*).

W szóstym miejscu. Starszyna obraduje nad postawionym przez jednego z członków problemem następującym. Jeżeli pies, należący do obywatela Aleph, porwał pieróg pieczony na węglach, należący do obywatela Beth, i następnie zjadł ten pieróg, schroniwszy się pod stożkiem pszenicy, należącym do obywatela Gimel, i zostawił na miejscu rozżarzone węgle, wskutek

czego stożek spłonął do tła — czy Bethowi i Gimlowi należy się odszkodowanie ze strony Alepha i w jakim stopniu? — Młody rabbin Jehoszua wtrącił wprawdzie, że ten wypadek jest zgoła niemożliwy, gdyż ów pies, nie posiadając żelaznego pyska, w żaden sposób nie mógł porwać gorącego pieroga z palącymi się pod nim węglami; za taką płytką obiekcję został jednakże sfukany przez przewodniczącego, jako rozumujący niezgodnie z duchem halachi. Po długich naradach postanowiono się nad rezolucją r. Zaina, opiewającą w taki sposób: ponieważ zdolność psa do kradzieży należy do jego „zaświadczonych“ cech, zdolność zaś jego do podpalania, przeciwnie, do jego cech „niewinnych“, należy się Bethowi odszkodowanie według ścisłej wartości jego pieroga, Gimlowi zaś według połowicznej wartości jego stożka (*B. K.* II 3). Podczas gorącego sporu o to, czy to rozgraniczenie cech „zaświadczonych“ i „niewinnych“ jest słuszne, oraz o jego związek z rozmiarem odszkodowania, wpada cała rozczochrana sklepikarka Justa ze skargą, że jej sąsiad Sambathion publicznie ją znieważył na ulicy, zerwawszy chustę z jej głowy. Sambathion temu nie zaprzecza, utrzymuje jednak, że Justa nie może uważać zerwania chusty za zniewagę, gdyż onegdaj, kiedy on rozbił przed jej sklepem garnuszek, w którym było oleju za jeden as, ona, wybiegłszy ze swego sklepu, sama zerwała z siebie chustę i zaczęła smarować głowę płynącym po chodniku olejem: „widzicie więc, że dla tej kobiety jej wstyd jest mniej wart od jednego asu“. Na to jednak r. Chet odpowiedział, że każdemu wolno znieważać siebie, nie zaś bliźniego swego, i skazał go na grzywnę

w wysokości 400 zuzów (tyleż zł. p.). Kiedy zaś Sabbathion zaczął biadać, że na niego nałożono grzywnę taką ogromną, jak gdyby chodziło o szlachciankę, a nie o taką sklepikarkę, co smaruje głowę olejem z chodnika, r. Chet odpowiedział, że kara jest słuszną, gdyż Justa, pochodząc od Abrahama, Izaaka, i Jakóba, jest szlachcianką najczystszej krwi (*B. K. VIII 6*).

W siódmym miejscu. Tłum do sali obrad starszyny wprowadza stolarza Babasa, oskarżając go o ucięcie dolnej części brody. Ponieważ Babas temu faktowi, aż nadto widocznemu, nie zaprzecza, nie ulega wątpliwości, że ma on za to oszpecenie danej mu przez Pana Boga ozdoby twarzy, w myśl *Lev. XIX 27* i *XXI 5*, otrzymać chłostę; ale tu powstaje pytanie, co to jest chłosta. R. Tet utrzymuje, że zawiera się ona w czterdziestu razach, ponieważ powiedziane jest (*Dt. XXV 3*): „czterdzieści razów, nie więcej, da jemu“; r. Jod jednak zwraca uwagę starszyny na to, że przed słowem *arba'im* (czterdzieści) stoi w końcu zdania poprzedniego (t. j. w. 2) słowo *bemispār* (liczbie); a ponieważ prawo tworzy jedną całość, należy łączyć „w liczbie czterdziestu“ to znaczy, „w liczbie sąsiadującej z 40“, a więc albo 39, albo 41; ściślej jednak właśnie 39, ponieważ czytamy *bemispār arba'im* — gdyby było odwrotnie *arba'im bemispār*, to znaczyłoby 41. Nie zgadza się z tem rozumowaniem r. Kaph, twierdząc, że Babas powinien dostać 41 razów, dwadzieścia na prawo, dwadzieścia na lewo i ostatni pośrodku; powołuje się przytem oczywiście na zasadę „czynienia ogrodzenia dokoła zakonu“, gdyż rzeczą jest jasną, że ten, co dostał 41 razów, dostał także i 39, i 40, podczas gdy ogranicze-

nie się do 39 razów grozi możliwością naruszenia przepisu Tory, gdyby ten przepis w rzeczywistości miał na wględzie 40 lub 41 razów (*Makk.* III 10). Większości jednak bardziej trafia do przekonania filologiczna interpretacja r. Joda, i *chasan* już miał odprowadzić Babasa na miejsce egzekucji, gdy powstaje nowe pytanie: co to jest broda. Rzeczą jest bowiem oczywistą, że składa się ona z pięciu „kątów“ (*peôth*), dwóch pod uszami, dwóch u miejsc zwrotu dolnej szczęki i jednego na dole; dwa pierwsze kąty w danym wypadku w rachubę nie wchodzą, gdyż ucięta została tylko dolna część brody, ale trzy pozostałe niewątpliwie były oszpecone przez Babasa, a stąd wynika, że ma on otrzymać nie jedną, lecz trzy chłosty. Nie, wtrąca r. Lamed; jeżeli on uciął brodę jednym razem, używając do tego nożyc, to zawinił tylko jeden raz, i ma dostać jedną tylko chłostę, jeżeli zaś stopniowo, używając brzytwy, to oczywiście trzy. Pyta się więc stolarza, jakim narzędziem uciął sobie brodę, czy nożycami, czy brzytwą. — Ani nożycami, odpowiada, ani brzytwą, lecz nożem od hebla. — To nieprzewidziane przez halachę narzędzie wprawia starszszynę w kłopot; po dłuższej jednak naradzie przyjmuje się zdanie rab. Kapha, że nóż od hebla bardziej jest podobny do brzytwy, niż do nożyc. Ostateczny wynik: stolarz Babas dostanie za ucięcie swej brody trzy chłosty, lecz według humanitarnego tłumaczenia r. Joda po 39 tylko razów, a więc, w ogólnej sumie, 117 razów (*Makk.* III 5).

W ósmym miejscu. Powiedziane jest *Lev.* XXII 28: „choć to krowa, choć owca, nie będą zarżnięte jednego dnia z płodem swym“. Włościanin Baramoz za-

rznął jednego dnia nietylko krówkę z jej matką, ale w dodatku i matkę tej ostatniej, a więc babkę pierwszej. Że to grozi mu koniecznością chłosty, temu on sam nie zaprzecza; nastrocza się natomiast pytanie, czy można poprzestać na jednej tylko chłości. R. Mem, szammaita, utrzymuje, że chłosta powinna być podwójna, ponieważ i przestępstwo było podwójne. Nie zgadza się z tem r. Nun, hillelita: przedewszystkiem, powiada, należy zbadać kolejność czynów. Otóż okazuje się, że Baramoz zarznął naprzód babkę, po niej córkę (to jest wnuczkę zarżniętej) i w końcu matkę. Skoro tak, ciągnie dalej r. Nun, to należy ograniczyć się do jednej tylko chłosty. Bo uważaj: Pierwszy czyn Baramoza — zarżnięcie babki — oczywiście jest wolny od winy. Drugi czyn — zarżnięcie jej wnuczki — tak samo, gdyż zakazane jest zarżnięcie krowy wraz z jej płodem, nie zaś z płodem płodu. Dopiero trzeci czyn — zarżnięcie matki — był przestępnym; mamy więc jedno tylko przestępstwo, a więc i konieczność jednej tylko kary. Co innego, gdyby zarznął naprzód babkę, potem matkę i wreszcie córkę, albo też naprzód córkę, potem matkę i w końcu babkę; w takim razie i drugi i trzeci czyn byłby przestępnym, i kara byłaby podwójna. Wobec niezbitości tego dowodu sprytny Baramoz dostanie tylko 39 batów.

I nakoniec, w dziewiątym miejscu. Obywatel Apella uderzył niechcący obywatelkę Channę, która była ciężarna, wskutek czego poroniła; powstaje kwestja, ile ma zapłacić jej mężowi tytułem odszkodowania. R. Samech proponuje takie rozwiązanie: należy obliczyć, ile Channa była warta przed poronieniem i ile potem — różnicę

Apella zapłaci (*Ex. XXI 22*). W takim razie, wtrąca rabbin Szymon b.-Gamaliel, nie zapłaci nic, gdyż po poronieniu jest ona więcej warta (*B. K. V 4*); r. Samech jednak obstaje przy swoim, utrzymując, że przed poronieniem była więcej warta; bo gdyby nawet, broń Boże, powiła dziewczynkę, to z czasem mógłby jej mąż i na tej dziewczynce zarobić, sprzedając ją bogatemu człowiekowi na nałożnicę (*Ex. XXI 8*) — i to już po trzech latach (wyżej str. 184). Spór kończy się bez skutku, jeżeli nie liczyć tego, że r. Bloch, obecny przy naradach, w zachwycie zawołał: gdzie w całym świecie stanowisko kobiety jest tak zaszczytne, jak w Izraelu?

Mógłbym ciągnąć dalej do nieskończoności. Proszę nie myśleć, że przesadzam; udratyzowałem trochę podane w Misznie wypadki, wzorując się na zachowanej w *Pes. VI* sprzeczce rabbinów Eliezera, Jozuego i Akiby na temat, czy wolno w przededniu Paschy wyskrobać brodawkę paschalnego baranka w razie, jeżeli ten dzień przypada na szabbat — oraz dodałem fantazyjne imiona, oto wszystko. Proszę również nie myśleć, że wybrałem umyślnie kilka rażących swą niedorzecznością wypadków pomiędzy wieloma rozsądnymi; kto choć pobieżnie przeczytał przytoczone traktaty — Szabbat, Bera-kot, Pesachim lub któryś inny z 63, z których się składa Miszna, ten wie, że wszystkie one są takie: rozsądniejszych niema, są tylko nudniejsze. Jest to olbrzymia praca, poświęcona kwestji, co w każdym wypadku jest przykazane lub dozwolone i co nie; a ponieważ wskutek zwycięstwa „nomokracji“ sprawiedliwość i cnota Judejczyków były utożsamione z posłuszeństwem przepisom,

nie ulega żadnej wątpliwości, że wszystkie obrady synagogi były w rodzaju przytoczonych.

A jeżeli teraz czytelnik porówna te obrady z temi, które były prowadzone w świecie „pogańskim“:

Przedmiot rozmów nie wiele... — lecz co nas dotyczy

A nie wiedzieć niedobrze, rozbieramy, i czy

Bogactwo czyli cnota szczęście ludziom iści?

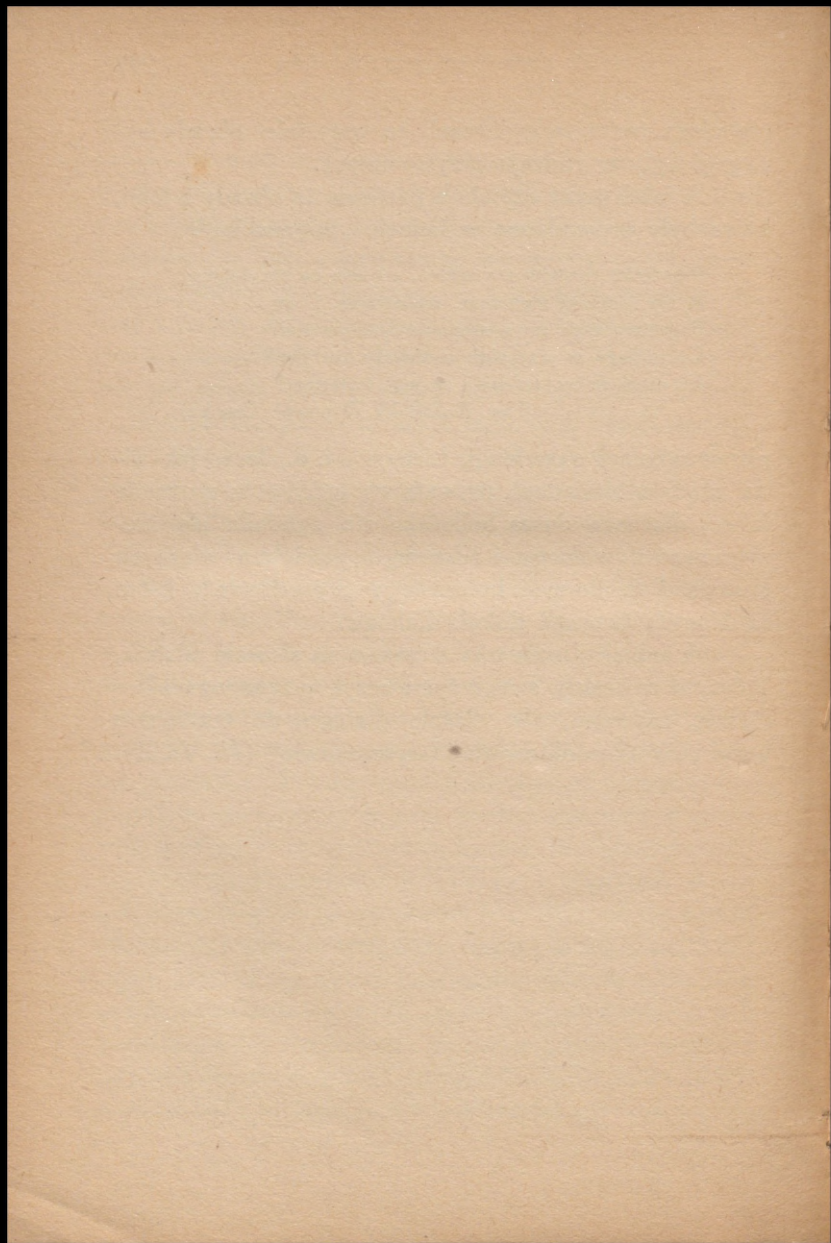
Co pociąga w przyjaźni: cnota czy korzyści?

Na czem dobro polega i co jego szczytem?

(Hor. II *Sat.* VI 70 przekł. Czubka)

nie w szkołach Akademji, Liceum i t. d., lecz, jak wi-
dać stąd, w biesiadach prywatnych ludzi, — to zrozumie
łatwo, dlaczego dusza helleńska nie zgodziła się zre-
zygnować z wolnego i zdrowego powietrza własnych
kolumnad na korzyść kolczastego „ogrodzenia“, które
rabbiniowie tworzyli dokoła Zakonu.

A jednak poszła ona z czasem za słowem mistrza,
który też za czasów swego życia uczył w synagogach?—
Poszła, zapewne; ale właśnie dlatego, że ten mistrz
uczył „nie jako doktorowie i faryzeuszowie“ (*Mt.* VII 29).



TREŚĆ CZĘŚCI PIERWSZEJ

ROZDZIAŁ I

Wstęp	1
-----------------	---

§ 1. Hellenizm i judaizm w stosunku do chrześcijaństwa. Ciągłość psychologiczna. Zadanie niniejszego zarysu. — § 2. Świat helleński i hellenistyczny. Izraelici, Judejczycy i Żydzi. Palestyna i rozproszenie. — § 3. Geografia Syropalestyny: Syrya Właściwa, Celesyryja i Palestyna. Judea, Perea, Samaryja, Galilea, Dziesięciogrodzie. Fenicja i Fili-stea. Hellenizacja Judei i Galilei. — § 4. Historia Judaizmu w Palestynie. Okresy perski, helleno-egipski, helleno-syryjski (powstanie machabejskie i Hasmoneusze) i rzymski (Herod i Herodydzi; koniec judaizmu). — § 5. Judaizm w rozproszczeniu. Egipt, Cyrena, Mezopotamja, Anatolja, Grecja z Macedonją, Italja, Zachód. Ilość Judejczyków w rozproszczeniu, ich mowa. — § 6. Duch niniejszego zarysu. Jego niezbędna hellenocentryczność. Dusza helleńska na rozdrożu.

ROZDZIAŁ II

Jehowa	40
------------------	----

§ 7. „Bóg jest jeden“. Dwuznaczność tego dogmatu. Monoteizm a politeizm. Błądność tego rozgraniczenia. — § 8. Zewnętrzny wygląd. Antropomorfizm. Jego stopniowe usunięcie. Imię Boga. Retuszowanie antropomorfizmu w Septuagincie. Haggada. Allegoryzacja i Filon. — § 9. Jehowa w stosunku do Izraela. Narodowość i uniwersalizm. Uniwersalizm absolutny Hellenów, agonistyczny i potencjalny Judejczyków. — § 10. Pierwiastki politeizmu. Angelologia.

Demonologia Platona i angelologia judaizmu. — § 11. Pallada jako „paredros“ Zeusa. Pallada i Mądrość. Nauka o hipostazach. Chwała, Duch, Imię, Przymioty, Słowo i Logos.

ROZDZIAŁ III

Objawienia się Jehowy 73

§ 12. Potrójność objawienia się bóstwa. Porównanie judaizmu z hellenizmem. — § 13. Objawienie się bóstwa w dobrem. Moralizacja bóstwa u Hellenów. Od Homera do Platona. Nathan i Tyrejasz. Canaanici i Amalekici. — § 14. Bóg zawistny, gniewny, zmienny. Usunięcie tych wyobrażeń. Teoria „sprawiedliwej obłudy“ w hellenizmie i w Piśmie; „zatwardzenie serca“. — § 15. Dualizm kosmogoniczny u Hellenów. Zarodki dualizmu etycznego. Dualizm etyczny w judaizmie. Demonologia; szatan; Lewiatan. — § 16. Objawienie się bóstwa w prawdzie. „W Bogu jest prawda“. Mantyka w Grecji i w Palestynie. Prawdziwość próbą proroków. Wyrocznia delficka. Izajasz. Jeremjasz i tragedia prorocstwa. Ezechiel. Teoria i praktyka. — § 17. „W prawdzie jest bóg“. Apollo i Pitagoras. Jeremjasz i prorocy greccy. Prawda i nauka. Stanowisko judaizmu względem nauki: 1) pogardliwe, 2) zaborcze. — § 18. Objawienie się bóstwa w pięknie. Piękna przyroda; stosunek do niej judaizmu. Zboczenia psalmistów. Piękno w sztuce. Zakaz Mojżesza. Jego skutki: zagłada sztuki.

ROZDZIAŁ IV

Jehowa i jego lud 127

§ 19. Objawienie się Jehowy w mocy. Próba Eljasza. „Wyciągnięta ręka“ i „nawiedzenie“. — § 20. Religia Jehowy jako religia strachu. Obowiązkowość bezgranicznego posłuszeństwa. Charakter przykazań. Tragedja wiecznego żyda. — § 21. Obrzezanie jako przymierze. Brak jego umotywowania. Praktyka względem obcych: polowanie na odrzezki i przymusowe obrzezanie. Praktyka względem swoich: *curti Judaei* i męczeństwo śmieszności. — § 22. Jednostronność przymierza: kobiety. Ich upośledze-

nie religijne. Modlitwa r. Meira. Wieloleźstwo: „Miła“ i „omierza“. Rozwód z powodu „plugastwa“. Porównanie z Hellenką: „Melanippa“ Eurypidesa. Kolczyki do nosa i łańcuchy do nóg. Hellenizacja tradycji o nich. Nieudolność apologij; „chora z miłości“. Sara, Holdama; r. Meir i Sokrates. Polepszenie pod wpływem hellenizacji. — § 23. Szabbat jako święto tygodniowe; jego racja bytu u Izraelitów i brak tej racji w świecie greckorzymskim. Spaczenie tej racji w judaizmie. Przesada w wymaganiu odpoczynku: przymusowa zupełna bezczynność. Przesada kary za naruszenie szabbatu. Oszukiwanie Boga, „eruby“. korzystanie z pracy gojów, praca żołnierska. Zapatrywanie się na szabbat świata greckorzymskiego. — § 24. Czystość rytualna. Czyste i nieczyste jadła. Stosunek do gościnności helleńskiej. Zakaz krwi i „gotowania koźlęcia w mleku jego matki“ z jego „ogrodzeniem“. Zmora nieczystości kobiecej. Zmora bałwochwalstwa. Zasada Szajloka i helleństwo.

ROZDZIAŁ V

Zaświat 190

§ 25. Dusza u Hellenów. Reforma homerycka. Hades. Filonomizm i ontonomizm. Opanowanie eschatologii przez ideę sprawiedliwości. Misterja eleuzyńskie. Troistość zaświata. Grzechy „uleczalne“ i idea czyśca. Raj niebieski i siedem grzechów głównych. Stosunek żywych do dusz zmarłych: miłość przewodnicząca. — § 26. Dusza u Izraelitów, doczesność ich religji. Filonomizm Tory i ontonomizm proroków. Problem Joba i jego zasadnicza nierozwiązalność w religji Jehowy. Reforma czasów machabejskich: idea zmartwychwstania. Dwoistość zaświata, jej zdrowa logika i niezdrowa etyka. Uniwersalizacja eschatologii. Jej etyzacja. Jej spirytualizacja: nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie ciała. — § 27. „Ten wiek“ i „tamten wiek“ u Hellenów. Prąd hezjodycki: cztery „pokolenia“. Prąd sybiliński: dziesięć „wieków“. Ich połączenie. Zagłada i odnowienie. Oczekiwanie obu w I. w. przed Chr. — § 28. „Ten wiek“ i „tamten wiek“ u Judejczyków. Daniel i apo-

kalipyka. Jej nacjonalistyczny charakter. Helleńskie żywyoty: Sybila judejska. „Pobożny ostatek“. Nowa Jerozolima. — § 29. Idea zbawiciela w eschatologii greckiej: syn boży. Syn boży w doli boskiej: Apollo. Mit o jego narodzeniu. Zabicie Pitona i służba u Admeta. Powrót do Olimpu i tron „na prawicy Zeusa“. Syn boży w doli człowieka: Herakles. Zeus i Alkmena. Zadanie Heraklesa: oswojenie ziemi i powrót złotego wieku. Proroctwo Wirgiljusza. — § 30. Idea zbawiciela w judaizmie. Mesjasz. Proroctwo Izajasza. Król z rodu Dawida. Mesjasz i „tamten wiek“. Troistość czasów: wiek terażniejszy, czasy mesjaniczne i wiek przyszły. Różnice między hellenizmem a judaizmem. Mesjasze historyczni. Mesjasz — syn Boży.

ROZDZIAŁ VI

Świątynia i synagoga 243

§ 31. Wygląd zewnętrzny świątyni. Wstęp obcym zakazany. Modlitwa Salomona. Skutki tajemniczości. Obelżywe legendy. Pompejusz w świątyni. Ofiary pogan. — § 32. Ześrodkowanie kultu. Kapłaństwo. Jego liczba i podział. Służba kapłańska. Sadduceusze. Dochody świątyni i kapłanów. Dziesięciny. Skutki gospodarcze. Podatek dwudrachmowy. Lucjusz Flakkus. — § 33. Ofiary. Całopalenia. Porównanie z hekatombami. Koniec kultu ofiarnego. — § 34. Stosunek proroków do ofiar. Eszejczycy. Uniezależnienie religii od kultu ofiarnego. Koniec czy przerwa? — § 35. Doktorowie. Stosunek ich do kapłanów. Faryzeusze. Synagoga. Urzeczywistnienie Tory. Część epicka: haggada. Jej skutki dla poczucia prawdy historycznej. Część dydaktyczna: halacha. Metody rozumowania halachistycznego. Charakter faryzeuszów w porównaniu z sadduceuszami i amê-haarezoth. — § 36. Greckorzymski ekwiwalent synagogi: kolegjum. Podobieństwa i różnice. Zalety nabożeństwa synagogałnego. Charakter sprawiedliwości synagogałnej. Midrasze. Obrady starszyzny.



12104/

7