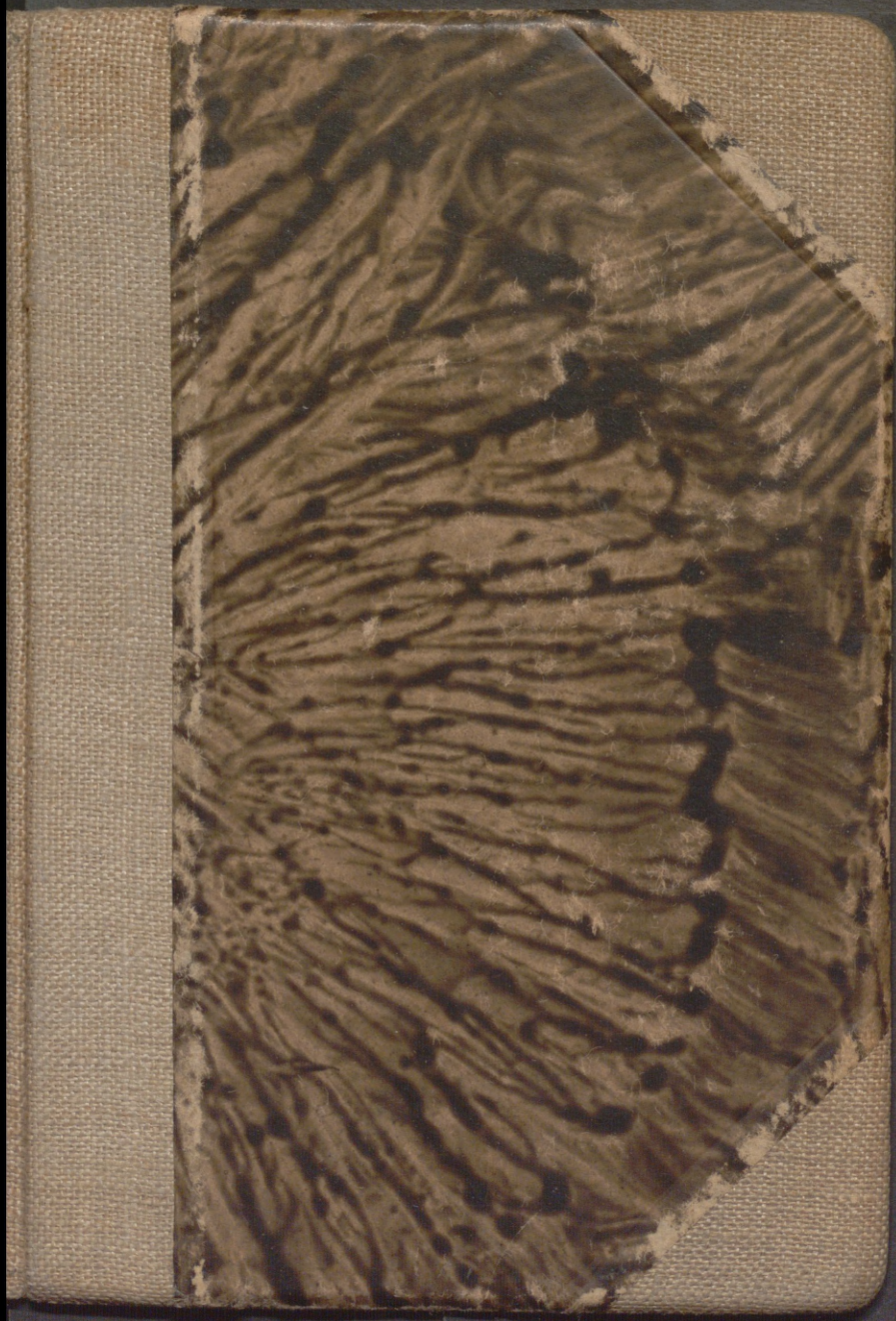
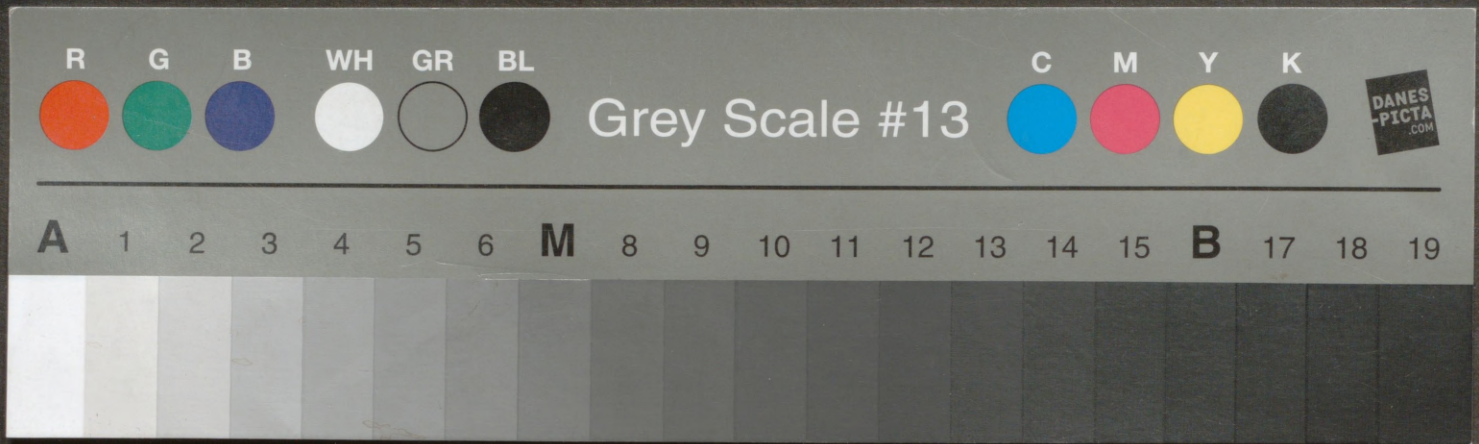
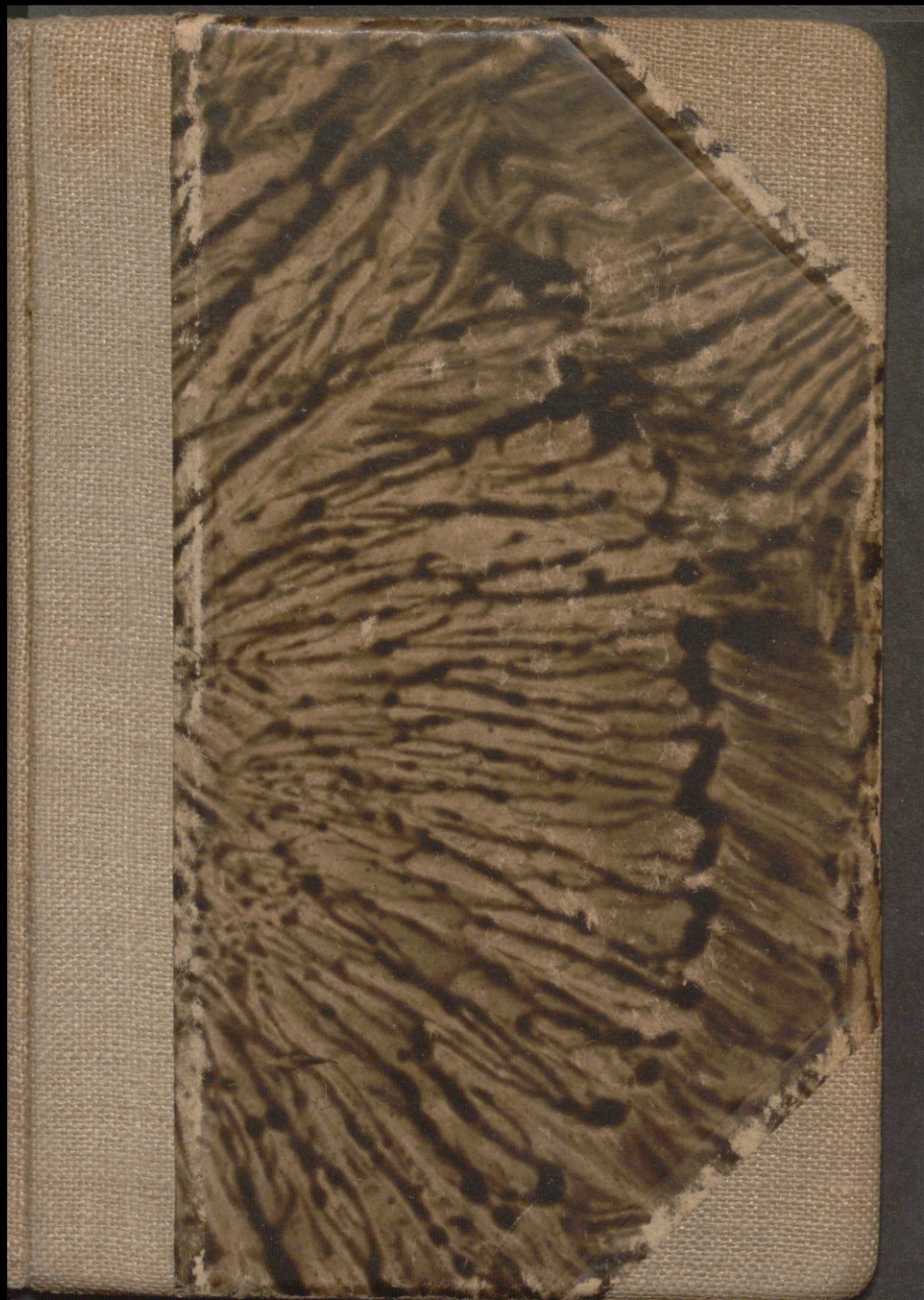






TADEUSZ ZIELIŃSKI

PROF. UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

R E L I G J E
ŚWIATA ANTYCZNEGO

TOM IV

HELLENIZM A JUDAIZM

WARSZAWA MCMXXVII KRAKÓW

WYDAWNICTWO J. MORTKOWICZA

TOWARZYSTWO WYDAWNICZE W WARSZAWIE

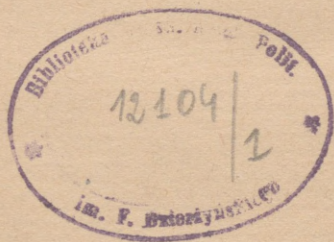
TADEUSZ ZIELIŃSKI
PROF. UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

HELLENIZM A JUDAIZM

CZĘŚĆ DRUGA

WARSZAWA MCMXXVII KRAKÓW
WYDAWNICTWO J. MORTKOWICZA
TOWARZYSTWO WYDAWNICZE W WARSZAWIE

2



KRAKÓW — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI

VII.

TORA.

37. Wskutek reformy Ezdrasza i Nehemjasza Pismo stało się podstawą religii Judejczyków. Twórcze słowo proroków zamilkło, zastąpiło je słowo egzegetyczne tłumaczy Pisma, naprzód kapłanów (*Dt. XXXIII 10*), a następnie „doktorów” — t. j. rabbinów. Za czasów zetknięcia się judaizmu z hellenizmem ów pierwszy był już wyłącznie „religią księgi”, księgi Zakonu: z byłej „teokracji” powstała „nomokracja”. Haggada bardzo dowcipnie wyraziła znaczenie tej zmiany w legendzie o „wielkim” rabbinie Szammaji. Podczas jego sprzeczki z przeciwnikiem zabrzmiał nagle „głos z nieba” (*bath kôl*, stały element w haggadzie), potwierdzający słuszość zdania przeciwnika. Oburzony r. Szammaja zawołał ku niebu: „wy tam na górze — cyt! Tora nam była dana, nie wam, i jej tłumaczenie — sprawa nasza, nie wasza”.

Owa „księga” już podówczas składała się z trzech części. Pierwszą i najważniejszą była Tora w ścisłym znaczeniu, t. j. pięć ksiąg „Mojżeszowych” (po grecku *Pentateuchos*), z dodatkiem, jako szóstej, księgi Jozuego. Drugą — „księgi proroków” (*nebiim*), mianowicie t. zw.

„proroków przednich“, t. j. księgi Sędziów i Królewskie, i „proroków tylnych“ t. j. Izajasza, Jeremjasza, Ezechjela i dwunastu „małych“. Trzecią na koniec — poprostu „księgi“ (*ketubim*), t. j. cała reszta, której zawartość była niezupełnie określona.

To więc było Pismo (*Mikra*) czyli Tora w szerszym znaczeniu; jego tłumaczenie i zastosowywanie było odtąd głównym zadaniem religijnych kierowników narodu judejskiego. Żywą analogję przedstawiał w tym samym okresie rozwój filozofji greckiej, przedewszystkiem w uniwersytecie ateńskim, którego profesorowie też uważali za swoje główne zadanie — tłumaczenie słuchaczom pism założycieli szkół, t. j. Platona, Arystotelesa, Chryzypa, Epikura. I gdyby w Jerozolimie, czy też w rozproszeniu mógł powstać jaki Seneka judejski, toby z niemniejszym oburzeniem, niż ów rzymski, spoglądając na działalność współczesnych sobie rabbinów, mógł zawołać: *philologia facta est, quae antea fuerat — religio*. Z niemniejszym — i powiedzmy to odrazu, z daleko bardziej uzasadnionem.

Czy należy w tem zasadniczo uznać upadek? Oczywiście, będąc sam filologiem, w żaden sposób nie mógłbym się z tem zgodzić. Gdyby ów naród posiadał w swej Torze nieskazitelne słowo Boga, objawiającego się w pięknie, w dobrze i w prawdzie; gdyby jego mistrzowie, kierowani też ze swojej strony duchem prawdy, wypracowali naukowy system zdrowych zasad interpretacji filologicznej — wtenczas napewno owo *philologia facta est* byłoby nie tylko koniecznością historyczną, ale i zjawiskiem wysoce zbawiennem. Tak jednak, niestety, nie było: Tora była dziełem rąk aż nadto

człowieczych, a filologia czcigodnych rabbinów, widząca swój cel w tworzeniu „ogrodzenia koło prawa”, a swoje środki w 13 prawidłach r. Izmaela, zapewne wywołałaby pogardliwy uśmiech ze strony Arystarcha i innych poważnych filologów szkoły aleksandryjskiej — proszę przypomnieć przytoczone w rozdziale poprzednim midrasze.

Nie takie jednak, oczywiście, było zdanie owych filologów judejskich; a ponieważ to zdanie nie mogło nie odbić się na ich działalności w sprawie werbowania prozelitów, nie od rzeczy będzie się nim zająć.

Wogóle ich stosunek do przedmiotu ich interpretacji, t. j. do Tory, był podwójny.

Z jednej strony znajdujemy u nich uwielbienie dla tego przedmiotu, przekraczające wszelkie rozsądne granice. Trzy dary z rąk Boga posiada Izrael w odróżnieniu od gojów: Torę, ziemię chanaanejską i życie wieczne (*Neg.* 19 b). To jeszcze nic. Przykrą rzeczą było to, że Bóg dał Izraelowi Torę dopiero za Mojżesza; czy stąd wynika, że Abraham, protoplasta narodu, jej nie znał? Przeciwnie, on był jej żywym uosobieniem: jego dwie nerki, mówił niezbyt apetycznie r. Szymon b.-Jochai z aluzją do *Ps.* XVI 7, były dwoma naczyniami, z których sączyła się Tora. Ale i to nie wystarczało: Tora istniała jeszcze przed stworzeniem świata; Bóg się jej radził, stwarzając go. A więc była ona istotą niezależną od Boga; to też nie dziw, że Bóg ją studjuje codziennie. Robi on to na razie dla własnej korzyści; ale kiedy przyjdą czasy mesjaniczne, będzie ją osobiście tłumaczył swemu ludowi (w myśl *Is.* XXX 20).

Jak widać stąd, Tora jest dla Izraela skarbem nad skarbami: „Gdyby wszystkie morza były atramentem, — mówił r. Eliezer, używając znanego zwrotu — wszystkie trzciny piórami, niebo z ziemią zwojami, a wszyscy ludzie pisarzami, to wszystko nie wystarczyłoby dla napisania tego, czegom się nauczył z Tory“ (*Szir. r. 4 b*). Słusznie więc postąpił ten, co sprzedał własną córkę (oczywiście jako nałożnicę, p. *Ex. XXI 7*), aby otrzymać środki na studjowanie Tory. „Człowiek będzie żył Torą“, mówi Lewityk (*XVIII 5*); stąd wynika, że studjowanie Tory jest najlepszym środkiem uniknięcia śmierci (*M. Kat. 28 a*); i t. d.

Ale z drugiej strony rabbinowie odczuwali też pewną wyższość w porównaniu z Torą. Przecie ich tłumaczenie dopiero daje jej zdolność kierowania życiem Judejczyków; stąd wynika większa doniosłość przepisów rabbinowskich, złożonych w Misznie, a następnie w Gemarze, aniżeli gołego tekstu Mikry. „Mikra jest wodą, Miszna winem, Gemara zaś winem muszkatełowem“ (*Sot. 15 b*). Kto przekracza Misznę, grzeszy więcej, niż kto przekracza Torę (*Sanh. XI 3*). Próżno więc mniemają ludzie, że studjum Tory może zbawić człowieka samo przez się: nawet gdyby kto do Tory dodał Misznę, a nie radziłby się ciągle rabbinów, zostanie amhaarezem (*Sot. 22 a*). Bo taki komentator Tory — jest to doprawdy istota wyższa. Kiedy jeden z nich tłumaczył Torę, ptak nie mógł przelecieć nad jego głową, a to wskutek tego, że tam świeciła Szechina: chwała Boga Zastępów porzuciła niebiosą, aby uczyć się z jego słów, jak należy rozumieć Zakon. Poczuwając się do takiej wyższości, rabbinowie mogli na-

wet unieważniać postanowienia Tory: „starsi“, powiada Gemara (*Makk.* 17), „unieważnili cztery przepisy Zakonu“. T. j. według jej wiary, Bóg rozkazał, ale rabbin zabronił; i co gorsza, słuszość miał nie Bóg, lecz rabbin. Chodzi tu bowiem o takie przepisy, które swą niedorzecznością ostatecznie kompromitowały Torę i judaizm wogóle.

38. Z taką więc pewnością i swojej sprawy i siebie zwracali się misjonarze do duszy helleńskiej, wymagając od niej, aby ona, która dotąd nie знаła księgi kanonicznej i kierowała się wyłącznie swem uczuciem religijnem, rzekła się swego prawa wyboru i uznała Torę za niezaprzeczną prawdę od pierwszego do ostatniego słowa. Bierze więc Hellen Torę do rąk, wczytuje się w nią — cóż ona mu da?

Przedewszystkiem — opis dziejów dalekiej przeszłości, od stworzenia świata aż do powrotu Judy z niewoli babilońskiej. Krytyk tu odróżnia — oczywiście bez ścisłych granic — 1) mit kosmogoniczny, 2) legendę czystą, 3) legendę historyczną i 4) historję czystą; prozelitom jednak wszystkie opowiadania były podawane za jednakowo nieomyłne odzwierciedlenia rzeczywistości, Adam w takiej samej mierze jak i król Zedecjasz. Ale nawet przypuszczając z ich strony ufność zupełną, musimy mitowi kosmogonicznemu — a więc, pierwszym rozdziałom Genezy — wyznaczyć miejsce odrębne: to bowiem jest z greckiego punktu widzenia nie historia, lecz filozofja na równi z podobnemi utworami greckiej literatury od Teogonji Hezjoda do Tymeusza Platona i źródeł wstępu „Przemian“ Owidjusza.

Co więc powiedzieć o tym micie — a więc o stworzeniu świata, o grzechu pierworodnym i potopie?

W ostatnich czasach wiele mówiono o nieoryginalności Genezy w tych rozdziałach. Zostały odkryte źródła babilońskie: ze zdumieniem ustalono uderzające podobieństwo opowiadań biblijnych do odpowiednich poematów literatury klinowej; znalazł się nawet wśród assyriologów zapaleniec, który puścił w obrót słowo o „wielkiej obłudzie“ Starego Testamentu. Jego obrońcy nie uchyliłi się od walki; bitwa była stoczona i — muszę wyznać szczerze — na razie wygrana przez obrońców. Tak, podobieństwo jest, to niezaprzeczalne; nie dość na tem, i zależność jest. Ale pomimo wszystko wyższość ujęcia problemu jest po stronie Genezy. Kosmogoniczne bowiem mity wschodu wyrosły na zasadzie teogonicznej: bogowie nie są przedwieczni, powstałi w czasie z przedwiecznych żywiołów. Kosmogonja Genezy natomiast osnuta jest na zasadzie teokratycznej: Bóg jest przedwieczny, on na początku czasów swoim słowem stworzył niebo i ziemię. To raz: a po drugie, kosmogonja biblijna, skoro tylko pojawia się człowiek, nacechowana jest ideą etyczną, której nie zna kosmogonja babilońska: stąd grzech pierworodny, stąd i wyobrażenie potopu jako kary za grzechy skazanej na zagładę ludzkości. Coprawda — musimy tu dodać — ta etyka też wyrosła na gruncie teokratycznym: czyn Adama, będąc sam przez się obojętny, przybiera postać grzechu, będąc nieposłuszeństwem względem Twórcy — i naturalnie, takie same były też i grzechy dotkniętych przez potop ludzi, skoro o Noem mówi się, że on jeden z „Bogiem chodził“ (VI 9). Stąd im-

ponująca postać biblijnego Jehowy, której oczywiście nie dorówna ani Marduk, ani wogóle żaden członek panteonu babilońskiego.

Helleńska kosmogonja pierwotnie też była osnuta na zasadzie teogonicznej [RSG 97]: bogowie powstałi w czasie, i grzech pierworodny był to grzech Zeusa, a nie człowieka. Z tej zasady wyrosła Teogonja Hezjoda; ale było to bardzo dawno. Za czasów judaizmu helleńska myśl już była się zrzekła tego dziecinnego ujęcia; o przełomowej zmianie pod tym względem świadczy nietylko trudny do zrozumienia Tymeusz Platona, ale i popularna kosmogonja „Przemian“ Owidjusza. Bóg jest przedwieczny; on jeżeli nie stworzył (z niczego), to w każdym razie swoim twórczym słowem uporządkował materję, skończył waśń żywiołów, postawił kosmos na miejscu chaosu. Wychowany w takich pojęciach Hellen mógł łatwo przyjąć kosmogonję Genezy: zasadniczo ona nie dawała mu nic nowego, ale zato — oprócz chyba stworzenia Ewy z żebra Adama — nie zawierała nic takiego, coby było sprzeczne z jego światopoglądem. Niedosć tego: w jednym bardzo poważnym punkcie ta kosmogonja bardziej licowała z hellenizmem niż z judaizmem. „Utworzył tedy Pan Bóg człowieka z mułu ziemi i natchnął w oblicze jego ducha żywota; i stał się człowiek w duszę żywiącą“ (II 7). A więc ciało od ziemi, duch od Boga; zdawałoby się, że w tych słowach przyszły los jednego i drugiego jest przesądzony. To jest właśnie nauka helleńska:

Bóg skojarzył, bóg rozłączył; znajdzie każde źródło swe:
Ciało ziemi, duch do nieba. Czy to przykre? Wcale nie.

jak ją określa już Epicharm (koniec VI w.) A judaizm owego ducha, od Boga pochodzącego, posyła do Szeoli; a kiedy powstała nauka o nieśmiertelności duszy (p. wyżej I 205), to do nieba wprowadzie, ale razem z pochodzącem od ziemi ciałem. — Mniejsza o to; w każdym razie był pewien urok w tej dramatyzacji, że tak powiem, aktu stworzenia, i sama zagadkowość niektórych jego szczegółów — „a Duch Boży unosił się nad wodami“ — dawała do myślenia i jeszcze więcej do odczucia.

Co innego — powieść o raju i o upadku człowieka. Pod tym względem w Helladzie krążyły dwa sprzeczne ze sobą zdania: według jednego na początku dziejów człowieczeństwa stoi „wiek złoty“, jego dalszy rozwój jest stopniowem pogorszeniem pierwotnego błogiego stanu; jest to, jakżeśmy widzieli, spekulacja hezjodycka i sybilińska, bardzo popularna we wszystkich czasach. Przeciwwstawiała się jej, poczynając od Empodoklesa i ciągnąc dalej aż do Epikura, inna spekulacja, filozoficzna, według której na początku był stan dziki, a dalszym rozwojem był stopniowy postęp ludzkości. Otóż rzeczą jest oczywistą, że od Epikura do Tory było bardzo daleko; zamącił on coprawda głowę autorowi „Ekklezjasta“, ale możemy być pewni, że wśród prozelitów ani jednego epikurejczyka nie było. Mamy więc w prozelityzmie skojarzenie pierwszego kierunku myśli helleńskiej z Torą; i to skojarzenie odbyło się w sposób wcale naturalny. Rajskie życie, to oczywiście był wiek złoty. Grecka mitologia nie dawała odpowiedzi na pytanie, co było przyczyną pogorszenia losu człowieczeństwa; tę lukę teraz zapełniła Tora: był nią grzech

pierworodny. To pojęcie samo przez się też nie było zasadniczo obce helleńskiej myśli; ale pierwotnie uznawała ona grzech pierworodny bogów, a nie człowieka — walkę Zeusa z jego ojcem Kronosem i Tytanami. Spekulacja Anaksymandra dodała do tego grzech pierworodny także i człowieka, korzystając może z równoczesnych spekulacji orfickich [RSG 93], ale był to raczej grzech metafizyczny — indywiduacja. Nakoniec, przeniesiona do Rzymu spekulacja sybilińska stworzyła i etyczny grzech pierworodny, ale był to grzech Rzymu, spełniony przez jego protoplastę, czy na rzymskim, czy na trojańskim gruncie, nie grzech całej ludzkości. Pomimo to zainteresowanie się problemem grzechu pierworodnego było bardzo żywe właśnie za czasów zetknięcia się z judaizmem, daleko większe niż w łonie samego judaizmu; zdarzyło się więc, że rozdz. III Genezy osiągnął wśród prozelitów i dalej wśród chrześcijan takie znaczenie, jakiego nie miał wśród nacjonalistycznie nastrojonych Judejczyków. Podanie o złotym wieku nie było uważane w świecie „pogańskim“ tylko za dzieje przeszłości: powszechne było żądanie jego przywrócenia. Stracony został wskutek grzechu prarodzicieli — ten grzech więc wymagał odkupienia, odkupiciel będzie zbawicielem, jak o tem w swej wieszczej pieśni prorokował Wirgiljusz:

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Ów grzech był sprawą węża, o którym Geneza wie tylko, że był on „chytwszy nad inne wszystkie zwierzęta ziemne“. Hellenowie utożsamili go ze swym smo-

kiem Tyfonem, czy Pitonem; warunkiem zbawienia będzie ostateczna zagłada tego smoka — według proctwa Wirgiljusza:

Occidet et serpens —

I w ten sposób zrozumiano zagadkowe słowa Twórcy do węża, których na gruncie judaizmu niepodobna było wytłumaczyć (*Gen. III 15*): „Położę nieprzyjaźń między tobą a między niewiastą, i między nasieniem twem a nasieniem jej; ono zetrze głowę twoją, a ty czyhać będziesz na piętę jego“. Otóż zbawienie ludzkości oddane w ręce przyszłej anty-Ewy —

Jam redit et Virgo —

oczywiście Matki Zbawiciela, o którą judaizm wcale się nie troszczył; miała ona wciąż rosnać w urok i powagę, aż powstał średniowieczny światopogląd, osnuty — jak to pięknie opisuje Spengler — na przeciwieństwie dwóch światów, szatańskiego i marjańskiego.

Wogóle w tym rozdziale było dużo rysów, nęcących swą znamiennością: drzewo wiedzy dobra i zła, drzewo żywota, wstyd Adama po upadku, że był nagi — co prawda, także i jeden rys, który był dla duszy hel-leńskiej nie do przyjęcia (*III 17*): „przekłeta będzie ziemia w dziele twojem“ — ziemia-Matka i przekłeta? Natomiast bratobójstwo Kaina nic nowego nie dawało; mogło z tego wyniknąć nowe ujęcie grzechu pierworodnego, zgodnie z bratobójstwem Romulusa, które miało takie same znaczenie w świadomości rzymskiej — ale przeważał pierwszy. Oczywiście piorunujące słowa Twórcy: „Coś uczynił? głos krwi brata twego woła do mnie z ziemi!“ wywarły na umysły głębokie wrażenie,

o którym świadczy dotychczas pojęcie grzechów nad grzechami — grzechów „wołających o pomstę do Boga“. Ale zgóry powzięte uprzedzenie Twórcy do Kaina zaciemniało sens legendy (tłumaczenie nowoczesne, upośledzenie bytu rolniczego w porównaniu z bytem pasterskim, oczywiście nikomu do głowy przyjść nie mogło), i niemniej — jego dziwna łagodność względem bratobójcy; to też „znamię Kaina“, według IV 15 zbawienne, otrzymało z czasem w chrześcijańskiej świadomości znaczenie wręcz odwrotne.

Natomiast legenda o potopie wprost w dziwny sposób odpowiadała równoległej legendzie helleńskiej, związanej z imieniem Deukaljona; odpowiadała nie tylko w swoim ujęciu etycznym, którego, jak już powiedziano, brakowało odpowiedniej legendzie babilońskiej, ale nawet w takich szczegółach, jak pochodzenie grzesznej ludzkości od olbrzymów („Synów Bożych“ VI 2 nast.), które to orfickie przedstawienie znajdujemy nawet u Owidjusza. Dramatyzacja legendy w Genzie dodała pięknych szczegółów do mitu helleńskiego, jako też i uroczy symbolizm tęczy (IX 13), tak niezgodny ze zwykłą obojętnością judaizmu w stosunku do przyrody; słowa zaś Twórcy do Noego (IX 11): „Żadną miarą więcej nie będzie zgubione wszelkie ciało wodami potopu, ani więcej będzie potop pustoszący ziemię“ wprowadziły poważną poprawkę do teorii stoickiej o kolejnych niszczeniach świata przez potopy i pożary. Najbliższym z kolei miał właśnie być nowy potop powszechny, tak żywo opisany — zapewne według Pozydonjusza — przez Senekę; to teraz było wykluczone: *dies irae, dies illa solvet saeculum in favilla*.

Tem (IX 7) kończy się plenna, że tak powiem, część kosmogonicznej legendy; co bowiem pozatem idzie — opowiadanie o tem, jak Noe się upił i jakie ten wypadek miał skutki — oczywiście nie nadawało się do poważnego traktowania. Typologia helleńska wzbogaciła swe zasoby postacią Chama jako pierwotnego „chamskiego“ zachowania się, ale to było małą nagrodą za bezecne słowo Noego (IX 25): „Przeklęty Chanaan, niewolnik niewolników będzie braci swej“, które miało się stać religijną podstawą dla niewolnictwa murzynów w Ameryce, a przedtem dla poddaństwa włóścian u nas.

Mówiłem dokładniej o legendzie kosmogonicznej; ona bowiem wskutek swego uniwersalnego charakteru wzbudziła największe zainteresowanie wśród Hellenów, była najbardziej pokrewna ich własnym mitom i spekulacjom i dlatego została organiczną częścią prozelickiej, a potem i chrześcijańskiej wiary. To też za czasów antycznego chrześcijaństwa było zwyczajem kaznodziejów miewać w ciągu Wielkiego Postu kazania właśnie o kosmogonii Genezy, jako przygotowaniu do rozważania śmierci Chrystusowej w ciągu Wielkiego tygodnia: Jan Złotousty z całego Starego Zakonu prawie jedną tylko kosmogonię komentował. Adam i Chrystus, Ewa i Marja — to były odtąd biegunowe postaci głębokiego dramatu, który uwieńczył sobą gmach religijny świata starożytnego.

38 a. Od Abrahama zaczyna się specjalnie narodowa i przez to samo dla obconarodowców mniej interesująca część opisanych przez Stary Zakon dziejów.

Do niej stosunek duszy helleńskiej mógł być tylko czysto etyczny; będzie ona ją wabiła w tej tylko mierze, w której wyda się jej doskonałą, lub przynajmniej doskonalszą od jej własnych dziejów i ich opisów u Homera i historyków. Cóż więc mogła ona w niej znaleźć?

Tu należy przedewszystkiem omówić kwestję zasadniczą, często zaniedbywaną. Jest to bowiem utarte zdanie, że etyczna cennaść danego utworu zależy od tego, czy w nim występują ludzie cnotliwi, i czy są opisane cnotliwe czyny. A tymczasem np. Makbeth ma jako temat królobójstwo, Othello zazdrość i zdradę, Lear — naruszenie czwartego przykazania, a Iljada — no, tu przecie z pierwszych słów: „Gniew Achilla, bogini, głoś“ widać, że jej przedmiot wcale nie jest objawem cnotliwości. — Przeciw temu zdaniu — które czytywałem u bardzo poważnych pisarzy — należy zaznaczyć z największym naciskiem, że ani opisanie cnót nie czyni utworu etycznym, ani opisanie zdrożności antyetycznym; nie o to chodzi, lecz o to, jaka jest etyczna atmosfera, w której przebywa sam autor. Oczywiście jest to nadmiar okrucieństwa, jeżeli Achilles ciało zabitego przez siebie Hektora przywiązuje do swego rydwanu i pędzi z nim do swego namiotu; ale ze słów poety (XXII 395): „pastwił się nad nim w niegodnym sposobie“ widzimy, że jego dusza przebywa w atmosferze czystej od takiej okrutnej nienawiści.

To samo powinniśmy zastosować i do dziejów Izraela. Niechajby więc Judas z Symeonem, „dogoniwszy króla Adonibezeka pojмали, obciawszy końce rąk i nóg jego“ (*Jud.* I 6); niechajby Aod „zbawiciel“, zdradą podszedłszy króla Eglona, „wraził go w brzuch jego tak

mocno, że rękojeść weszła za żelazem w ranę i przetłustem sadłem ścisnęła się“ (*Jud.* III 21); niechajby nawet bogobojny król-śpiewak Dawid, zdobywszy Rabbaty, „lud jego przywodząc piłami przecierał, i jeździł po nich wozmi kowanemi i kordy przecinał i przez piec cegielny przewodził — tak czynił wszystkim miastom synów Ammon“ (*II Reg.* XII 31). Gotowi jesteśmy nie tylko położyć te i wiele innych okrucieństw w tym rodzaju na karb nie Staremu Zakonowi, lecz wyłącznie sprawcom tych czynów, — ale nawet i im nie bardzo surowo je wypominać, pamiętając, że należeli oni do grona narodów wschodnich, i że ich sąsiedzi dopuszczali się takich samych, a nawet i większych okrucieństw.

Rzeczywiście, zaznajamiając się ze źródłami dziejów Bliskiego Wschodu, spotykamy takiego faraona Une, który na postawionym przez się pomniku chlubi się, że jego wojsko powróciło szczęśliwie, spustoszywszy ziemię wrogów (w Palestynie), wyrąbawszy ich drzewa figowe i latorośli winne, zburzywszy ogniem wszystkie ich siedziby i zabiwszy setki tysięcy ich wojowników — lub takiego, co zaprzęgał do swego rydwanu wziętych do niewoli królów, przekłuwszy im nozdrza wędzidłem — lub takiego króla Babilonu, co trzymał zwyciężonych królów w klatkach — lub takiego Asurbanipala, co zburzywszy królewskie groby w Suzie, z dumą opowiada o sobie: „ich prochy zabrałem ze sobą do Assyrii, skazawszy na tułactwo ich dusze“; i t. d.

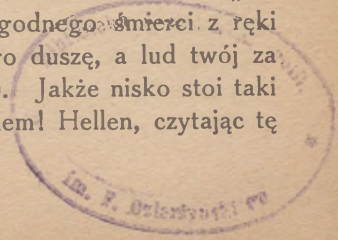
Nie bądźmy więc zbyt surowi dla Izraelitów; pamiętajmy o zdumieniu, z którem wojownicy greccy, co wraz z Ksenofontem wyruszyli do Persji, po raz pierwszy

zauważyli ludzi z obciętymi rękami, uszami, nosami, jako ofiary barbarzyńskiego sądownictwa owego kraju. Ale jednego będziemy wymagali stanowczo: skoro księgi, w których to wszystko się opisuje, mają mieć dla nas wartość etyczną, wychowawczą — niech ich autor będzie wyższy od przedstawionych przez siebie ludzi. Miał on wyborny środek, aby nam to zadokumentować — Boga żywego i jego proroków. Kiedy Achilles się pastwi nad trupem Hektora — sam Zeus wskutek skargi Apollina potępia jego czyn (XXIV 32 nast.). Czy można powiedzieć coś podobnego o Jehowie?

Król izraelski Achab zwyciężył króla syryjskiego Benadada i doprowadził do ostatecznej niedoli. I rzekli Benadadowi słudzy jego: „otośmy słychali, że królowie domu izraelskiego są miłośnikami... Opasali worami biodra swe... i przyszli do króla izraelskiego i rzekli mu: „Sługa twój Benadad mówi: Niech żywie, proszę cię, dusza moja“. A on rzekł: „Jeśli jeszcze żyw? Brat mój jest!“ Wyszedł tedy do niego Benadad, i wziął go w swój wóz... Uczynił tedy przymierze i wypuścił go. — Jest to niespodziewanie piękny rys, wprost według późniejszego godła rzymskiego u Wirgiljusza:

parcere subjectis et debellare superbos.

Co na to powie Jehowa? Zapewne pochwali swego sługę za jego wspaniałomyślność? — Otóż jeden z jego proroków zastępuje mu drogę i wita słowami: „To mówi Pan: „Iżes puścił męża godnego śmierci z ręki twej, będzie dusza twoja za jego duszę, a lud twój za lud jego“ (III Reg. XX 30—42). Jakże nisko stoi taki bóg w porównaniu z takim królem! Hellen, czytając tę



powieść, nie mógł nie przypomnieć sobie Cyrusa herodotowskiego i jego pięknego czynu względem zwyciężonego i upokorzonego króla Krezusa: „I przypomniał sobie Cyrus, że i on sam jest człowiekiem, i że nie jest stałem w życiu człowieczem... uwolnił Krezusa, posadził obok siebie i miał największą troskliwość o niego“ (I 86—88). I oczywiście, Herodot go nie karci za jego litość nad zwyciężonym.

Wogóle jest rzeczą dziwną, że my wbrew woli dziejopisa odczuwamy najżywszą sympatię do tego dzielnego i szlachetnego króla; coprawda przypisuje on mu także zdradziecki czyn względem Nabotha dla winnicy jego, ale pomimo to, że to było jedyne jego przestępstwo, on sam odpokutował za nie, „okrył włosiennicą ciało swe i pościł i spał w worze“ — dla króla to chyba dosyć. Dziejopis zaś o nim mówi: „A tak nie był taki drugi, jako Achab, który był przedany, aby czynił złość przed oczyma Pańskimi“; pozwalał bowiem swej żonie, Fenicjance Jezabeli, kłaniać się swym ojczystym bogom — to jest dla zazdrosnego Boga Izraela grzech nad grzechami. Dla tej Jezabeli, zresztą, też odczuwamy sympatię, wcale nie wchodzącą w rachubę dziejopisa. Kiedy po walecznej śmierci Achaba, za życia jego syna Jorama, prorok Elizeusz zdradziecko pomazał na królestwo jego hetmana, ohydneho Jehu, i ten ostatni, zabiwszy swego króla i wytępiwszy cały ród Achaba (za co, mówiąc mimochodem, uzyskał błogosławieństwo Jehowy, IV Reg. X 30), ciągnął do Jezrahela, Jezabel, „usłyszawszy o wjeździe jego, pofarbowała oczy swe bielidłem i ochędożyła głowę swoją“ — chciała oczywiście umrzeć w całej swej pięk-

ności — i powitała kata swego domu szyderczemi słowami: „I może być pokój Zambremu, który zabił pana swego?“ (Zambry bowiem był pierwszym królobójcą w Izraelu) (*Ibid.* IX 30). Były to jej ostatnie słowa — umarła po królewsku.

Zaiste często odczuwamy uwielbienie dla tych, których potępia Jehowa i jego dziejopis; jeszcze częściej ulubienicy obu wzbudzają w nas — czyli w duszy hellenńskiej: mówię w jej imieniu — wstręt. Nie będę się tu rozwodził o obrzydłym Jehu; zaczyna się to z samego początku — od A b r a h a m a, protoplasty narodu.

Stręczyć nie będziesz, człowiecze, małżonki swej, ród swój kalając —

tak brzmi judejskie przykazanie w poemacie Pseudofocylidesa; tymczasem widzimy Abrahama w Egipcie handlującego wdziękami swej młodej żony, „aby mi było dobrze dla ciebie“ (*Gen.* XII 13), a Jehowa karze plagami wielkimi nie jego, stręczyciela, lecz niewinnego faraona, który ją kupił u niego, nie wiedząc, że to jego żona. I jeszcze raz powtórzył ten sam fortel z Abimelechem, królem Gerary (*Gen.* XX) i nawet przekazał go swemu synowi (*Gen.* XXVI). O jego zachowaniu się względem nałożnicy Agary i własnego z niej syna Izmaela już mówiłem — tu znowu Jehowa był po stronie nieprawości. Oto jednak główny czyn Abrahama: ofiarowanie Izaaka (*Gen.* XXII). Tu Hellen nie mógł nie przypomnieć sobie równoległej legendy ze swej rodzimej skarbnicy: ofiarowania Ifigenji przez Agamemnona. Nie mówimy tu o jej wartości poetyckiej; nie dziw, że pod tym względem ustęp biblijny jej nie dorówna. Mówimy o znaczeniu jednej i drugiej etycznie.

Dla Agamemnona ofiarowanie córki było warunkiem pomyślności wyprawy przeciw Troi, w jego sercu obowiązek króla i wodza toczył walkę z ojcowską miłością — walka była długa i bolesna, ale ów pierwszy obowiązek, surowy i nieubłagany, zwyciężył. A co skłoniło Abrahama do tej strasznej ofiary? Jedyne przykazanie Jehowy: „weźmij syna twego jednorodzzonego... i tam go ofiarujesz na całopalenie“. Nic więcej. Apologeci z tego się właśnie szczycą i w tem uznają wyższość biblijnej legendy nad helleńską: żadnego powodu oprócz ślepego posłuszeństwa — czy macie coś podobnego? Tu każdy będzie sądził według własnego usposobienia; mam podejrzenie, że Hellen odpowiedziałby mniej więcej słowami naszego wieszczą:

Posłuszeństwo takie
Jest psu zasługą, człowiekowi grzechem.

A zresztą jak kto chce.

Zupełnie bezbarwny jest drugi patriarcha, Izaak; zato aż nadto zabarwiony trzeci, Jakób, potrójny oszust względem szlachetnego brata, zdzieciniałego ojca i bardziej doń podobnego teścia. Są to rzeczy arcyznane: będąc z drugiego imienia Izraelem, a więc niby uosobieniem całego narodu, cieszy się on szczególną popularnością u antysemitów. Nie będę z nimi współzawodniczył.

Natomiast prawdziwą perłą całej legendy o patriarchach jest historia czwartego z nich, Józefa. Tu opowiadacz rzeczywiście dosięga szczytu sztuki powieściopisarskiej i moglibyśmy postawić te rozdziały (*Gen. XXXVII—XLVII*) obok najpiękniejszych u Herodota, gdyby ich nie zepsuło owo nieszczęsne rdzennie ju-

dejskie zamiłowanie w fortelach. Kiedy bowiem wskutek długiego głodu zabrakło kupującym Egipcjanom pieniędzy, Józef, jako królewski namiestnik (XLVII 15 nast.) kazał im przypędzić swe bydło. Wkrótce i bydła nie stało: „krom ciał i ziemi nic nie mamy”; „kupił tedy Józef wszystkę ziemię Egipską i poddał ją faraonowi, i wszystkie ludzie jej od ostatnich granic egipskich aż do koniecznych granic jej”. Wskutek takich samych warunków w VII w. ziemia attycka została własnością względnie niewielu możnowładców, a wszyscy jej drobni posiadacze zostali ich poddanymi; ale oto powstał Solon, zniszczył słupy zastawne, wrócił chłopom wolność i ziemię i na zawsze zabronił pożyczania pieniędzy „pod zastaw ciał”. To też on, wierny syn Matki Ziemi, chlubi się swym czynem:

Przyświadczyć może mi na wieków sędzie
Najlepiej macierz bogów olimpijskich,
Czcigodna Ziemia czarna...

Oto dwa bieguny; kogo wolisz, duszo helleńska, Józefa, czy Solona? Zresztą zapomniałem: przecie Józef miał do czynienia z „poganami”; to naturalnie co innego.

I na koniec — historia Mojżesza. Jest to motyw wędrujący — cudowne uratowanie niemowlęcia, przyszłego założyciela lub zbawcy. Posiada takie legendy i Hellada (o Telefie, o Peljaszu i Neleuszu) i Rzym (o Romulusie i Remusie); niestety, i tu trzeba powiedzieć, że opowiadacz hebrajski swem nieszczęsnem zamiłowaniem w fortelach zepsuł piękną legendę. Nie mówię o śmiesznym preludjum, epizodzie z „babami” (*Ex. I 15*), słusznie opuszczanem w parafrazach nowo-

czesnych; ale oto w r. II opowiadanie o samym Mojżeszu. Wskutek zakazu wychowywania chłopiąt, wydane go przez faraona, matka Mojżesza włożyła nadobne niemowlę w plecionkę z sitowia i zostawiła wśród trzcin na brzegu rzeki. Córka faraona, znalazłszy dziecko, ulitowała się nad jego urodą i postanowiła je wychować. — Dotychczas mamy naiwny ton prawdziwej legendy, wartej i Grecji i Rzymu: rękę Boga, niewidocznie rozciągniętą nad przyszłym Zbawcą. Ale opowiadaczowi tego było zamało: u niego starsza siostra maleństwa „stała zdaleka i przypatrywała się, co się stanie“; zobaczywszy, że dziecko podobało się królownie, podbiega i pyta: „chcesz że pójde i zawołam ci niewiasty hebrajskiej, która by pomogła chować dziecię?“ I zawołała — matkę dziecięcia. — Oczywiście ta rola nieproszonej faktorki i to oszukanie dobrej królowny psuje cudowny nastrój legendy: zamiast pomocy Bożej — intryga człowieka. Ale opowiadacz tego nie odczuwał.

Niezgrabne też jest opowiadanie o cudach Jehowy nad faraonem. Zawiele jest plag, nie widać w ich kolejności żadnego stopniowania, niezrozumiały jest chwieć faraona, niezrozumiałem też, dlaczego jego czarownicy, umiając tworzyć żaby, nie umiają tworzyć much — i jeszcze mniej zrozumiałem, że oni, zamiast ulżyć ludowi swemi cudami, sprowadzają nań klęski jeszcze większe. Ale to już należy do estetycznej strony kwestji.

Dla oceny różnic charakteru narodowego bywa bardzo owocne porównanie traktowania przez różne narody jednego i tego samego motywu epickiego; na szczęście posiadamy jeden taki motyw w trzech różnych sposobach ujęcia, hebrajskim, greckim i rzym-

skim. Jest to motyw „nagrody zasłużonej nierządniczy“.

W Biblii spotykamy go w następującej powieści (*Jos. II; VI*). Jozue posyła dwóch szpiegów do miasta Jerycho; ci wchodzą do domu nierządniczy, imieniem Rahab. Jerychończycy dowiadują się o tem, ale Rahab daje ścigającym obłudną odpowiedź, szpiegów zaś wypuszcza na powrozie czerwonym przez okno (był bowiem jej dom przy murze), wzięwszy od nich obietnicę, że po zdobyciu miasta zachowają żywo jej ojca i matkę, braci i siostry i wszystko co ich jest. Szpiegowie uciekają, każąc jej, aby przy zdobyciu miasta uwiązała ten sam powróż w oknie, z którego ich puściła. Obietnica została dotrzymana.

Pod względem kompozycyjnym powieść jest nie bez zarzutu; miasto bowiem zostało wzięte cudem „trąb jerychońskich“, dla którego oczywiście wyprawa szpiegów była niepotrzebna. Przypuszcza się więc, że pierwotny koniec był inny, t. j. że dobyte przez szpiegów wiadomości w znacznym stopniu przyczyniły się do tego, aby miasto mogło być wzięte. Ale i przy teraźniejszej formie powieści poziom jej moralny jest bardzo niski. Rahab jest nie tylko nierządnicą, ale i zdrajczynią swych współobywateli; ale pomimo to zostaje zbawiona, ona jedna. Należy także zwrócić uwagę na jej słowa... „ojca mego“. A więc miała ojca, który mieszkał w domu swej córki i karmił się jej ciałem! W *Lev. XIX 29* powiedziane jest: „Nie dawaj na wszeteczność córki twojej“; a tu nikczemnik, który to uczynił, jedyny wśród wszystkich mężczyzn miasta otrzymuje zbawienie! — Ależ bo podwójna bezecność Rahaby była na korzyść

Izraelowi; to usprawiedliwia wszystko. To też rabbinowie poszli jeszcze dalej. Rahab była święta, mówi jeden (*Szir. r.* 21 a). Ona — subtelnie prawi drugi (*Ab. z.* 17 b) — nie jeden, lecz trzy grzechy odkupiła potrójnym dobrym uczynkiem względem wywiadowców — że wypuściła ich 1) na powrozie, 2) przez okno, 3) na mur. I jeżeli chrześcijanin się dziwi, widząc tę wszetecznicę wśród przodków Zbawiciela (*Mt.* I 5), jako żonę Salmona, z którego poszedł Booz (*I Par.* II 11), niech nie oskarża Ewangelisty: ten, uznając Chrystusa, jako Mesjasza, za potomka Dawida, z konieczności musiał się liczyć z tradycją rabbinowską o rodowodzie tego ostatniego; wnioskujemy więc, że ta tradycja zrobiła nierządnicę jerychońską prababką najslawniejszego króla Izraela.

Taki jest morał tej powieści; porównajmy z nią teraz grecką. Przytacza ją Ateneusz według historyka Neantesa. Miasto Abidos na Hellesponcie było zajęte przez nieprzyjacielską załogę; Abideńczycy je oblegali. Jednej nocy żołnierze załogi, upiwszy się, wzięli do siebie dużą liczbę heter; kiedy po rozpuszcie zasnęli, jedna z nich ukradła im klucze od miejskiej bramy i, przedostawszy się przez mury, odniosła je Abideńczykom. Ci natychmiast z orężem w ręku wtargnęli do miasta, pobili stróżów, zajęli twierdzę i w taki sposób zdobyli wolność dla swej ojczyzny. Odwdzięczając się zaś heterze, w jej imieniu zbudowali świątynię Afrodycie. — Oto prawdziwie helleńskie odczuwanie. Tu też mamy nierządnicę, dodającą zdradę do swego haniebnego przemysłu: ale nie współobywateli zdradza ona na korzyść wroga, lecz odwrotnie wroga-najeżdżcę

na korzyść współobywateli. Słuszne więc jest, by ten obywatelski jej czyn został nagrodzony. Żadnego „hottentotyizmu“ tu niema; nasze uczucie jest zgodne z uczuciami wyzwolonych Abideńczyków i ich dziejopisa.

Tak samo nas zadawała i rzymska forma legendy, którą nam zachował Liwjusz (XXVI 33, 8). Kapua kampańska, która po porażce Rzymian pod Kannami rzekła się sojuszu z nimi i przyjęła w swe mury załogę Hannibala, — po długiem oblężeniu została wzięta przez wojsko rzymskie. Senat obraduje nad tem, jak ma się zachować względem obywateli niewiernego miasta. Podczas obrad okazuje się, że niejaka Faulula Kluwja, niegdyś nierządnicą, biednym jeńcom rzymskim potajemnie dostarczała pokarmu. Postanowiono więc zwrócić jej wolność i majątek i pozwolono, gdyby miała jeszcze jakie życzenie, udać się z nim do Rzymu. — Sądzę, że i ta powieść nie obraża naszego uczucia moralnego; Kluwja wprawdzie sprzyja wrogom swej ojczyzny, ale jej czyn jest czynem miłosierdzia względem uwięzionych i żadnej szkody jej współobywatelom nie przynosi.

Taka jest zasadnicza różnica między poczuciem moralnem antycznym a judejskiem. Nie powiem, żeby Hellenowie i Rzymianie nigdy nie naruszali przykazań moralności gwoi korzyści politycznej: ale nigdy nie podawali oni takich wybryków za czyny cnotliwe. Człowiek może grzeszyć; jest on tylko człowiekiem. Ale nie powinien swego grzechu gloryfikować; to dopiero jest zatruciem sumienia.

Z etycznego więc punktu widzenia opowiadania Tory nie mogły zadowolić wymagań duszy helleńskiej; atoli urok utworu literackiego nie na etyce tylko po-

lega, ale w równej mierze na jego wrażeniu estetycznym. Otóż pod tym względem stoi ona miejscami bardzo wysoko. Oprócz historii Józefa, o której już była mowa, należy tu wymienić posłannictwo Eleazara z jego tłem idylicznym; powieść o „pszczołach” Deborze — „za czasów Samgara puste były drogi, źródłami ścieżkami szli podróżnicy, bezczynni byli włościanie, aż tyś powstała, Deboro, tyś powstała, coś była matką dla Izraela” (*Jud.* V 6 hebr.); powieść o Jefte Galaadczykowi i jego córce (*Jud.* XI 30 — 40)... Szczególnie ta ostatnia musiała się podobać Hellenom: mieli przecie i oni legendę równoległą o Idomeneuszu kreteńskim, który też, związany nieobcynym ślubem, musiał ofiarować swoje dziecko rodzone. „I rzekła do ojca: To mi tylko uczyn o co proszę: puść mię, abym przez dwa miesiące obchodziła góry, a opłakała dziewictwo moje z towarzyszkami mojemu” (w. 37). To zupełnie po helleńsku. Tak i królewna Andromeda u Eurypidesa, ofiarowana za ojczyznę, opłakuje dziewictwo swoje z towarzyszkami swemi, a echo gór wtórzy jej skargi. — Nie powiem tego samego o Samsonie, izraelskim Słońcu-bohaterze: nie dorówna on helleńskiemu Heraklesowi ani w jego tragicznym, ani w jego komicznym ujęciu — wyjąwszy chyba jego śmierć: „jednym wstrząśnięciem kolumny zburzył gmach cały i runął pod gmachem”. — Wiele piękności znajdujemy też w dwóch pierwszych księgach Królewskich. Historia króla Saula — niestety, bardzo niezgrabnie zredagowana i zepsuta dubletami — uderza swą tragiczną wielkością, spotęgowaną przez demoniczną postać proroka Samuela. Niejednolite jest wrażenie, które sprawia historia Dawida. Nie współczujemy wcale jego

pojedynekowi z rubasznym olbrzymem Goljatem. Nie w taki przecie podstępny sposób Polideukes zwalczył olbrzyma Amika w wyprawie Argonautów: zabić z procy — po naszymu z fuzji — beztroskiego przeciwnika, to nie bohaterski czyn. Ale dziejopisowi oczywiście nie chodzi o bohaterstwo. — Pierwsza połowa biografii Dawida — do śmierci Saula — ma kilka pięknych rysów, ale tu właśnie dały się we znaki dublety. Wygnaniec przy dworze króla filistyńskiego Achisa (I Reg. XXVII) przypomina Temistoklesa i Korjolaną; ale tu znowu judejski popęd do fortelów zepsuł całą opowieść. Otrzymawszy od szlachetnego króla miasto, pustoszy ziemię jego sprzymierzeńców, królowi zaś mówi, że plądruje wsie Izraela; żeby zaś ten nie dowiedział się o prawdzie, „nie żywił Dawid męża ani niewiasty“ napadniętych krajów. Tego przecie ani Temistokles ani Korjolan nie robili. — Druga połowa — historia Dawida-króla — prawie cała jest napełniona jego sprawami haremowymi i ich skutkami — Betsabea, Ammon, Tamara II, Absalon, Abisag, Adonjasz. Sprawy to ogromnie ciekawe; Hellenowi musiały one przypominać dzieje haremowe królów perskich, opisane przez Ktezjasza, o których nam daje pojęcie Plutarchowa biografia króla Artakserksesa. Kiedy niekiedy budzą one współczucie dla nieszczęsnego i wcale nie mężnie zachowującego się króla; ale to współczucie doszczętnie niszczy szatański testament, który on zostawia swemu synowi (III Reg. II). I Hellen, dowiedziawszy się, że ten Dawid jest uważany przez Judejczyków za idealnego króla-bohatera, miał wszelkie prawo za taki ideał podziękować.

Dwie pozostałe księgi Królewskie pod względem literackim stoją o wiele niżej, jeżeli nie liczyć powieści o sędzie Salomona, dającej ładną, chociaż nie najlepszą warjacje wędrującego motywu.

Mówię tu tylko o wtrąconych w ogólne opowiadanie poszczególnych powieściach, więc poniekąd o rozdzykach w cieście. O samem bowiem cieście nic dobrego powiedzieć nie możemy. Jest ono nawet miejscami wprost nie do zniesienia; i kto narzeka np. na nudny charakter „katalogu okrętów“ w drugiej pieśni Ilijady, temubym kazał za pokutę odmówić głośno rozdział *Num.* VII — ale cały, wszystkie 89 wierszów.

Ale to są szczegóły: że pomimo wszystko opowiadania Tory stoją daleko wyżej od swoich wschodnich poprzedników, włączając nawet poetę „Zstąpienia Isztary“, nie ulega wątpieniu. Ważniejsza jest jednak kwestja duszy, że tak powiem, całego opowiadania od Abrahama do Nehemjasza, ujęcia historycznego problemu, który w nim znajdujemy. Z tego też najbardziej szczycą się apologeci: w przeciwieństwie do świeckiego pragmatyzmu historjografji greckiej mamy tu ujęcie religijne; dzieje ludu izraelskiego są w istocie tragedją przez Pana Boga tworzoną; Jehowa widocznie opiekuje się swym ludem i prowadzi go przez szczęśliwe i nieszczęsne losy do wytkniętego przez siebie celu.

Zgodziłbym się, gdyby ten cel był religijno-etyczny; niestety jest on tylko religijno-sakralny. Ale przypatrzmy się samej tragedji.

Składa się ona z trzech aktów: prologu (od Abrahama do niewoli egipskiej), aktu przełomowego (Mojżesz i Jozue) i następnych dziejów. Prolog zawiera

w sobie obietnicę, przełomowy akt — jej spełnienie. On jest podstawą całej przyszłości Izraela: „Jam jest Pan Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemie egipskiej, z domu niewoli; nie będziesz miał bogów cudzych przedemną“. Czy to ujęcie nadawało się do tego, aby imponować duszy helleńskiej?

W jej najlepszych przedstawicielach zapewne nie. Mieli oni przecie, jako akt przełomowy własnych dziejów, bohaterską wojnę z najeżdżcą perskim, — Maraton, Termopile, Salaminę; to też wodzowie helleńscy otwarcie i kornie uznali, że zawdzięczają swoją wolność nie własnej sile, tylko łasce swoich bogów i herosów. Ale — i to jest różnica zasadnicza — sami oni się też do niej przyczynili swem poświęceniem, swemi czynami bohaterskimi, podczas gdy Izraelowi był dany rozkaz (*Ex.* XIV 14): „Pan będzie walczył za was, a wy będziecie bezczynni“. Jeżeli zaś „wywiedzenie z niewoli“, t. j. zręczna ucieczka ma być przedmiotem chluby (z niego też szczyci się Jehowa w sposób dla Hellena wprost dziwny *Dt.* IV 34), to przecie i my mamy swoje — opisał je Ksenofont, pobożny wódz dziesięciu tysięcy — i bodajże chlubniejsze. Nikt cudem nie rozdzielał rzek, co hamowały nasz powrót — musieliśmy sami starać się o łodzie; nikt prześladowających nas wrogów nie topił — musieliśmy sami wytoczyć im krwawą bitwę; nikt nas nie karmił manną i przepiórkami — musieliśmy sami układać się z poszczególnymi plemionami i zdobywać sobie pokarm. Jednocześnie zaś wznosiliśmy modły do bogów, przynosiliśmy im ofiary — i bogowie błogosławili naszym wysiłkom, darowali nam powrót do ojczyzny. A już o zachowa-

niu się waszem i naszym lepiej nie mówić; czy kto z Hellenów mógł się zdobyć na takie haniebne słowa jak wasze (*Ex. XIV 12*): „Idź precz od nas, abyśmy służyli Egipcjanom, daleko bowiem lepiej było służyć im, niżli pomrzeć na puszczy“?

Co zaś do trzeciego aktu, to jest on jednostajny do najwyższego stopnia. Z jednej strony ciągle powtarzane upominania Jehowy, aby jego lud w żaden sposób nie służył innym bogom — ta zupełnie niezrozumiała dla Hellenów zazdrość, o której mowa była wyżej. Dla Izraelitów była ona aż nadto zrozumiała: skoro bowiem Jehowa nie miał innego ludu oprócz Izraela, odszczepieństwo tego ostatniego groziło mu, że zostawi go bogiem bez ludu; to też modlący się za Izraela żręcznie wyzyskują jego kłopotliwe położenie. — Z drugiej strony niemniej jednostajne powtarzanie formuły: odszczepieństwo, kara; nawrócenie, wyzwolenie; nowe odszczepieństwo i t. d. *in infinitum*. Jest to ciągła przyśpiewka księgi Sędziów: „i uczynili synowie Izraelowi złe przed oczyma Pańskimi, który je dał w rękę (takiego a takiego ludu) przez (tyle) lat. I wołał Izrael do Pana, prosząc pomocy przeciw (takiemu a takiemu ludowi), który posłał do nich i t. d. (rozdział II 11, 13; III 7, 12; IV 1; VI 1 i t. d.) Wprost niezrozumiały jest ten opór ludu wobec tak często powtarzanego doświadczenia: skąd ten nieprzewyciężony jego wstręt do swego boga? — W księgach Królewskich przyśpiewka brzmi nieco inaczej: „i czynił (taki król) prawość przed oczyma Pańskimi, jako Dawid... i czynił złość przed Panem, chodził w drodze Jeroboamowej i w grzechach jego, któremi ku grzeszeniu przywiódł Izraela“ — ro-

zumiejąc pod „prawością“ sumienną służbę Jehowie, a pod „złością“ bałwochwalstwo. Dla usprawiedliwienia formuły należałoby udowodnić, że czyniący prawość mieli powodzenie, czyniący zaś złość byli nieszczęśliwi. Niestety, historia się temu sprzeciwiała, a haggada tal-mudyczna jeszcze nie była wynaleziona. To też dziejopis ma wyraźny wstręt do historii: „a ostatek mów (króla takiego a takiego) i wszystko co czynił, aza to nie jest napisane w księgach słów dni królów Judzkich (albo Izraelskich)?“

Nie mogło to powtarzam, imponować duszy helleńskiej: ale powtarzam też: w jej najlepszych przedstawicielach. Co bowiem do innych, to wyrzeczenie się męskiego przykazania „módl się do Ateny, ale i ręką ruszaj“, na korzyść owego „Jehowa będzie walczył za ciebie, a ty siedź cicho“ miało bezwarunkowo dużo powabnego. To też widzieliśmy, że prozelitów było nie mało, ale wybitnych ludzi wśród nich nie było. Atoli i tamci nie pozostawali w obozie bierności; z czasem i oni wypowiedzieli posłuszeństwo Jehowie i przyjęli religję, której hasłem było, zgodnie z owym męskim przykazaniem helleńskim: *ora et labora*.

39. Dla teraźniejszego czytelnika Biblii epicka jej część jest częścią główną; d y d a k t y c z n a — t. zw. prawo Mojżeszowe — interesuje tylko fachowców. Dla Judejczyka sprawa przedstawiała się wręcz odwrotnie: prawo było perłą, epicka część — oprawą, której istnienie powinno było być usprawiedliwione. Bóg, mówiono, dyktując Mojżeszowi powieść o stworzeniu świata i dziejach patriarchów przed prawodawstwem, postąpił bar-

dzo rozważnie: chciał naprzód zadokumentować swą potęgę, aby w taki sposób większy był autorytet prawodawstwa. I jak on, stworzywszy świat, był zadowolony ze swego dzieła — „i widział Bóg wszystkie rzeczy, które był uczynił, i były bardzo dobre“ (*Gen. I 31*) — tak samo, dając Izraelowi przez usta Mojżesza swe prawo, mówi do niego: „Któryż inszy naród jest tak zacny, żeby miał tak doskonałe ustawy i prawo, jako ten cały zakon, który ja dziś przełożę przed oczy wasze?“ (*Dt. IV 8* hebr.).

Czy ta duma była uzasadniona?

Dziś możemy dać odpowiedź na to pytanie. Bo oczywiście prawodawca miał na względzie narody współczesne jemu; otóż dopiero za ostatnich czasów odnaleziono prawodawstwa niektórych z nich. Szczególne zainteresowanie wzbudził właśnie z tego porównawczego punktu widzenia babiloński „kodeks Hammurabiego“. Jeżeli jednak taki entuzjasta-pambabilonista, jak Fryd. Delitzsch, uważa, że ten kodeks, starszy od Mojżeszowego, jest jednocześnie daleko lepszy, to właśnie przytoczone przez niego miejsca równoległe twierdzenia tego nie udowadniają. Z punktu widzenia logicznego mamy i tu i tam jednakowy brak podporządkowania poszczególnych praw ogólnym zasadom, co zresztą nas nie zadziwi, gdyż takie podporządkowanie zawdzięczamy dopiero prawu rzymskiemu. Z punktu widzenia etycznego bardzo rzadko — np. w kwestji krwawej zemsty — Hammurabi reprezentuje bardziej postępowy pogląd w porównaniu z Mojżeszem; ogólne zaś wrażenie jest takie, że ustawy Mojżesza są bardziej humanitarne od ustaw jego poprzednika, choćby już tylko dlatego, że

prawie (p. niżej str. 39) nie uznają kaleczenia ludzi, jako środków kary.

Jednak Hellenowie czasów judaizmu porównywali prawo Mojżeszowe nie z prawem dawno zapomnianego króla babilońskiego, lecz z prawami swoich własnych ustawodawców, Solona, Charondasa, Zaleuka w ich nowych redakcjach, i przede wszystkim, skoro chodziło o I-szy w. prz. Chr., z prawem rzymskim, zawartem, czy to w osnutym na *jus gentium* edyktie pretorskim, czy też w potężnym dziele systematycznym Mucjusza Scaevoli. Co zaś do tego porównania, to jego wynik był zgóry przesądzony; było to to samo, co porównywanie umysłowości dziecięcej z umysłowością człowieka dojrzałego. Słusznie powiada o. La-grange: „Czy jest takie prawodawstwo nowoczesne, któreby nie korzystało z prawa rzymskiego — i czy jest takie, którego źródłem natchnienia byłoby prawo Talmudu?“ Zamiast prawa Talmudu mógłby śmiało powiedzieć „prawo Mojżeszowe“, którego rozwojem i „ogrodzeniem“ był Talmud.

Zostawmy więc porównania; weźmy prawo Mojżeszowe samo w sobie. Czeka ono dotychczas na swego badacza — nota bene na takiego, który, będąc wolnym od tendencji apologetycznych i łącząc wiedzę ściśle prawniczą z ekonomiczną i historyczno-kulturalną, zdoła z zachowanych przepisów Tory wysnuć to, coby można nazwać prawdziwym duchem prawa Mojżeszowego. Sądzę, że taki nam udowodni dokładnie to, co ja, nie będąc ani prawnikiem, ani ekonomistą, mogę tylko od-czuwać, mianowicie, że to prawo wskutek swej zupełnej niepraktyczności zrobiło dla Judejczyków niemożli-

wem samodzielne życie państwowe i zmusiło ich do szukania lepszych warunków życia w rozproszeniu. Bardzo słusznie mówi apologeta Maur. Friedlaender: „wszystkie inne narody utworzyły prawa zgodne ze swemi państwami, jeden tylko Izrael utworzył państwo zgodne ze swem prawem“. Myli się tylko, uważając to za zaletę: historia udowodniła, że to państwo było warte tego prawa. Ale w rzeczy samej ma rację, czy to z ortodoksyjnego, czy z krytycznego punktu widzenia. Z pierwszego sprawa przedstawia się tak: Mojżesz w samym początku życia koczowniczego swego ludu otrzymuje dla niego prawodawstwo, według którego dopiero po 40 latach, t. j. po odziedziczeniu ziemi obiecanej i przejściu do życia osiadłego, wypadnie unormować ustrój nowego państwa. Z punktu widzenia krytycznego mamy obraz następujący: Ezechiel i jego zwolennicy, siedząc przy rzekach babilońskich, posługując się po części Księgą Przymierza i kodeksem Jozjasza, tworzą nowe prawodawstwo, które będzie ważne dopiero po powrocie do ojczyzny. I w jednym i w drugim wypadku najpierw było prawo, a potem państwo; wbrew przysłowiu niemieckiemu tworzy się naprzód okulary, a potem dopiero do nich nos.

Ale prawodawstwo Tory posiada według zdania apologetów jeszcze inne zalety, a przede wszystkim tę, że pochodzi ono w swej całości wprost od Boga. Księga Wyjścia bardzo efektownie to udratyzowała (XIX 3): „A Mojżesz wstąpił do Boga i zawołał go Pan z góry i rzekł: to powiesz domowi Jakóbowemu i oznajmisz synom Izraelowym. Wyście sami widzieli, com uczynił Egipcjanom, i jakom was nosił na skrzydłach orłowych,

i wziął sobie. Jeśli słuchać będziecie głosu mego i strzedz ustawy mojej, będziecie mi własnością ze wszech narodów, albowiem moja jest wszystka ziemia. A wy będziecie mi królestwem kapłańskim i narodem świętym. Te są słowa, które mówić będziesz do synów Izraelowych. Przyszedł Mojżesz i zezwawszy starsze ludu, przełożył im wszystkie słowa, które Pan rozkazał. I odpowiedział wszystek lud pospołu: wszystko, co Pan rzekł, uczynimy“. Odtąd przymierze jest zawarte: Izrael wziął na swe barki „jarzmo Tory“. Jest to t. zw. *berith* — coś pośredniego między *lex data* i *lex rogata*, dla którego naszej świadomości prawnej, wysnutej z prawa rzymskiego, brakuje odpowiedniego wyrazu. Stąd później rabbinowie wnioskowali, że Bóg tak samo i innym ludom przedłożył świętą przedwieczną Torę, ale że tamte odmówiły — i tem usprawiedliwiali przywilej Izraela, jako narodu wybranego, i jego marzenia o przyszłym błogim stanie, kiedy ten naród kapłański nie będzie robił nic, a inne narody będą pracowały dla niego (wyż. I 238).

Zresztą mniejsza o dramatyzację; ważniejszym było przekonanie, że Tora — cała Tora — pochodzi wprost od Boga. Czy jest to coś w swym rodzaju jedynego? Pambabiloniści po odnalezieniu kodeksu Hammurabiego wskazali na rzeźbę jego nagłówka, przedstawiającą króla przed obliczem boga Marduka; ale im słusznie odpowiadało, że ta rzeźba wobec braku objaśniającej legendy jeszcze nieudowadnia, że całe prawodawstwo pochodzi od Marduka. Na helleńskim zaś gruncie mamy lepsze analogje: są one dwóch rodzajów. Jeden całkowicie pokrywa się z legendą biblijną: Minos kre-

teński po dziewięciu latach obcowania z Zeusem na górze Dyktejskiej przyniósł ludowi swe prawodawstwo; spartański prawodawca Likurg w Delfach z ust samego Apollina usłyszał i — nie zapisawszy — przyniósł do Sparty swą *eunomia*, która została zapisana dopiero przez Tyrteusza. To więc jest doryckie rozwiązanie problemu: przy tej okoliczności nie od rzeczy będzie przypomnieć, że Kreteńczycy tak samo jak i Spartańczycy z czasem skostnieli w swem rzekomo od bogów danem nieruchomem prawodawstwie, a powtóre, że Judejczycy czasów machabejskich uważali Spartańczyków za „braci“.

Inaczej wywiązały się z tego zadania szczepy jońskie. Czytając u Homera słowa Achilla do jego błagalnika Pryama (Il. XXIV 568 Dmoch.):

Nie wzbudzaј we mnie gniewu...
 Żebym cię stąd nie wypchnął i...
 złamał Zeusa rozkazy

przekonywamy się, że przykazanie litości dla błagalnika pochodzi od Zeusa; dlatego to właśnie (*Od.* VI 207)

Zeus swą bowiem opiekę nad gościem roztacza i nędznym.

Jest to jedno ze „wspólnych praw Hellady“ [RSG 72], jedno z tych praw „niepisanych“ (*agraphoi nomoi*), które według Tucydidesa za najświętsze są poczytane w Atenach (Il 37), o których Sofokles ułożył swą piękną pieśń (*OR.* 861 Mor.)

Niechbym ja słowom i sprawom co święte
 Cześć wierną dał i pokłony!
 Strzegą ich prawa w eterze poczęte,
 Nadziemskie strzegą zakony.

Olimp im ojcem; z ziemskiego bo łona
Takie nie poczną się plody,
Ani ich fala zapomnień pokona.

Jeżeli zechcemy zbadać, co to za prawa, przekonamy się łatwo, że należą do nich główne zasady moralności: czcić bogów, czcić rodziców, czcić gościa. To więc jest prawo boskie nieruchome; od niego jednak należy odróżniać prawodawstwa państwowe — Zaleuka, Charondasa, Solona. Te były dane przez ludzi, przyjęte przez ludzi zgodnie z danym stanem umysłowym i politycznym — i od ludzi zależy ich zmiana lub usunięcie zgodnie z nowymi warunkami życia; jest to *lex rogata*, która jako taka może być i *abrogata*. Taka więc jest różnica między helleńskim a izraelskim ujęciem: tam odróżnianie wiecznych zasad moralności od ruchomego prawa państwowego, cywilnego i karnego — tu powszechna nieruchomość, obejmująca przykazanie o czci Boga tak samo, jak i przepis o gatunku drzewa do drążków skrzyni przymierza.

Przechodząc do treści prawodawstwa Mojżeszowego przerażamy się przedewszystkiem jego chaotycznością. Krytycy tłumaczą ją historją jego powstania — stopniowymi nawarstwieniami, które powoli otoczyły jądro; w szczególności odróżniają „Księgę Przymierza“ jako jądro najdawniejsze, potem kodeks Jozjasza czyli *Deuteronomium* i na koniec „kodeks kapłański“. Ta hipoteza jednak nie objaśnia chaotyczności wewnątrz każdego z przypuszczalnych oddziałów, o których nie mamy powodu mówić, gdyż dla Judejczyków, a więc i dla prozelitów, prawo Mojżeszowe przedstawiało jedną całość. Przypatrując się pilniej, przeko-

nujemy się, że w jednym i tem samem prawodawstwie połączone są przepisy charakteru moralnego, prawnego i rytualnego. To właśnie, według apologetów, jest zaletą prawa Mojżeszowego; gdzie, powiadają, znajdziecie coś podobnego? — Nigdzie, odpowiem — lub mówiąc ostrożniej, u żadnego rozsądnego prawodawcy. Połączenie zaś moralności z prawem (o rytualiźmie wołać nie mówić) pod jedną i tą samą sankcją spowodowało zasadniczo prawniczy charakter judejskiej moralności.

W rzeczywistości moralność powinna być wolna, prawo — ściśle określone; połączenie obu prowadzi do absurdu. Jak pięknie brzmi ogólne przykazanie: „Przychodnia nie zasmucisz, ani go uciśniesz, boście i sami przychodniami byli w ziemi egipskiej“ (*Ex.* XXII 21) — o spaceniu przez judaizm tego przykazania będzie mowa w rozdziale następnym. Albo: „Wdowie i sierocie szkodzić nie będziecie; jeśli je obrazicie, będą wołać do mnie, a ja wysłucham wołania ich“ (*Ibid.* 22). Albo: „Nie pójdziesz za większością ku złe czynieniu“ (*ibid.* XXIII 2) — przykazanie, które należałoby złotem literami wyryć na ścianach sal obrad sejmowych i innych. Albo: „jeśli potkasz wołu nieprzyjaciela twego, albo osła błądzącego, odwiedź go do niego“ (*ibid.* 4; por. *Dt.* XXII 1) — mądra zasada oszczędnej gminy, rozumiejącej, że żywy inwentarz obywatela jest częścią inwentarza społeczeństwa. Takich dobrych i zdrowych przykazań można jeszcze przytoczyć kilka.

Ale prawodawca chciał zasady moralne skojarzyć z przepisami prawnymi, i ta tendencja doprowadziła go do absurdów. „Jeśli“, powiada, „w zastawie od

bliźniego twego weźmiesz odzienie, przed zachodem słońca zwrócisz je. Albowiem innego nic nie ma, w czymby spał; będzieli wołał do mnie, wysłucham go, bom jest miłosierny“ (*Ex. XXII 27*). Brzmi to bardzo ładnie; ale czy dłużnik wogóle zechce oddać pożyczone mu pieniądze, wiedząc, że w każdym razie zastaw przed zachodem słońca do niego powróci? — „Siódmego roku będziesz czynił odpust;... któremu co winien... bliźni..., nie będzie się mógł upominać“ (*Dt. XV 1*). Tu jednak prawodawcy przyszło do głowy, że w takim razie bliskość roku siódmego (szabbatowego, p. wyżej I 165) może mieć fatalne skutki dla wszelkich operacji kredytowych; dodaje więc: „Strzeż, aby snadź nie wkradła się myśl nieubożna i żebyś nie rzekł w sercu swem: Nadchodzi siódmy rok odpuszczenia, a odwróciłbyś oczy twe od ubożego brata twego, nie chcąc mu czego żąda pożyczyc, by nie wołał przeciwko tobie do Pana, a obróciłoby się w grzech“. A więc cóż? W przededniu roku szabbatowego ubodzy mogą rozszarpać całą majątność zamożnego, wiedząc, że ten rok skasuje ich dług?

Oczywiście w warunkach życia społecznego wszystkich narodów jest wiele wspólnego; to też i przepisy są w większej części takie, że mogłyby mieć miejsce we wszystkich prawodawstwach; są jednak i odrębne — po części bardzo dziwaczne. Wiadomo, w jaki ładny sposób Hellenowie obchodzili wstąpienie nowego niewolnika do domu jego pana: obsypano go łakociami na znak, że życie jego w nowym domu powinno być słodkie [RSG 63]. Porównajmy teraz przepis Tory względem niewolnika-Izraelity, który, otrzymawszy od swego pana żonę i mając z niej dzieci, nie chciałby w rok

siódmy skorzystać z prawa, dającego wolność wyłącznie jemu samemu, i rzekłby: miłuję pana mego i żonę i dzieci, nie wynidę wolnym. Oto mu nagroda za jego miłość: „stawi go pan przed Bogą, i będzie postawion do drzwi, i przekole ucho jego szydłem, i będzie mu niewolnikiem na wieki“ (Ex. XXI 6). Nie mniej dziwaczne są następne przepisy, dotyczące się córki, którą ojciec sprzedaje, żeby była sługą, — t.j., jak widać z dalszego ciągu, nałożnicą; helleńskie i rzymskie prawa wogóle zabraniały obywatelom takich szkaradnych handlów własną krwią. Natomiast zgodny z helleńskim, przynajmniej z ateńskim prawem jest zakaz, pod rygorem kary, zabijania niewolników; ale i ten humanitarny przepis został spaczony przez niedorzeczną dystynkcję: „ale jeśli przez jeden dzień, albo dwa żyw zostanie, nie będzie podległy karaniu“ (Ex. XXI 21). A więc należy tylko urazić go tak, aby nieszczęśliwy przemęczył się przez dobę i umarł dopiero nazajutrz; wtenczas żadnej kary nie będzie.

Liczniesze jednak i od moralnych przepisów i od prawnych są rytualne. Są one małostkowe do śmieszności; Jehowa nie gardzi nawet receptami kuchennymi (Num. XV 4). Ale żartować z nimi nie wypada: najmniejsze uchybienie grozi przekleństwem — „i zginie dusza ona z ludu swego“ (Lev. XIX 8). Niektóre są tak dziwaczne, że krytycy mogą je wytłumaczyć tylko przeciwieństwem do obyczajów sąsiadujących narodów, w myśl Lev. XVIII 3: „Według obyczaju ziemie egipskiej... i ziemie chanaanejskiej... nie będziecie czynić“, — oczywiście, bez względu na to, czy te obyczaje są dobre, czy złe. Taki jest zakaz gotowania koźlęcia w mleku

matki jego, na którym prawodawcy widocznie bardzo zależało, bo go powtarza aż trzy razy (p. wyż. I 179); albo zakaz zarzynania krowy lub owcy jednego dnia z jej płodem (wyż. I 294); przedewszystkiem jednak zakaz używania krwi, „bo dusza ciała we krwi jest“ (*Lev. XVII 14*). Do tej kategorii należy też widocznie i zupełnie niedorzeczny zakaz (*Lev. XIX 19*): „Bydlęcia twego nie spuszczaaj z bydlęty rodzaju inszego; roli twojej nie osiewaj rozmaitem nasieniem; szaty, która ze dwu rzeczy jest utkana, nie obleczesz“, który dał tyle pokarmu dowcipowi twórców Miszny (p. traktat *Kilajim*). A co powiemy dopiero o *Dt. XXV 11*: „Jeśliby mieli między sobą poswar dwaj mężowie, a chcąc żona jednego wyrwać męża swego z ręki mocniejszego, i ściągnęłaby rękę i uchwyciłaby za męski członek jego: utniesz jej rękę, ani się zmiękczysz nad nią żadnem miłosierdziem“? Uważmy, że to jest jedyny przykład kaleczenia człowieka jako kary sądowej. Krytycy tłumaczą go „demonizmem“; istotnie opętany musiał być prawodawca, wydając takie prawo.

Inne znowu przepisy, wbrew ogólnemu charakterowi prawodawstwa, mają treść wprost zabobonną. Do tych należy próba wierności żon za pomocą „gorzkiej wody“ (*Num. V 11* nast.), wprowadzająca w taki kłopot apologetów, przedewszystkiem zaś dokładny przepis o rudej krowie, z której popiołu czyniono wodę oczyszczenia (*ibid. XIX*). Widocznie zabobonny charakter tego przepisu nie uszedł uwagi oświeconych „pogan“, i literatura rabbinowska zachowała nam ciekawy ślad takiej sprzeczki między pewnym Rzymianinem a słynnym r. Jochananem b.-Zakkai. Przeciwno Rzymianinowi

powołuje się rabbin na „pogański“ obrządek oczyszczania danej rzeczy dymem rzucanych do ognia korzeni; po jego ustąpieniu uczniowie zwracają się do Jochanana: „Tego więc pokonałeś słabą trzcina, ale nam co odpowiesz?“ Jochanan odpowiada: „Na wasze życie, ani trup nie plugawi, ani woda nie oczyszcza; jest to przykazanie Najświętszego, o którego zasadę pytać nie wolno“. A więc agnostycyzm. Tak samo i r. Jozue z Sikhnin w imieniu r. Levi (III w. po Chr.) oświadczył: „czterema ciemnymi przepisami Tory kusi szatan człowieka: prawem lewiratu, zakazu noszenia szaty zetkanej z wełny i lnu, kozła odpuszczenia (*Lev. XVI 21*) i rudej krowy. Dopiero na tamtym świecie dowie się człowiek o przyczynach tych przepisów“. Było to oczywiście najrozsądniejsze wyjście. To jednak nie przeszkodziło rabbinom bardzo dokładnie rozwodzić się o szczegółach tego obrządku — o tem, ile białych włosów ma prawo posiadać taka krowa, nie tracąc nazwy rudej i t. d. Cały traktat Miszny i Talmudu — *Para* (sed. VI 4) — poświęcony jest tej ważnej sprawie.

Jest to zresztą pedanterja niewinna. Inne przepisy pomimo swej niedorzeczności daleko boleśniej dotyczyły żyjących według Tory; inne nawet przekazały swą siłę zлочyinną czasom chrześcijańskim. Ap. Paweł w myśl swego Mistrza uwolnił jego lud od „jardza Tory“; pomimo wszystko jednak było to „słowo Boże“ i jego autorytet trwożył ludzi. A więc: „Jeśli powstanie w pośrodku ciebie prorok... i rzekłby ci: pójdźmy a naśladowmy bogów obcych..., nie usłuchasz słów onego proroka..., a on prorok zabity będzie, bo mówił..., aby cię uwiódł w błąd z drogi, którą tobie przykazał Pan,

Bóg twój — a zniesiesz złe z pośród siebie“. (*Dt.* XIII 1—5). Za czasów inkwizycji takich proroków zwano arcykacerzami i w myśl tego przepisu palono bardzo skrupulatnie: Jana Husa, Sawonarolę, Jordana Bruna i innych. — „Jeśliby cię chciał namówić brat twój, albo syn twój, albo córka, albo żona, która jest na łonie twojem, albo przyjaciel, którego miłujesz jako duszę twoją, potajemnie mówiąc: pójdźmy a służmy bogom cudzym, których nie znasz ty i ojcowie twoi..., nie przyzwalaj mu..., ale natychmiast zabijesz, niechaj naprzód będzie na nim ręka twoja, a potem wszystek lud niech puści rękę: kamieniami utłoczon zabity będzie, bo cię chciał oderwać od Pana“ (*ibid.* 6—10). Tu zaszła zmiana: chrześcijaństwo takich kacerzy nie kamienowało, lecz gromadami paliło na stosach, i płomień tych stosów oświecił ponurym blaskiem późne średniowiecze i nowe czasy aż do XVIII wieku. — „Jeśli usłyszysz w jednym z miast twoich, które Pan Bóg twój da tobie ku mieszkaniu, niektóre mówiące: wyszli synowie Belial z pośrodku ciebie i odwrócili obywatele miasta swego i rzekli: pójdźmy a służmy cudzym bogom, których nie znamy... wnet wybijesz obywatele miasta onego w paszczęce miecza i zgładzisz je i wszystko, co w nim jest, ...żeby było grobem wiekiustym“ (*ibid.* 12—17). Poznała zgrozę tego przykazania w krucjacie przeciw Albigenzom ojczyzna trubadurów, piękna Tuluza, wraz z miasteczkiem Béziers, którego wszyscy obywatele zginęli w „paszczęce miecza“, kacerze razem z prawowiernymi, gdyż „Bóg już swoich rozpozna“. — „Czarownicom żyć nie dopuścisz“ (*Ex.* XXII 18). Oto nowe, nieskończone szeregi stosów, zapalonych dla

umęczenia nieszczęsnych ofiar własnej i cudzej ciemnoty. — „Nie oblecze się niewiasta w męskie odzienie, ani mąż używać będzie szaty niewieściej, bo brzydki jest u Pana, który to czyni“ (*Dt. XXII 5*). Ten przepis razi raczej swą niedorzecznością; a jednak przypłaciła go życiem biedna Darczanka.

40. „I wiatr wielki, i mocny, wywracający góry i kruszący skały, przed Panem: nie w wietrze Pan. A po wietrze wzruszenie: nie we wzruszeniu Pan. A po wzruszeniu ogień: nie w ogniu Pan. A po ogniu szum wiatru cichego... i oto głos do niego mówiący: co tu czynisz, Eljaszu?“ (*III Reg. XIX 11*).

Przechodząc od Tory ściślej do proroków, czuje się odrazu zmianę atmosfery: po pedanterji mnóstwa przepisów rytualistycznych, w których toną Nieliczne zasady zdrowej moralności — niby potężny wiatr z Horebu lub Karmelu, zaiste wywracający góry i kruszący skały. Wyszli oni przecie z owych gromad ekstatycznych „nebjów“, owych derwiszów starego Izraela, co swym zarażającym przykładem opanowali nawet rozsądnego Saula; odziedziczyli po nich jaskrawość widzialnego natchnienia, dziwaczny konkretyzujący symbolizm, grom beładnych słów. Był to przecie jeden z nebjów, ów Sedecjasz, syn Chanaana, co zachęcając Achaba do nieszczęsnej wyprawy przeciw Syryjczykom, „uczynił sobie rogi żelazne i rzekł: To mówi Pan: temi pokonasz Syrję, aż ją wyniszczysz (*III Reg. XXII 11*); ale czy nie w ten sam sposób i Jeremjasz widomie nałożył na siebie jarzmo, aby przedstawić grożącą Jerozolimie niewolę — to jarzmo, które na jego karku skru-

szył inny, radośniej nastrojony prorok? (*Jer.* XXVIII 10) I podobno takie same jest znaczenie zagadkowych słów Jehowy do Ozeasza: „Idź, pojmiej sobie żonę wszetecnicę, a spłódź sobie syny wszeteczne; bo cudzołożąc cudzołożyć będzie ziemia od Pana“ (*Oz.* I 2).

Że w tym nastroju ciągłego napięcia i podniecenia, ciągłego obcowania z siłami nadziemnymi prorokom (oprócz Ezechjela, który był kapłanem) nie bardzo smakowały skrupulatne przepisy Tory, co do ofiar i innych obrządków, rzeczą jest zrozumiałą; to też czytamy np. u tegoż Ozeasza (VI 6): „Bom miłosierdzia żądał a nie ofiary, a znajomości Bożej więcej niż całopalenia“, a u Micheasza nie mniej znane i słynne słowa (VI 8): „Powiedziane ci jest, człowiecze, co jest dobro i czego Pan chce po tobie: zaiste, żebyś czynił sąd a miłował miłosierdzie, a w pokorze chodził przed Bogiem twoim“. Stąd jednak zbyt pospiesznie wnioskowano, że „wyższa religja“ tego „profetyzmu“ (profetyzmu bez Ezechjela!) była wyłącznie religją cnotliwego życia, wolnego od wszelkiego rytualizmu, i że dopiero reforma Ezdrasza przywróciła stan dawny. No tak, powiedziane to wszystko jest; ale powiedziane jest też i nawet daleko wyraźniej: „nie okażesz się przed oczyma memi próżen“ (*Ex.* XXIII 15) — i, co z tego wynika, konieczność całopaleń, ofiar spokoju, za grzech i t. d. Nie: ale to jest niewątpliwe, że dzięki prorokom punkt ciężkości został przeniesiony z rytualnej części religji na moralną. A ponieważ władza, do których rościli pretensje prorocy, współzawodniczyła z władzą królów, więc nie dziw, że ich stanowiskiem było stanowisko bezwzględnej opozycji. Stąd ich socjalna działalność,

ich wstawianie się za prawem upośledzonych, wdów i sierot, ich wrogí stosunek do panującej na wyżynach kultury; stąd też trudności, które czynili królom w sprawach międzynarodowych w okropnie niebezpiecznych czasach rywalizacji między Assyrobabilonją a Egiptem. Przymierze z Egiptem? — Za nic na świecie: przecie jest to „dom niewoli“. — Przymierze z Asyryją? — Też nie. — Samodzielny opór? — Jeszcze mniej. — A więc cóż? — Nic: jak Mojżesz kazał ludowi siedzieć cicho, gdyż Jehowa będzie walczył za niego (wyżej str. 27), tak i Izajasz mówi: „w bezczynności i ufności moc wasza“ (XXX 11), Polityka to bardzo wątpliwa, i poniekąd ma słusność pewien nowy krytyk, mówiąc: „profetyzm zadał Izraelowi klęskę cięższą od tej, którą mu mogli zadać Assyryjczycy i Chaldejczycy“.

Ale same przez się są to postaci imponujące. Mocni świadomością siły, którą im darował Bóg, występują przeciwko królom, przeciwko możnowładcom, przeciwko wrogo usposobionym tłumom. Nie radosna jest wieść, którą przynoszą: jest to wieść o gniewie Boga na jego lud, gniewie zasłużonym zdrożnościami tego ludu; wieść o dniu Jehowy, który ma nastąpić, owym dniu, który będzie ciemnością, nie światłem (*Am. V 20*); o zagładzie wszystkiego, co teraz buja w rozkoszy, niepomne łez tych nędzarzy, wdów i sierot, co za tę rozkosz zapłacili, niepomne też zgrozy, co je już zewsząd otacza; o małej li reszcie, co ma tę zgrozę przeżyć i zostać nasieniem nowego narodu. I nie łagodna jest ich mowa: gniew i kara tryska z ich oburzonego głosu. Ta mowa — to wiatr niszczący z wyżyn Horebu lub Kar-

melu, to wzruszenie ziemi, to ogień pałacy wszystko do-koła. I nie przebrzmiała ona wraz ze zdarzeniami, co ją wyzwały: wciąż żyje zachowana w tych zwojach, co noszą ich święte imiona, i może być wskrzeszona co chwila. Czy masz coś podobnego, Hellado?

Owszem, odpowie, mam. Byli i u nas prorocy — taki Hezjod, taki Solon, żeby nie mówić o innych. Byli i oni natchnieni przez boskie siły; pierwszy wyraźnie opowiada o swem widzeniu na Helikonie, o tem, jak go Muzy uwieńczyły, aby był wieszczem w swoim narodzie. Obaj karcili nieprawość „królów“ i możnowładców, obaj kazali szanować Sprawiedliwość, córę Zeusa, która płacze, kiedy ją wypędzają z narad gminnych, skarży się przed tronem ojca na swych krzywdzicieli i z czasem powraca, w mgliste odziana szaty Erynji, z mieczem karzącym w ręku. Ale nienawiści nie było w ich sercu: upominali, nie złorzeczyli; ich mowa, to był szum wiatru z ciepłych zbocz Helikonu lub Himettu. Nie do bezczynności namawiali oni swych obywateli w udręce wojennej; owszem, kiedy Ateńczycy, zmęczeni ofiarami, gotowi już byli rzec się Salaminy, owej rękojmi swej przyszłej potęgi, zjawił się Solon, wlał nową otuchę w ich duszę, i w nowej ostatecznej wyprawie Salamina została odzyskana. A kiedy straszna nawałnica ze wschodu, dzięki dzielności ich potomków, rozbiła się o skały tej Salaminy, powstał nowy prorok, wychowanek Demetry eleuzyńskiej. I on brał mężny udział w krwawej bitwie o wolność, i on widział swego brata zabitego u swych nóg; a przecie, czy pałał nienawiścią ku zwyciężonemu i upokorzonemu najeźdźcy, czy mu złorzeczył, czy rzucał mu z bezpiecznej kry-

jówki szydercze słowa: „Zstąp, usiądź w prochu, córko babilońska! Weźmij żarna, a miel mąkę, obnaż sromotę swoją i t. d.“, jak to robi prorok waszego ludu (*Is.* XLVII 1), wierząc na zabitego przez innych lwa? — Nie. Dobrze wiedząc, że nawet najświętsza wojna zawiera w sobie krzywdę, zwracał się ze słowami przestrogi do swych współobywateli, upominając ich, aby pamiętali, jak wiele niewinnych żon i dziewic perskich zostało przez nich wdowami i sierotami. Czy masz coś podobnego, ludu Jehowy?

W porównaniu z Torą jednak prorocy zajmowali miejsce drugorzędne w religijnej świadomości Judejczyków; Ezdrasz i Nehemjasz o nich milczą, Filon też prawie nigdy się na nich nie powołuje. Jeszcze niżej stały „Księgi“ w ścisłym znaczeniu słowa. Ich wartość — poetycka i etyczna — jest bardzo różna. Najniżej stoi pod obu względami ta, która jednak w życiu religijnem Judejczyków i Żydów zajmuje miejsce uprzywilejowane, będąc księgą świąteczną uroczystego dnia Purym, — ta, co ześrodkowała w sobie wszystkie ujemne rysy swego narodu, i ani jednego dodatniego, księga *Estery*. — Znacznie lepsza jest króciutka księga *Ruth*. Początek wprost ładny, poetycka idylla na tle ziemianstwa staroizraelskiego; ale koniec jest bardzo brzydki: Noemi, świekra, w roli stręczycielki swej synowej; — młoda Ruth, namaszczona i ochędożona, „odkrywająca przykrycie“ starego, pijanego Booza (wiemy przecie z *Dt.* XXII 30; XXVII 20 i inn. co ten eufemizm znaczy); — wątpliwej wartości pochwała Booza, że ta młoda kobieta wołała jego, bogatego starca, od młodych, „bo wie wszystkim lud, żeś ty jest cnotliwa nie-

wiasta“ (III 11). To też uzyskała ta Ruth łaskę u genealogów, że wraz z dwiema drugimi nierządnicami, Tamarą i Rahab, figuruje w rodowodzie króla Dawida — są to jedyne znane kobiety w tym rodowodzie (Mt. I 5). A szkoda... — Potężne wrażenie czyni proctwo rzekomego Daniela: kolos o nogach glinianych i ucztą Baltazara wszystkim są pamiętne, jako też zachęta do męczeństwa w czasach udręki. Wobec tych zalet przebaczymy autorowi niezgrabność kompozycji, nieuctwo historyczne i fałszerstwo. — Niewielkiej wartości, etycznej i estetycznej, są „treny Jeremiasza“; u nas one mimowoli wywołują porównanie jeszcze bardziej dla nich niekorzystne, ale i w świecie zachodnim odegrały wcale nie zaszczytną rolę, jako pierwowzór nieskończonych „jeremjad“. — Dwoiste wrażenie czyni „Ekklesiastes“; Hellen z ciekawością uzna w nim owoc powierzchownego zaznajomienia się autora z filozofją Epikura, jako też w liście Serena w najpiękniejszym „dialektu“ Seneki, i zaznaczy zgubny wpływ takiej powierzchowności na niewykształcone umysły — *a little learning is a dangerous thing*, jak mówi Pope. Ale pomimo to „marność nad marnościami“ i „nic nowego niema pod słońcem“ pozostaje w pamięci, jakoteż *quousque eadem?* Serena. — W „Przypowieściach“ — których egipski pierwowzór został niedawno odnaleziony — zaciekałby Hellen początek, wraz z „Mądrością Salomona“ owoc greckiego wpływu na duszę judejską; śród samych przestróg znalazłby on szereg dobrych i pięknych, tonących w morzu miernoty, powiedziałby zaś co do ogólnego wrażenia, że znawcy Hezjoda i Teognisa one imponować nie

mogą. — Przed „Pieśnią nad pieśniami“ jednak opuściłby ręce bezradnie. Cieszy się ona dużym powodzeniem w nowych czasach, dzięki dwom swoim zasadniczym właściwościom, erotyce i egzotyce; do judejskiego i chrześcijańskiego kanonu dostała się, jak wiadomo, dzięki symbolicznemu tłumaczeniu „oblubieńca“ już to jak Jehowy wobec „córkę Sjonu“ (w każdym razie wolę to ujęcie przedmiotu, niż powieść o Oholi i Oholibie Ezechjela, w której sprośna wyobraźnia autora daremnie przywdziewa maskę oburzenia moralnego), już to jak Zbawiciela w stosunku do swego kościoła. Ale gorące barwy rozbującej zmysłowości zwycięsko przebijają się przez zasłonę symbolizmu, i w średniowieczu kusząca „pieśń“ odegrała rolę prawdziwego djabła w mni-*sim* kapturze, jak to ładnie opisuje Scheffel w swoim *Ekkehardzie*. Co do Hellena, to jego poczucie miary, mniej tolerancyjne od naszego, byłoby obrażone takimi porównaniami zakochanego gospodarza, jak „włosy twoje jako stada kóz, które zstąpiły z góry Galaad; zęby twoje, jako trzody owiec postrzyżonych, które wyszły z kąpieli, każda mając po dwojgu jagniąt, a nie-*plodnej* nie masz między nimi (IV 1), i pewno powiedziałby, że woli pieśni Safony.

I nakoniec — dwie najcenniejsze księgi, „J o b a“ i „P s a l m ó w“. Pierwsza oczywiście składa się z dwóch części, splecionych między sobą: 1) etycznego dramatu, poświęconego właściwemu problemowi Joba i 2) lirycznego szeregu pieśni, włożonych w usta bohatera, jego przyjaciół i Boga. O tamtej już była mowa; jej kulminacyjny punkt — wstrząsające złorzeczenia samemu sobie nieszczęsnego, bez winy skazanego Joba; przyja-

ciele o tyle biorą udział w tym dramacie, o ile posądzają go, niewinnego, o tajemne grzechy. Hellen oczywiście przypomnieliby sobie obraz sprawiedliwego u Platona, pozbawionego wszystkich dóbr, oprócz pocucia swej sprawiedliwości (*Resp.* II 361 c), i zapewne — przyznając, że autor nie znalazł tego rozwiązania, które się odkryło proroczej myśli jego mistrza — podziwiałby jednak niesamowitą siłę tego dramatyzmu. Liryczne części należy rozpatrywać same w sobie, niezależnie od dramatu Jobowego, aby je ocenić według ich wartości. Jako dialog nie są one wiele warte: przyjaciele mówią to, co mógłby powiedzieć sam Job, i odwrotnie. Niema w tem żadnego zarzutu; Hebrajczycy wogóle nie posiadali sztuki komponowania, jak nie posiadał jej żaden naród, oprócz Hellenów i tych, co się od nich nauczyli. Ale same przez się należą one do pereł poezji hebrajskiej i obfitują w miejsca, przerażające swą pięknnością, czy to zagadkową („a gdy duch szedł przy bytności mojej, wstały włosy ciała mego“ IV 15), czy to rzewną („wiem bowiem, iż odkupiciel mój żywie“ XIX 25), które dlatego teraz nie robią należytego wrażenia, że czytelnik oczekuje postępu w rozwoju dramatu i nie znajduje go. — Właściwie mówiąc, są to takie same psalmy — o wszechmocy Boga, o ułomności człowieka — jak i te, z których się składają księgi pod tym tytułem. Są one może z całej literatury biblijnej najbliższe duszy chrześcijańskiej; to też kościół skorzystał z ich całego szeregu. Nie radziłbym ich czytać przez dłuższy czas jednego po drugim: ich jednostajność sprawiłaby w końcu wrażenie przykre, jak krople wody deszczowej, uderzające w jedno i to samo

miejsce. Ale wzięte pojedynczo w odpowiedni moment, mają one coś dziwnie kojącego, do czego się przyczynia także ich kompozycja: to tak niezwykle dla nas, a urocze falowanie myśli ułożonych w pary. Wszeczmoc Boga, ułomność człowieka... dla pierwszego tematu miał Hellen równoległe utwory w swych hymnach liturgicznych, o których chóry tragedji dają nam niejakię pojęcie. Co zaś do drugiego, to jest to właściwość poezji hebrajskiej. Mam tu przede wszystkim na względzie psalmy pokutne; odnalezione niedawno analogiczne utwory staro-babilońskie uwydatniły tylko etyczną wyższość hebrajskich. Hellen nic podobnego by im przeciwstawić nie mógł; czy może jego harda dusza nie znała odpowiedniego nastroju? Może; ale z czasem poznała go i ona — i psalmy Dawidowe, przyswojone jej poezji, stały się odtąd jej częścią niezbedną.

Jaka szkoda, że nawet te perły uczucia poetyckiego, te skargi uciemiężonego serca, tak często są spaczzone dzikiemi, wprost nieludzkimi złorzeczeniami! Czytając bowiem, jak jeden z najpiękniejszych psalmów — „Nad rzekami babilońskiej ziemi, tameśmy siedzieli i płakali, gdyśmy wspominali na Sjon“ (CXXXVII) — niespodzianie kończy się modlitwą bezecną: „Córko babilońska, błogosławiony, który pochwyci i roztrąci dzieci twe o opokę!“ — wzdryga się serce nasze: nie, takiej pobożności stanowczo nie chcemy. To też słusznie powiada prof. ks. I. Archutowski w zakończeniu swego — bardzo pobłażliwego zresztą — studjum o tym przedmiocie, iż „chrześcijanin, odmawiający dzisiaj psalmy, winien przywozić sobie na pamięć niedosko-

nałość religii starotestamentowej i dziękować Bogu, że raczył w swej Ewangelji ogłosić ludziom pojęcia i prawo doskonalsze“.

Równie i dusza helleńska, zaznajamiając się z Torą, musiała powiedzieć sobie, że ma przed sobą co najwyżej jeden ze szczeblów do doskonałości, nie zaś — wbrew zachwytom panegirystów — doskonałość samą. Wzięła więc dla swego użytku najlepszą — niestety nie największą — część nowej księgi; resztę odrzuciła — i poszła szukać dalej.

VIII.

JEHOWA I NARODY.

41. Na pytanie, jakie jest wielkie przykazanie w Zakonie, Pan Jezus odpowiedział: „Będiesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego... toć jest największe i pierwsze przykazanie. A wtóre podobne jest temu: będziesz miłował bliźniego twego, jako samego siebie“ (*Mt. XXII 36*). Na tem miejscu Ewangelji przedewszystkiem oparta jest nasza ocena chrześcijaństwa jako religii miłości.

A jednak w obu przykazaniach Pan Jezus literalnie cytuje Torę, a więc zakon Mojżeszowy. I apologeci tego ostatniego pozornie mają słuszość, utrzymując, że w zasadzie chrześcijaństwo nic nowego ludzkości nie dało, nic takiego, czego by już nie było w zakonie Mojżeszowym. Ale właśnie tylko pozornie.

Oba bowiem przykazania są wzięte z różnych części

Tory — pierwsze z Powtórzenia, drugie z księgi Lewickiej; i właśnie to połączenie było arcydziełem twórczej interpretacji, dzięki czemu i jedno i drugie otrzymało nowe znaczenie, właśnie to, które różni chrześcijaństwo od judaizmu.

W pierwszym — miłość Boga, wskutek jej połączenia z miłością człowieka, otrzymała znaczenie owego serdecznego kochania, które odczuwamy dla drogich nam ludzi, tylko w jeszcze większym, spotęgowanym stopniu, i została wyzwolona z pod nawałnicy strachu, która ją, jak widzieliśmy, zastąpiła w trwożliwych umysłach Izraela. W Zakonie bowiem (*Dt. VI 5*) owa miłość była połączona nie z tem kochaniem, lecz z jednej strony — ze skrupulatnem pisanem na ręce i na podwojach, a z drugiej — z przykazaniem nienawiści dla narodów Chanaanu.

Ale nas tu szczególnie obchodzi przykazanie drugie. W Zakonie bowiem brzmi ono w sposób następujący (według hebrajskiego tekstu): „Nie będziesz szukał pokuty, ani pamiętał krzywdy synów narodu twego, lecz będziesz miłował bliźniego twego jako samego siebie“ (*Lev. XIX 18*). A więc według Jehowy bliźnim jest tylko „syn narodu twego“: Chrystus zaś wyrwał przykazanie miłości ku bliźniemu z tego ograniczającego sąsiedztwa i, łącząc je z przykazaniem miłości Boga, dał mu to znaczenie, w którem je rozumiemy my, chrześcijanie. Bogu bowiem przeciwstawia się tylko człowiek, jako taki: Bóg nad nami i ludzkość dokoła nas, — oto wskazane przedmioty naszej miłości, nie jednakowej w swym stopniu, lecz jednakowo obowiązującej: skoro zaś tak, to słusznie nazywamy chrześcijaństwo religią

miłości, i słusznie odmawiamy imienia chrześcijanina temu, który tego podwójnego przykazania „miłości chrześcijańskiej“ nie spełnia. I niech nam tu nie wtrącają, że takich jest dużo, i że z drugiej strony i żydostwo wydało w nowszych czasach niemało ludzi szlachetnych, wyznających w teorji i w praktyce przykazania miłości właśnie w tem znaczeniu, jakie miał na względzie Chrystus — ich prototypem jest Natan Mądry Lessinga. Nie o nich nam tu chodzi, lecz o religję judaizmu i po części o religję Izraela, o ile ona była źródłem judaizmu.

A więc dla Izraelity i dla Judejczyka obcy w żaden sposób nie będzie „bliźnim“: po części pochodzenie od Abrahama, t. j. pokrewieństwo rasowe, w każdym zaś razie wyznanie Jehowy — oto ten mur spiżowy, co dzieli bliźnich od tych, co nimi nie są. Nie znaczy to jednak, że tylko pierwsi mają być przedmiotem miłości, drudzy tylko przedmiotem nienawiści Izraelity i Judejczyka; musimy tu skonstatować rozwój w kulturze umysłowej ludu Jehowy, ale niestety, znowu tylko rozwój ku gorszemu. I tylko poznanie tego rozwoju da nam środki do pogodzenia tych rażących przeciwieństw, których pełne są księgi Zakonu.

Należy bowiem żywo pamiętać, że lud Jehowy w swych trzecztyśiącletnich dziejach doświadczył trzech okresów zasklepienia się wobec obcych narodów.

Pierwszy okres tego zasklepienia zaczyna się od reformy proroczej, a więc od czasów Ezekjasa (VIII w.) do niewoli babilońskiej (VI w.); skutki tego zasklepienia się zostały ustalone dzięki reakcyjnej reformie Ezdrasza

(V w.), ich wykładnikiem jest Tora z prorokami mniej więcej w swym teraźniejszym stanie.

Drugi okres zasklepienia zaczyna się od reformy faryzeuszowskiej, spowodowanej przez hellenofilstwo saduceuszów; jego szczytem jest powstanie machabejskie. Wykładnikiem skutków tego drugiego okresu jest literatura apokaliptyczna począwszy od Daniela oraz pierwotne warstwy Miszny.

Trzeci okres zasklepienia zaczyna się od zburzenia świątyni przez Tytusa; jego wykładnikiem jest Talmud.

Te dwa ostatnie okresy nosiły wyraźnie antyhelleński charakter; ale i pierwszy, o szereg stuleci wyprzedzający pierwsze zetknięcie się judaizmu z hellenizmem, o tyle był antyhelleński, o ile antyhumanitarny. Jak widać z tego schematu, Talmud — wraz z aneksami — był ostatniem słowem antyhelleńskiego nastroju żydowstwa; nie był on jednak ostatniem słowem żydowstwa wogóle. Urok hellenizmu jest bowiem niezwykliczony; zaczął on i po Talmudzie oddziaływać na Żydów, i gdyby mojem zadaniem było wyłuszczenie dalszego rozwoju ich kultury — pokazałbym, że ten rozwój stanowiła wciąż wzmacniająca się hellenizacja żydowstwa w jego najbardziej wybitnych przedstawicielach.

Zaczyna się ona wówczas, kiedy Żydzi wyświadczyli ludzkości ogromną usługę, jako łącznik między Arabami i chrześcijanami, i wpuścili do europejskiej kultury nowy prąd hellenizmu, tłumacząc dzieła helleńskiej literatury i nauki, które się zachowały w skarbnicy Arabów; oczywiście to obcowanie z hellenizmem nie mogło nie wyrzucić pewnego wpływu na ich umysłowość. Było to w ostatnich stuleciach średniowiecza;

wkrótce potem zaczęło się Odrodzenie, nowa hellenizacja europejskiej ludzkości z Żydami włącznie. Były to właśnie czasy, kiedy córka Szajloka porzuciła po-nury dom swego ojca i uciekła z owym Lorenzo, który zapewne nie był Wawrzyńcem Wspaniałym Medyceuszem, ale może nie zupełnie przypadkowo otrzymał od poety imię tej najbarwniejszej postaci Odrodzenia. „Kupiec wenecki“ nie jest dramatem symbolicznym, ale jak każde genialne dzieło zawiera w sobie ideę, a więc i symbol.

Powtarzam, nie będę tu mówił o tej hellenizacji, ale proszę o niej pamiętać. Grzechy Talmudu są nie do przebaczenia; widać to chyba już z prób, które przytoczyłem w ciągu tej rozprawy, a przecie była to kropla z morza. Ale nie należy o te grzechy oskarżać tych, co będąc potomkami jego twórców, dziś stoją na daleko wznioślejszym stanowisku; to byłoby nie do przebaczenia również.

42. Postarajmy się więc przedstawić sobie dyktowany przez religję stosunek Izraela do obcokrajowców przed owym pierwszym zasklepieniem się, t. j. przed reformą proroczą. Jedną próbę już mieliśmy wyżej (I 245); jest nią modlitwa króla Salomona, aby Jehowa wysłuchał także i cudzoziemca, jeżeli ten będzie modlił się na tem miejscu, — t. j. w tej samej świątyni, wstęp do której został mu potem pod rygorem śmierci zakazany. Ogólny nastrój Izraela owych czasów zawarty jest w następującej przestrodze — jednej z najpiękniejszych w całym Starym Testamencie: „Będzie li przychodzień mieszkał w ziemi waszej, a będzie

przebywał między wami, nie urągajcie mu, ale niech będzie między wami jako syn ziemie waszej; i będziecie go miłować jako sami siebie, boście i wy byli przychodniami w ziemi egipskiej" (*Lev. XIX 33*).

Nie daremnie jednak owa modlitwa przypisuje się właśnie królowi. Królowie bowiem byli naturalnymi opiekunami cudzoziemców w Izraelu, tak samo jak i u innych narodów. Należało przytem odróżnić takiego obcokrajowca, który zamieszkiwał wśród Izraela (t. zw. *ger*), od takiego, co tylko przyjeżdżał (t. zw. *nochri*); ostatniego czczono, ponieważ szerzył sławę Izraela wśród narodów, pierwszego tylko tolerowano. Ale życie jego było za królewskich czasów zupełnie znośne. Coprawda, musiał on mieszkać wśród swoich współwyznawców w oddzielnych ghetty; ale tam mógł żyć według swoich obyczajów, a więc i stawiać ołtarze swoim bogom. To znaczy, że nie wymagano od niego, aby się formalnie przyłączył do gminy Jehowy, t. j. dał się obrzezać. Małżeństwa między Izraelitami i „gerami“ też były dozwolone. Świadczy to wszystko o dość wolnych, przyjaznych stosunkach między jednymi i drugimi; że były one i dla Izraelitów korzystne o tem — prawda, że w trochę dziwny sposób — świadczą niektóre przepisy Tory. Tak *Dt. XIV 20*: „A cokolwiek zdechliną jest, nie jedźcie z niego: przychodniowi, który jest między bramami twemi, daj, żeby zjadł, albo mu sprzedaj: boś ty jest lud święty Pana Boga twego“, albo *Dt. XXIII 19*: „Nie pożyczaj bratu twemu na lichwę pieniędzy, ani zboża, ani żadnej innej rzeczy, ale obcemu; lecz bratu twemu tego, czego mu trzeba, bez lichwy pożyczysz“.

Działalność proroków nosiła charakter wyraźnie

opozycyjny przeciw władzy królewskiej z jednej strony i przeciw „bałwochwalstwu“ z drugiej; z obu więc przyczyn musiała ona być nieprzychylna dla gerów. To też po powrocie z niewoli babilońskiej, szczególnie zaś po reformie Ezdrasza, zaczyna się nowy okres w stosunku do nich wyznawców Jehowy. Gerom już nie wolno żyć według swoich praw i wyznawać swoją religję; powinni przyjmować prawa i religję Judejczyków z obrzezaniem włącznie. Coraz wyraźniej uznaje się zasada, że dla stopy nieobrzezanego niema miejsca na świętej ziemi Jehowy. Coprawda jest to tylko zasada; w praktyce ustępstwa były nieuniknione, po części dla „nochri“, o ile ich chciano mieć u siebie, a za czasów zależności i dla przedstawicieli władzy i ich orszaku. Ale cierpiano te wyjątki bardzo niechętnie.

Do jakiego stopnia doszła intolerancja względem nieobrzezanych za czasów judaizmu, o tem wyraźnie świadczy jeden wypadek, o którym mówi Józef w swojej autobiografii (§ 112 n. i 149 n.). Kiedy już się zaczęło powstanie przeciw Rzymowi, i Józef nim kierował w Galilei, przyszli do niego jako pomocnicy dwaj książęta z Dziesięciogrodzia z jazdą, orężem i pieniędzmi — a więc pod każdym względem pożądanymi sprzymierzeńcy. Otóż do nich przyczepili się Judejczycy: „jeżeli chcecie zostać u nas, musicie dać się obrzezać“. Józef — tak mówi on sam — zaczął im perswadować, że „Należy pozwolić wszystkim służyć Bogu według własnej woli, nie zaś z przymusu“, i że „Byłoby źle, gdyby ci goście mieli żałować, że udali się do nas“; i przez pewien czas rzeczywiście zostawiono książąt w pokoju. Ale wrogie Józefowi stronnictwo skorzystało z tej jego po-

błażliwości i zaczęło podjudzać motłoch przeciwko niemu; i wkrótce znowu zebrał się tłum przy domu książąt, grożąc zabiciem ich, jeżeli nie dadzą się obrzezać. Nastrój tłumy był taki stanowczy, że Józef się zląkł: zapłacił im za ich konie i na łódce przewiózł na tamten brzeg jeziora, t. j. właśnie do tego Dziesięciogrodzia, z którego do niego przyszli. Wyświadczył im przez to bardzo kiepską przysługę; „ale“, mówi „wolałem, żeby ich zabito w ziemi Rzymian, byle nie w mojej“.

Smutny koniec tego powstania w r. 70 położył kres praktycznej nietolerancji Judejczyków względem ger'ów: teraz nie oni już byli gospodarzami w swojej ziemi, nie od nich zależało przepisywanie cudzoziemcom, na jakich warunkach mogą u nich zamieszkiwać. A kiedy i nowe, rozpaczliwe ich powstanie za Hadrijana zostało stłumione, praktyczne jego skutki były jeszcze gorsze: teraz już Judejczykom zabroniono mieszkać w ich byłej stolicy, która straciła nawet imię Jerozolimy i urzędowo była nazwana Aelia Capitolina, i to obrzezanie, do którego chcieli zmuszać wszystkich żyjących między nimi, zostało zakazane nawet im samym.

Ale im groźniejsza była dla nich rzeczywistość, tem chętniej szukali ani pociechy w rajskiej krainie ułudy, w marzeniach o Nowej Jerozolimie i o swoim w niej życiu. Jaki więc będzie tam los ger'ów? Na to były u rabbinów dwa poglądy, i oba w nader smutny sposób świadczą o niszczyielskim wpływie owego trzeciego zasklepienia.

Według jednego z tych dwóch poglądów wogóle nie powinno być ani jednego cudzoziemca w nowym Izraelu: potomkowie Abrahama, powróciwszy do ziemi

obiecanej, będą tam obcować wyłącznie między sobą. Gerowie są niepotrzebni, ba, nawet szkodliwi: oni już przedtem zatrzymywali przyjsie Mesjasza.

Przedstawiciele drugiego poglądu byli praktyczniejsi. Co będą robili nowi Izraelici w Nowej Jerozolimie? Oczywiście, będą służyli Bogu — to przecie jest ich przeznaczenie; ta zaś służba wypełnia cały ich czas (*Jos. I 8*) — nie jest to żadną przesadą, jeżeli pamiętać np., że pobożność każe każdemu Izraelicie trzy razy dziennie modlić się w świątyni. Ale skoro tak, to kto będzie za nich i dla nich zajmować się gospodarstwem? Otóż to właśnie będzie obowiązkiem ger'ów i wogóle cudzoziemców (*w. I 238*).

Jest to w zupełnej zgodzie ze starymi prorocztwami. Czytamy bowiem w księdze Izajasza: „Nawiedzi Pan Tyr i przywiedzie go do myta jego. I będą kupiectwa jego i myta jego poświęcone Panu. Bo tym, którzy mieszkają przed Panem, będzie kupiectwo jego, aby jedli do sytości i przyodziewali się do starości“ — bez własnej pracy oczywiście (*XXIII 17*). Mówi się to o Tyrze, ale według logiki r. Izmaela może być odniesione do wszystkich wogóle cudzoziemców. Zresztą w innych miejscach już nie ma żadnego ograniczenia: „To mówi Pan: praca egipska i kupiectwo etjopskie i Sabaim, mężowie wysocy do ciebie przejdą i twoi będą: za tobą chodzić będą, okowani w okowy pójdą i tobie się kłaniać i modlić będą: tylko w tobie jest Bóg, a nie masz oprócz ciebie Boga“ (*XLV 14*). Albo znowu: „I będą otworzone bramy twoje ustawicznie; we dnie i w nocy nie będą zamknięte, aby noszono do ciebie moc narodów, i króle ich aby przywiedziono.

Bo naród i królestwo, któreby tobie nie służyło, zginie. I przyjdą do ciebie kłaniając się synowie tych, którzy cię trapiłi. I będziesz ssać mleko narodów, a piersiami królewskimi karmion będziesz“ (LX 11). Albo też: „I stać będą cudzy, a paść bydło wasze, a synowie obcych będą oraczmi i winiarzmi waszymi“ (LXI 5). I będzie to trwało aż do „dnia Jehowy“, do dnia sądu ostatecznego; potem zaś ci cudzoziemcy, co dotąd pracowali dla Żydów, już nie będą potrzebni i otrzymają swoją zapłatę. Co do tej zapłaty, to zupełnej zgody wprowadzie między rabbinami nie było, ale to fraszka: według jednych bowiem będą oni zniszczeni, według drugich rzuceni na wieczną męczarnię do ognia Gehenny.

Taki był po potrójnem zasklepieniu ostateczny wynik tego rozwoju. Oczywiście słusznie mówi o nim Bertholet, któremu zawdzięczamy dokładną i sumienną rozprawę o stosunku Izraelitów i Judejczyków do cudzoziemców: „po wiele obiecujących początkowych dążeniach do uniwersalizmu — nędzny koniec“ (str. 349).

43. Dotychczas mieliśmy do czynienia ze stosunkiem Judejczyków do cudzoziemców w ich własnym kraju; ważniejsza jednak — wobec rozmiarów judejskiego rozproszenia — jest kwestja ich stosunku do tych, co byli dla nich nie gośćmi, lecz gospodarzami.

Przykładami były tutaj dla Judejczyków w interesujących nas czasach dwie poprzednie niewole, egipska i babilońska; i oczywiście tylko z tego punktu widzenia mają one znaczenie także i dla nas. Otóż co do pierwszej, to wielkie kłopoty sprawia apologetom pewien

epizod w przededniu wyjścia Izraela z ziemi egipskiej. Mówi bowiem Jehowa do Mojżesza: „Dam łaskę ludowi temu (t. j. Izraelowi) u Egipcjanów; i gdy wychodzić będziecie, nie wynidziecie próżni, ale prosić będzie niewiasta (izraelicka) u sąsiady swej i gospodyni swej (Egipcjanki) naczynia srebrnego i złotego i szat; i włożycie je na syny i na córki wasze i złupicie Egipt“ (*Ex.* III 21, por. XI 2; *Gen.* XV 14). Tak się też stało: korzystając z dobrodusznej ufności Egipcjanek, Izraelitki pożyczyły u nich „naczynia srebrnego i złotego i szat bardzo wiele“ — bo też Jehowa „dał łaskę ludowi przed Egipcjany, że im pożyczali“ — i uciekły (*Ex.* XII 35). Udział Jehowy w tej niepięknej sprawie jest podwójny: naprzód daje Mojżeszowi nieuczciwą radę, a nadto pomaga ją skutecznić, dając swemu ludowi „łaskę u Egipcjan“; ale już nieraz widzieliśmy, że Pismo chętnie przypisuje Bogu to, co byłoby zanadto haniebnie dla człowieka. To też apologetci byli w wielkim kłopotcie, chcąc usprawiedliwić ten boski podstęp. Już za czasów judaizmu został wynaleziony następujący argument, mający nawet dziś swoich zwolenników: przecie Izrael przez cztery stulecia pełnił niewolniczą służbę u Egipcjan — cóż dziwnego, że upomina się teraz o swoją zapłatę? — Niechaj będzie, odpowiem; chętnie oddaję mu na złupienie cały skarb faraona. Ale tu chodzi nie o niego: Izraelitki zwracają się każda do swej „sąsiady i gospodyni“, a więc do ludzi, którzy dzięki ohydному paskarstwu ich przodka Józefa byli takimi samymi niewolnikami jak i one (wyżej str. 19); zwracają się, nadużywając ich dobroci i zaufania, z prośbą o pożyczenie sprzętów i ozdób, rzekomo dla służby

swemu Bogu — i w taki sposób odbierają im ostatnie klejnoty, które im pozostawił ów Józef. Czy byłoby to możliwe w stosunku do rodaków? Oczywiście Izraelowi zaleca się podwójną moralność, jedną w obcowaniu ze swoimi, włącznie z przykazaniem „nie kradnij“, drugą w stosunku do tego ludu, u którego mieszka. I tej deprawującej podwójnej moralności Izrael w swej całości nie przewyciężył już nigdy.

Natomiast z epoki drugiej niewoli, niewoli babilońskiej, możemy przytoczyć świadectwo, które nas wprost zastanawia swą szlachetnością; zawdzięczamy je bohaterowi „tragedji prorocstwa“, najsympatyczniejszemu z pomiędzy proroków, Jeremjaszowi: „Szukajcie pokoju miasta, do którego was przeprowadził, a módlcie się za nie do Pana, bo w jego pokoju będzie wam pokój“ (XXIX 7). Skoro to się przykazuje względem Babilonu, który przecie przemocą wprowadził Judejczyków do siebie, to o ile bardziej — r. Izmael się zgodzi z tem — powinno to słowo być zastosowane do innych siedzib rozproszenia, obranych przez nich według ich własnej woli. Przewidujemy w dalszem rozwinięciu tej zasady przyjazne stosunki judejskich gmin rozproszenia do ich gospodarzy; niestety, tak się nie stało. Już u Jeremjasza owa rada była białym krukiem; daleko bardziej lubi on się rozkoszować w marzeniach o nienawiści przeciwko cudzoziemcom, przeciw Egipcjowi (XLIII 12), przeciw Moabowi: „przeklęty, który miecz swój hamuje ode krwi“ (XLVIII 10) i t. d. I to zostało nutą dominującą.

Wogóle skutkiem tego zasklepienia było: w Palestynie, jak widzieliśmy, dążenie do zupełnej assymi-

lacji ger'ów, w myśl (Deutero)-Izajasza LII 1: „Nie przyda więcej, aby przeszedł przez cię (Jerozolimę) nieobrzezaniec i nieczysty“; w rozproszeniu zaś coraz większe odosobnienie od „pogańskiego“ otoczenia. Tu przedewszystkiem należy wymienić osławione *ghetti*. Niedorzeczne jest bowiem zdanie, bardzo rozpowszechnione u apologetów, które przypisuje urządzenie tych zwierzyńców chrześcijanom; powstały one za czasów przedchrześcijańskich według woli samych Judejczyków, którzy, odosobniając się od pogan, chcieli żyć między sobą, i z powodu erubów, o których mówiłem wyżej (I, 171), i z wielu innych.

Wogóle hasłem Judejczyków w rozproszeniu było — *suis legibus vivere*, im dalej, tem bardziej. A to znowu z konieczności musiało przyprowadzić do sprzeczności w teorii i do konfliktów w praktyce.

Tu jednak, mówiąc o poganach, musimy odróżniać Hellenów od Rzymian. Wymaganie względem jednych i drugich było jednakowe, ale odpowiedź niekoniecznie była ta sama.

Weźmy naprzód miasta helleńskie — one przecie pierwsze zetknęły się z Judejczykami. A więc Gaza, Tyr, Damaszek, Antjochja, Aleksandria. Śród nich tworzą się gminy judejskie, ale i ich obywatele mieszkają w Jerozolimie. Gminy judejskie stawiają swoje wymagania: „chcemy żyć według naszych praw“. — „Dobrze“, odpowiadają Hellenowie, „ale niech i nasi obywatele u was żyją według swych praw własnych“. — „Nie, na to pozwolić nie możemy; jeżeli chcą żyć śród nas, muszą się rzec swoich bałwanów, poddać się obrzezaniu i wogóle przyjąć zakon Mojżesza“. — „Cóż to

za bezczelność?“ odpowiedzą tamci; „wymagacie od nas tego, czego nam nie dajecie?“. Na to Judejczyk, jeżeli był szczery, mógł odpowiedzieć tylko jedno: „No tak, boć my jedni mamy prawdziwą wiarę“; ale jest rzeczą zrozumiałą, że ta odpowiedź nie bardzo trafiała do przekonania Hellenowi.

Ale nawet niezależnie od zachowania się palestyńskich Judejczyków wobec cudzoziemców, owo wymaganie musiało wywołać oburzenie ze strony Hellenów. „Żyć według swoich praw“ — co to znaczy? No, między innemi — święcić szabbat. A ponieważ święcenie szabbatu nie daje się połączyć ze służbą wojskową — zwolnienie od tej służby. To jest, innemi słowy: „wy, nasi gospodarze, broniąc swych siedzib, będziecie bronili i nas; ale my w obronie naszego wspólnego gniazda żadnego udziału brać nie będziemy“.

Jest to oczywiście nowe, wyraźne pogwałcenie zasady sprawiedliwości. W praktyce nie zawsze Judejczykom udawało się uzyskać ten niesłychany przywilej: widzimy ich kilkakrotnie w wojskach państw helleńskich i później w wojsku państwa rzymskiego, i nasze źródła niestety nie dają nam odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób tę służbę udało się im pogodzić z przykazaniami o szabbacie. To jednak jest niewątpliwe, że ta zgoda w żaden rozsądny sposób nie mogła być osiągnięta. To też zwolnienie od służby wojskowej, jako skutek zasady „żyć według swoich praw“, pozostawało celem polityki judejskiego rozproszenia — jak wiadomo, nawet w nowszych czasach, nawet w XIX wieku. Często im się to udawało; ale możemy być pewni, że taki przywilej, zawdzięczany jedynie uporowi gmin i zrzeczności

ich kierowników, wbrew najbardziej elementarnej sprawiedliwości, jeszcze bardziej oburzał przeciwko nim ich otoczenie pogańskie.

Należy raz jeszcze podkreślić, że owo uchylanie się od służby wojskowej było skutkiem niemożliwości uzgodnienia jej z obowiązkowymi przepisami szabbatowymi — nie zaś organicznego tchórzostwa ludu judejskiego; nie dziw jednak, że źle względem niego usposobieni Hellenowie nie bardzo odróżniali jedną pobudkę od drugiej. Można jeszcze dodać, że sama Tora w swych przepisach o służbie wojskowej w sposób bardzo tkliwy troszczy się o tchórzów; powiedziane jest bowiem (*Dt. XX 8*): „Który jest człowiek bojaźliwy i serca lękliwego, niech idzie i wróci się do domu swego, by nie kaził serca braciej swej, jako on sam strachem jest przerażony“. Wątpię, żeby jakiegokolwiek inne prawodawstwo ustanawiało taki przywilej tchórzostwa; wątpię też, żeby on się dawał utrzymać kiedykolwiek w praktyce. Raczej możemy przypuścić, że mamy i tu, — co nie raz było zauważone w Powtórzeniu, — przepis zupełnie niepraktyczny, papierowy. Ale bądź co bądź, zarzut tchórzostwa należy do tych, które już za pogańskich czasów czyniono Judejczykom; spotykano go u Apolonjusza Molona, jak o tem świadczy Józef (*c. Ap. II 248*), i u Eljusza Arystyda (*XLVI*).

A jednak właśnie ten nieprzyjazny stosunek helłeńskiego społeczeństwa do Judejczyków i odwrotnie dopomógł im, kiedy Rzymianie zaczęli się wtrącać do spraw wschodu. Rzymianie bowiem występowali jako wrogowie Seleucydów, którzy już od czasów Antjocha III Wielkiego widzieli w nich główne niebezpieczeństwo

dla swego mocarstwa; nie dziw więc, że Judejczycy ze swoją opozycją przeciw tym samym Seleucydom znajdowali w nich sprzymierzeńców bardzo życzliwych i czynnych. Już za czasów machabejskich zostało zawarte pierwsze przymierze, albo przynajmniej porozumienie się między powstańcami judejskimi i Rzymianami; nie ulega wątpliwości, że tylko dzięki przychylności Rzymu mogło powstać samodzielne królestwo Hasmonejów. Coprawda ich nadużycia nie mogły być tolerowane; niszczycielska polityka Aleksandra Janneusza w stosunku do otaczających helleńskich miast — *latrocinia*, jak ją nazywano — doprowadziła do reakcji, której inicjatorem został Pompejusz i jego legat Gabinjusz. I znowu się Judejczykom powiodło: wybuchła wojna domowa, i wróg Pompejusza Cezar został wcale naturalnie czynnym ich opiekunem. To też był on ich bożyszczem; nikt tak rzewnie nie opłakał jego zgonu, jak judejska gmina w Rzymie. Ta sama gra powtórzyła się raz jeszcze z takim samym skutkiem w wojnie domowej między Antonim a Oktawianem, późniejszym Augustem: znowu zwyciężył ten, co był wrogiem wroga Judejczyków.

Dzięki temu powodzeniu Judejczycy mogli używać od Rzymian szereg przywilejów nie tylko w Palestynie, ale także i w rozproszeniu. Główną zasadą było tu wymienione już prawo: *suīs legibus vivere*; ale to prawo, zachowywane przez Rzymian według możliwości w stosunku do wszystkich narodów, u Judejczyków, wskutek osobliwego charakteru ich *leges*, przybierało charakter wprost wyjątkowy i w swej wyjątkowości niesłychany. — „Chcemy służyć naszemu Bogu“. — Oczywiście Rzym nic przeciwko temu nie miał: tolerancja była

główną zasadą jego polityki religijnej. — „Ale ta służba naszemu Bogu jest niezgodna ze służbą innym bogom, których my uważamy za bałwany i w najlepszym razie za «nice»“. — A więc zwalnia się Judejczyków od oddania im jakiejkolwiek bądź czci, i nawet kiedy kult genjusza cesarza staje się ogólnie państwowym na zachodzie, a kult samego cesarza na wschodzie, Judejczyków to nie dotyczy: mają oni swą własną przysięgę. — „Ale nasz Bóg zabrania nam wszelkich podobieństw“. — A więc kohorty Witeljusza w wyprawie przeciwko Arabom, wbrew wygodom strategii, omijają Judeę, aby jej nie zeszpecić widokiem cesarskich popiersi na swych sztandarach (w. I 121). — „Ale nasz Bóg wymaga od nas obrzeczenia“. — To według naszych praw nazywa się kalczeniem i jest surowo zakazane; ale skoro to jest częścią waszego kultu, niech tak będzie. — „Ale ośrodkiem tego kultu jest na obczyźnie synagoga“. — A więc pomimo zakazu wszystkich wogóle kolegów czyni się dla synagogi wyjątek (w. I 277). — „Ale nasz Bóg wymaga od nas zupełnej bezczynności w dniu szabbatowe“. — A więc rozkazuje się, żeby sprawy sądowe, w których Judejczycy biorą udział jako strony albo świadkowie, nie odbywały się w dniu szabbatu; nie dość na tem, pozwala się tym Judejczykom, którzy są upoważnieni do odbierania burs państwowych, aby w razie rozdawania tychże burs w dniu szabbatowe mogli przychodzić po swoje dnia następnego. — „Ale święcenie szabbatów jest niezgodne ze służbą wojskową, więc chcemy być od niej zwolnieni“. — No, to już chyba zanadto; ale, jak widzieliśmy, czasami udawało się uzyskać nawet i ten przywilej ostateczny.

Skąd ta niesłychana pobłażliwość władców świata względem żywiołu, wcale nie cieszącego się ich sympatią? Rozumiemy łaski rzymskich magnatów i cesarzy dla Hellenów — uznawali, że od nich pochodzi wszechświatowa i ich własna kultura, rozkoszowali się w ich dziejach, w ich literaturze, sztuce, ustroju życia. O Judejczykach nie słyszymy ani jednego pochlebnego słowa, owszem, uważano ich za najnieużyteczniejszy naród na świecie, *despectissima gens*, jak mówi Tacyt (*Hist.* V 8); a jednak pozwolono im zająć zupełnie wyjątkowe stanowisko w państwie. Jak to wytłumaczyć? — Poczęści, jak widzieliśmy, tem, że na ich szczęście Rzym prawie zawsze występował jako wróg ich bezpośrednich wrogów; ale obok tego powinniśmy zaznaczyć istnienie innych przyczyn, mniej widomych, ale zato stałych: zaciętrzewionego uporu pospółstwa judejskiego i zręczności jego wodzów z jednej strony, lekceważenia — z drugiej. Tak jest, lekceważenia. Przecie „Jakób jest taki maluczki“, jak mówi prorok (*Am.* VII 5). Nie dziwimy się, jeżeli Hellenowie w Damaszku lub Gazy byli oburzeni, że Judejczycy, żądając własnych praw dla swoich gmin w tych miastach, jednocześnie odmawiali takich samych praw helleńskim kołom w Jerozolimie; ale czem była Jerozolima w porównaniu z ogromem państwa rzymskiego? Mógł więc Rzym, jako dobroduszny olbrzym, spokojnie znosić tę nierówność, w zasadzie oburzającą, w praktyce nieszkodliwą; mógł nawet, jak widzieliśmy, wyznaczyć karę śmierci dla własnych obywateli, którzyby przekroczyli zakazane progi świątyni jerozolimskiej.

A więc opór, zręczność, lekceważenie — i więcej nic? Może i jeszcze coś. W Talmudzie czytamy ładną

historyjkę, anachronistycznie przeniesioną do chwili wzięcia Babilonu przez Medów, czyli Persów. Wielka trwoga ogarnęła gminę judejską: opowiadano bowiem straszne rzeczy o intolerancji magów, t. j. kapłanów medyjskich, w stosunku do obcowyznawców. Stary rabbin Jochanan siedzi, spokojnie głaszcząc swoją siwą brodę, i czeka, aż ucichną lamentsy, a potem pyta: „a czy magowie przyjmują — łapówki?” — „A i owszem”, odpowiadają mu, „bardzo chętnie”. — „No, skoro tak, to niema powodów do rozpacz” (*Jeb.* 63 b).

Bądź co bądź — przywileje zostały osiągnięte. To właśnie było przyczyną gniewu Rzymian starej szkoły: „zwyciężeni zwycięzcom narzucili swoje prawa”, wołał Seneka (*victi victoribus leges dederunt*). Ale to wcale nie spowodowało polepszenia stosunków ludu judejskiego do Rzymu: odczuwano wdzięczność dla pewnych jednostek, jak dla Cezara, np., nie zaś dla władzy rzymskiej wogóle. Zbyt wielka była nienawiść, zaszczipiona przez Torę i proroków w umysłowości judejskiej w stosunku do narodów, i również zarozumiałość, z którą ów lud, jako lud wybrany, stawiał siebie wyżej od wszystkich innych.

Oczywiście apologety do dziś dnia usprawiedliwiają to usposobienie Judejczyków względem Rzymu i starają się przedstawić lud Jehowy jako gnębiony przez władze pogańskie; powołują się na poszczególne wybryki tych władz, jak np. szalonego cesarza Kaliguli, który próbował odnowić zamach Antjocha IV na świątynię jerozolimską na korzyść własnej boskości — i zapominają przytem, że jeżeli ta próba nie miała fatalnych skutków dla Judei i judejstwa wogóle, to stało

się to tylko dzięki wspaniałomyślności rzymskiego namiestnika w Syrii P. Petronjusza, który, narażając na szwank własne życie, oparł się woli cesarza. Nie, powtórzyle się to, co zwykle bywa w podobnych wypadkach. Mając ubezpieczoną wolność własnego kultu z jej bardzo daleko idącymi skutkami, lud judejski zaczął prowadzić zaczepną wojnę z religją innych narodów na ich własnej ziemi. Było to tak samo zrozumiałe z judejskiego punktu widzenia, jak niedopuszczalne z punktu widzenia wszystkich innych narodów i przede wszystkim z punktu widzenia tej władzy, która gwarantowała tym narodom swobodę ich kultu; słusznie więc cesarz Klaudjusz, następca Kaliguli, odwoławszy nierozsądne rozporządzenia swego poprzednika, zwrócił się jednak i do Judejczyków z przestrożą, aby byli zadowoleni własną swobodą religijną i nie wymagali większych przywilejów (niżej str. 35).

Oczywiście nie wskórał nic; zbyt wielka była rozbieżność już nie tylko poszczególnych religijnych poglądów, ale i poglądów na religję wogóle, między judaizmem a hellenizmem. Hellen nie daremnie był twórcą filozofji: nawet nie zdając sobie wyraźnie z tego sprawy, odczuwał on jednak, że absolutnem jest tylko bóstwo, nie zaś religja, że religja to tylko odzwierciadlenie bóstwa w niedoskonałym umyśle człowieka. W moim umyśle odzwierciadla się ono w taki sposób, i sędzę, że najlepiej, — dlatego właśnie uważam to za moją religję; w umyśle innych odzwierciadla się ono inaczej i zapewne gorzej, ale pomimo to ich religja jest odbiciem bóstwa, i ja nie mam prawa nią gardzić — o ile ona, oczywiście, nie jest jego spaczeniem, prowadząc

do okrutnych i niemoralnych obrzędów. Stąd zasadnicza tolerancja Hellenów — i w szczególności wniosek obowiązku gościa względem religii swego gospodarza, wniosek, który znalazł takie piękne wyrażenie w słowach Sofoklesa (OC 184 prz. Morawski):

Obcy w obcym goszcząc kraju,
Czyń, co czyni gród!
Czcij, co tutaj we czci mają,
Gardź, czem gardzi lud.

Dla Judejczyka, przeciwnie, jego bóstwo było realną osobistością, owym Jehową, który obrał sobie jego lud między wszystkimi, zakazując mu surowo wszelkiej służby bóstwom innych narodów, jako nieposiadającym żadnego udziału w prawdzie; wniosek z tego przekonania znalazł najjaskrawszy wyraz w słowach, z którymi Ezdrasz zwraca się do Jehowy (IV *Esdr.* VI 50): „Tyś dla nas stworzył ten pierwszy świat, pozostałe zaś narody, pochodzące od Adama, uważałeś za nic, za ślinę; za krople spływające z naczynia, miałeś ich obfitość... (por. *Is.* XL 15). Jeśli zaś dla nas stworzyłeś ten świat, dlaczego nie posiadamy tego świata?“. To było napisane jeszcze przed trzeciem, ostatecznem zasklepieniem się ludu Jehowy, którego wynikiem był Talmud; nie dziw, że tam nienawiść przeciwko narodom jest jeszcze większa. Nie powiem, żeby nie zawierał on żadnych przepisów zewnętrznie szlachetnych i humanitarnych; ale nam tu chodzi o ducha, nie o zewnętrzny wygląd. A jaki jest ten duch, o tem świadczą takie miejsca jak *Nas.* 30: „czy mają Izraelici dawać jałmużnę ubogim wśród pogan albo grzebać ich umarłych? Owszem, mają, ale

tylko aby mieć od nich spokój“. Oczywiście to fatalne zakończenie nastrocza czytelnikowi podejrzenie także co do innych humanitarnych przepisów Talmudu: może one wszystkie mają za podstawę chęć spokoju od gojów? Nic dziwnego, że to zakończenie zostało w nowszych czasach obficie wyzyskane przez antysemitów; apologeti się bronią, ale bardzo niezgrabnie. Właściwa zaś obrona zawiera się w tem, co wymieniałem wyżej: że między Talmudem a dzisiejszym żydostwem, a przynajmniej jego znaczną i lepszą częścią, leży — hellenizacja.

44. „Skoro dla nas stworzyłeś ten świat — dlaczego go nie posiadamy?“ pyta rzekomy Ezdrasz w apokalipsie. Oczywiście drugie zdanie było konsekwencją pierwszego, a oba — konsekwencją dogmatu o „ludzie wybranym“.

W każdym razie świat ma być podbity przez ten lud; ale jak? O podbiciu siłą oręża nie było mowy: ani Aleksandrów, ani nawet Pirrusów Judea nie wydała. Według apokaliptyków Jehowa miał stworzyć cud, czy to sam bezpośrednio, czy też przez archanioła Michała, patrona Judejczyków, czy też przez swego Mesjasza, przy zupełnej bierności swego ludu. Ale obok tego prądu biernego istniał drugi, czynny: nim nadejdzie „dzień Jehowy“, nie zawadzi jednak już teraz werbować mu wielbicieli wśród pogan. Owszem, obiecuje to, oprócz ideowego zadowolenia, ważne też wygody praktyczne. Po pierwsze bowiem, o ile tymi wielbicielami będą osobistości wpływowe — a o takie przedewszystkiem chodziło — będą one sprzymierzeńcami Judej-

czyków w ich walce z poganami, będą się starały o zachowanie już osiągniętych przywilejów i o osiągnięcie nowych. A po drugie — wszak nawrócenie do Jehowy równa się uznaniu Tory wraz z Powtórzeniem, a więc uznaniu Jerozolimy za religijny ośrodek; a z tego wynikają materialne korzyści, nie tylko szerzenie dwudrachmowego podatku, ale i hojne ofiary i t. d. W taki sposób powstał judejski prozelityzm: jest on charakterystyczną cechą właśnie judaizmu, w odróżnieniu i od poprzedniego izraelskiego i od następnego żydowskiego okresu.

Kiedy się zaczyna ten pokojowy prozelityzm, zasadniczo odrębny od owego przymusowego obrzezania ościennych narodów, które mamy za Hasmonejów — tego nie wiemy. Że był on uprawiany zarówno na wschodzie i na zachodzie, to należałoby przypuścić, nawet gdybyśmy nie mieli świadectw wyraźnych; i chociaż te świadectwa przeważnie dotyczą zachodu, nie brak ich jednak i dla wschodu. Tu najbardziej jaskrawym sukcesem judejskiej propagandy było nawrócenie na judaizm królewskiego domu Adjabeny, wówczas — t. j. w I w. po Chr. — niezależnego państewka na wschód od Tygrysa, a więc dość daleko od Judei. Opowiada o nim dokładnie Józef (A. XX 17 n.), i to opowiadanie interesuje nas pod wielu względami. Nawróceni byli król Izates i jego matka Helena, a więc oczywiście i tu inicjatorką była kobieta. Ich mistrz Ananiasz sam radził królowi powstrzymać się od obrzezania, gdyż to mogłoby oburzyć jego poddanych i przeciw niemu i przeciw jego doradcom; ale inny zamieszkały w Adjabenie Judejczyk, fanatyk Eleazar, przekonał króla, że

nawrócenie bez obrzezania jest nieważne, i król się poddał. Skutkiem tego były bardzo cenne dary dla świątyni i pomoc wojskowa podczas powstania judejskiego w 66—70 r.

Już z tego opowiadania widać, jaka była główna przeszkoda dla skutecznej propagandy: obrzezanie i połączone z nim „męczeństwo śmieszności“. A więc ustanawia się w propagandzie wśród gojów dwa stopnie: pierwszy stopień — to judaizm połowiczny, bez obrzezania, a przypadkowo również i bez pewnych innych zanadto rażących neofitę zobowiązań; drugi — to judaizm całkowity, z obrzezaniem i wogóle z całym zakonem Mojżesza. Neofici pierwszego stopnia nazywali się „bojącymi się Boga“, *phobumenoí* czyli *sebomenoi ton theon*; neofici drugiego stopnia — prozelitami we właściwym znaczeniu słowa. Później, ale już za czasów talmudycznych, ów judaizm pierwszego stopnia był ograniczony do siedmiu przykazań, które nazywano „przykazaniami synów Noego“. Są to przykazania następujące (*Sanh.* 56 b): 1) karność, 2) święcenie imienia (Boga), 3) unikanie bałwochwalstwa, 4) unikanie wszeteczeństwa, 5) unikanie morderstwa, 6) unikanie kradzieży i 7) unikanie spożywania żywego mięsa (t. j. takiego, z którego nie jest wypuszczona krew). Do tamtych czasów jednak ten wykaz nie może być zastosowany, gdyż brakuje w nim jednego przykazania, które, zdaje się, było pierwszym, — święcenia szabbatu.

Jeżeli dalej będziemy pytali o środki tej propagandy, to na pierwszym miejscu wypadnie oczywiście, jak wogóle w propagandzie religijnej, postawić namawianie osobiste. O nim w kilku słowach, jak zwykle,

daje bardzo żywe pojęcie Horacy (I *Sat.* IV 137 prz. Czubek):

W wolnej chwili

Piszę — jedna z wad, o czym jużśmy mówili.
I jeżeli tej drobnej nie darujesz wadzie,
Wnet tu w większej się zjawię poetów gromadzie
(O, bo jest nas niemało) — i, rzecz godna śmiechu,
Jak Żydy, zmusim przystać do naszego cechu.

A więc namawiano, zapraszano do synagogi, korzystając z tego, że nabożeństwo było publiczne i odbywało się w języku greckim; zapewne też straszono karami na tym i na tamym świecie. Gorąca i bezwzględna wiara namawiających oddziaływała tu podobno, jak to bywa często, najmocniej; otóż więc nasz neofita czyni namawiającym choć jedno, pierwsze ustępstwo — obiecuje święcić szabbat. Nie jest to jeszcze żadne nawrócenie, tylko taka ostrożność, bo wreszcie, kto wie? Takim był Arystjusz Fuskus, przyjaciel Horacego; ten mu wspomina o jakiejś sprawie — „nie“, odpowiada tamten, „dziś nie mogę: trzydziesty szabbat; czy może chcesz drwić sobie z kusych Judejczyków?“ — „Nie jestem“, powiada Horacy, „zabobonny“. — „No ty, to co innego, ale ja — wybacź, jestem trochę słaby, jeden z wielu“ (I *Sat.* IX 69). Otóż już mamy jeszcze wprowadzić nie „bojącego się Boga“, ale w każdym razie „bojącego się szabbatu“, według słów Juwenalisa, czyli „sabbatystę“. Potem pójdą inne ustępstwa, które dadzą możność zaliczenia neofity do owej gminy „bojących się Boga“, a potem, może w następnym pokoleniu, i ukoronowanie całej sprawy, obrzezanie z jego skutkami, zupełnem oddaleniem się od współobywateli

i wstąpieniem do gminy prozelitów. Tak to nam przedstawia Juvenalis w tem miejscu swej XIV satyry, gdzie on mówi o złym przykładzie rodziców (w. 96). Początek przytoczyłem już wyżej (I 146); dalej ciągnie tak:

A później — odrzezki składają;
Prawem wzgardziwszy, co stworzył nam Rzym, judejskiego się uczą,
Tego, co Mojżesz, ów wieszcz, w tajemniczej swej księdze przekazał:
Ludziom obcego wyznania przenigdy dróg nie wskazywać,
Także do źródła spragnionych li tylko kusych prowadzić.
Winien zaś temu był ojciec, któremu beczynny był szabbat
I pozbawiony wszystkiego, w czem życie się nasze zawiera.

Oczywiście takiego prawa o drodze i źródle w „tajemniczej księdze Mojżesza“ niema, i słowa Juvenalisa nie powinny być tłumaczone *ad literam*: obowiązek pokazywania drogi i źródła każdemu przechodniowi był uważany za pierwsze głoski elementarnego humanitaryzmu, jak pokazują m. inn. staroateńskie „kłątwy Buzyga“, i ograniczenie tego obowiązku do samych tylko współwyznawców ma tylko charakteryzować owo *odium generis humani*, ową antyhumanitarną wyłączość, którą przypisywano Judejczykom.

Oprócz jednak tej prawie nieuchwytej propagandy ustnej i osobistej istniała także i propaganda literacka; jej ośrodkiem głównym było to miasto, gdzie zetknięcie się hellenizmu z judaizmem było najbardziej intensywne i prowadziło do najczęstszych tarć — Aleksandrya. Właściwie mówiąc, cała literatura apologetyczna, która była skutkiem tych tarć, prowadziła jednocześnie i judaistyczną propagandę; ale o niej mowa będzie nieco niżej. Co zaś do wyłącznie propagandystycznej literatury, to ta grupuje się przeważnie dokoła

jednej, — coprawda, zbiorowej postaci; była nią wymieniona już wyżej (§ 27) judejska Sybila.

T. j. judejską nazywamy ją my; ona sama podawała się za ową jedyną prorokinię grecką. To też ci, co jej wierzyli, nazywali ją „erytrejską“ od tego miasta w Jonji, które według przeważającej tradycji było jej siedzibą. Nie była ona jednak, rzecz prosta, wieszczką fałszywego Febusa, którego nierozsądni ludzie nazwali bogiem, w nadmiarze kłamstwa przypisując mu dar „proroczy“; nie, ona jest prorokinią prawdziwego Boga. A zresztą naśladuje i ona sposoby prorokowania owej Sybili pogańskiej. I dla niej natchnienie prorocze jest męczarnią, jest „biczem“, którego by chciała unikać, lecz nie może — piękny opis tego aktu u Wirgiljusza (*Aen.* VI) powtarza, albo raczej uprzedza i nasza Sybila (III 3 nast.) I ona wróży przyszłość rodu ludzkiego, Azji i Europy, w ramach owych dziesięciu pokoleń, które były utworzone przez Sybilę pogańską od „pierwszego do dziesiątego“ (IV 20). I ona wreszcie, co było najrzeczniejszym jej czynem, starała się wyzyskać apokaliptyczne oczekiwanie końca świata, spowodowane bliskim końcem dziesiątego pokolenia, owo oczekiwanie, które było, jak to pokazałem w innem, miejscu rozpowszechnionym nastrojem społeczeństwa, przeważnie rzymskiego, w ostatnich dwóch wiekach przed Chrystusem; ale starała się je wyzyskać w celu propagandy judaistycznej. To bowiem jest charakterystyczną cechą jej proroctwa; stara się ona w dziwny i bardzo nieorganiczny sposób skojarzyć starogrecką tradycję o czterech wiekach, o Tytanach i t. d. z tradycją Tory o wieży babilońskiej, o potopie i t. d. —

z jednej strony, i z dziejami Azji i Europy od najdawniejszych czasów do najnowszych — z drugiej. A ponieważ ona sama miała żyć jeszcze przed wojną trojańską, więc sprawdzenie jej przepowiedni w czasach historycznych było bardzo przekonywającą rękojmnią ich wiarygodności także dla mających nastąpić czasów apokaliptycznych. Z tego punktu widzenia judejska Sybila była takim samym „pseudopigrafem“, jak i pseudo-Daniel, pseudo-Henoch i t. d.; jak tam pod maską starych proroków izraelskich, tak tu fałszerze skrywają swoją naukę pod maską starej greckiej prorokini.

Ale tam miano na względzie Judejczyków; tu fałszerz zwraca się do pogan, nawracając ich na judaizm. Środek był jednakowo zręczny i skuteczny tu i tam: dzięki łatwowierności ludzi, do których się zwracano, imię rzekomych autorów nie było kwestjonowane ani tu, ani tam. Jeżeli nawet chrześcijanie uznawali autentyczność Sybili i teoretycznie, nazywając ją erytrejską, i praktycznie, fabrykując pod jej imieniem własne pro-roctwa, to możemy sobie wyobrazić, jak wielki był jej autorytet w kołach „bojących się Boga“.

Jest ona bowiem właśnie ich organem. Nie ma bezpośredniego zamiaru przysparzania świątyni jerozolimskiej „prozelitów“ w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz tylko owych przyjacieli, co wolnem kołem otaczają synagogę. Niech więc naprzód zachowają niektóre z przykazań Mojżesza, niech w dostatecznym stopniu wyodrębniają się od swoich. A kiedy ów zewnętrzny mur będzie mocny, wtenczas można będzie myśleć i o usunięciu muru wewnętrznego, dzielącego „bojących się“ od synagogi, można będzie przekonać

neofitę, że wszystkie jego starania są daremne, jeżeli nie przyjmie fatalnego „znaku przymierza”. I wtenczas zgodzi się on na tę operację, przed którąby się wzdrygnął, gdyby mu ją proponowano z początku: „naprzód cukier, a potem pigułka”, jak słusznie mówi Bertholet (338).

Że istotnie tak było, to widać z tego, czego wymaga Sybila od pogan, albo raczej z tego, czego nie wymaga (III 962):

To też trzymając w pokorze ów umysł hardy wasz w sercach,
Macie unikać służby bezprawnej, żywemu li służąc;
Strzeżcie się zmas cudzołóstwa i mężczyzn łoża niecnego;
Dzieci, co wam się urodzą, miłośnie hoduście, nie traćcie,
Gniew bowiem Boga Wielkiego poskromi sprawcę tych grzechów.

A więc, oprócz unikania bałwochwalstwa, wymagania charakteru wyłącznie moralnego. I przytem moralności, że tak powiem, rodzinnej. A więc należy przypuścić, że pouczający byli pod tym względem bez zarzutu. Takie też jest zdanie Józefa: „kiedy poganie zobaczyli, że wielu uważa nas za wzory, poczuli zazdrość” (*c. Ap. I 225*). Zupełnie się z nim zgadza Maur. Friedlaender: „judaizm w rozproszeniu”, mówi, „wywierał wpływ na ludzi przez swój przykład i przez swą naukę”. Nie zgadza się z tem tylko — rzeczywistość.

Coprawda, zakaz homoseksualizmu w teorii i jego unikanie w praktyce pozostanie dodatnią stroną judejskiej moralności płciowej — i z drugiej strony wybryki pod tym względem grecko-rzymskiego społeczeństwa nie dadzą się ani negować, ani tembardziej usprawiedliwić. W innem miejscu wytłumaczyłem powstanie tego dziwnego zboczenia; to, co je teraz utrzymało przy życiu, było jednak charakteru innego. Popęd

płciowy z jednej strony — niechęć do obarczania się rodziną z drugiej — rozwiązaniem tych dwóch sprzecznych między sobą dążeń zdawał się być homoseksualizm. Chrześcijańska propaganda poszła pod tym względem za przykładem judejskiej, i jej zasługą było uwolnienie nowoczesnego społeczeństwa od tej plamy.

Także i agitacja przeciwko usuwaniu niemowląt była dodatnią stroną judejskiej moralności; chociaż tu dotykamy kwestji, która jeszcze bardzo daleka jest od swego rozstrzygnięcia, — kwestji „pauperyzmu“ — jednak nie ulega wątpliwości, że owo usuwanie w żaden sposób nie da się pogodzić z naszą świadomością moralną. Pod temi więc dwoma względami słuszność była po stronie judaizmu — i nie dziw, że apologeci tu stawiają kropkę, ukazując gminy judejskie na rozproszeniu jako oazy moralności wśród „niesłychanie zepsutego“ świata antycznego.

Sprawiedliwość jednak wymaga, byśmy prócz dodatnich stron uwzględnili i ujemne.

Do tych ujemnych stron należy przedewszystkiem wielożeństwo; już mówiłem o tej niechlubnej instytucji judejskiego społeczeństwa, i tu chcę tylko podkreślić jej istnienie wbrew wykrętom apologetów.

W pewnym związku z nią znajdowało się podobno i ogólne rozpowszechnienie cudzołóstwa (zaznaczam, że i w jednym i w drugim społeczeństwie i nawet w chrześcijańskim aż do względnie niedawnych czasów cudzołóstwem nazywa się wyłącznie grzech popełniony z mężatką); bo też oczywiście, co miała robić taka nieszczęśliwa „omierzała“, żyjąca obok „miłej“? To też królowa adjabeńska Helena, przyjechawszy do

Jerozolimy, kazała wystawić — zapewne w krążganku świątyni — złotą deskę, na której była napisana ustawa Tory o cudzołożnicy (*Jom.* III 10). Naturalnie zło przez to nie zostało wykorzenione; w następnych pokoleniach było ono już takie powszechne, że r. Jochanan b.-Zakkai dał za wygraną: przestano, mówi on, karać za cudzołóstwo wskutek powszechności tego grzechu, w myśl słów proroka Ozeasza (IV 14): „Nie nawiedzę córek waszych, gdy nierząd płodzić będą, ani oblubienic waszych, gdy cudzołożyć będą“ (*Sot.* IX 9). Umyslnie ograniczam się tu do świadectw samych Judejczyków, nie uciekając się ani do pogan, ani do chrześcijan, których bezstronność jest wątpliwa. Mam zato prawo usunąć również panegiryczne przeciwstawienie pod tym względem ludu Jehowy poganom u Filona. Istniał ten grzech, rzecz prosta, także u pogan, nie w takim jednak stopniu, aby władze były zmuszone zaniechać jego prześladowania. Uznaje to otwarcie taki bezstronny i sumienny badacz, jak J. Juster, którego pomimo to nikt oczywiście o „antysemityzm“ posądzać nie będzie; zdawałoby się, możnaby było wymagać takiej samej bezstronności i sumienności i od tych uczonych, którzy utworzyli system „prawa Mojżeszowego“, jak np. dr. J. L. Saalschütz. Otóż nie; idealizując we wszystkim rodzinne życie Judejczyków, stara się on w porównaniu z nim obniżyć moralną wartość rodziny greckiej. „O jakim głębokim znieważeniu płci żeńskiej“, woła (str. 726), „świadczy rozpowszechniony (!) u Hellenów zwyczaj wypożyczania małżonek, co uczynił nawet Sokrates“. Nas tu nie tyle dziwi fakt, że Sokrates zapragnął na pewien czas wypożyczyć swoją Ksantypę,

ile ten, że on znalazł dla niej amatora; był oczywiście pod tym względem szczęśliwszy od pana Twardowskiego, któremu się to nie udało, chociaż wiadomo, do kogo się zwracał. Ale jeszcze bardziej dziwi nas to, że autorowie takich poważnych dzieł powołują się na takie niedorzeczne anegdoty.

Ale może najgorszym faktem jest następujący: ponieważ Tora zapomniała określić wiek, od którego kobieta staje się zdolną do zamęścia, lubieżność jej wyznawców skorzystała z tej luki i pozwoliła sobie przeznaczać do współżycia małżeńskiego — rzeczywistego, nie fikcyjnego — dziewczynki już od trzech lat; ponieważ znane mi podręczniki prawa Mojżeszowego, nawskroś przesiąknięte apologetyzmem, omijają ten fakt haniebny, podaję (w uwagach) stosowne teksty Miszny w ścisłym tłumaczeniu. W II w. po Chr. niektórzy rabbinowie (jak o tem świadczy Talmud) chcieli zabronić wydawania zamąż dziewczynek młodszych niż 12-letnie; pomimo to jednak widać, że za czasów talmudycznych nie udało się jeszcze wykorzenić tego ohydneho obyczaju. Widocznie został on wykorzeniony dopiero razem z wielożęństwem, i to jest zupełnie zrozumiałe: kto może pojąć tylko jedną żonę, temu jest potrzebna gospodyni, a nie dziecko. Haniebnem jest przede wszystkim to, że Miszna mówi o tem sadystycznym kaleczeniu i niszczeniu dziewczynek jak o rzeczy zupełnie naturalnej i normalnej, włączając je spokojnie do swej nieskromnej systematyzacji życia małżeńskiego; sądzę, że przez taką karygodną pobłażliwość dla tych nietylko nienaturalnych, ale i wprost okrutnych wybry-

ków płciowych judaizm unicestwił chwałę, która mu się należała za słuszne karcenie homoseksualizmu.

Zasługuje na uwagę także i to, że powołani apostołowie moralności wcale nie poczuwali się do obowiązku świecenia przykładem; nie to jest dziwne, że rabbinowie pozwalali sobie na nadużycia płciowe — zdarza się to wszędzie — ale że Talmud mówi o tem bez najmniejszej nagany, jak o rzeczy zupełnie niewinnej. „Dziwną jest rzeczą“, mówi Weber, „z jaką prostotą (*Unbefangenheit*) Talmud opowiada o wybrykach rabbinów przeciw moralności, szczególnie przeciw VI przykazaniu, sądząc widocznie, że są one usprawiedliwione ich stanowiskiem“. Albo też — pozwolę sobie dodać — że ta moralność jest maską, którą należy nosić wobec pogan, jak to robi Filon, którą jednak można spokojnie rzucić, kiedy się jest między swoimi.

To miałem do powiedzenia w tej sprawie. Czytelnik zechce zauważyć, że nie posługiwałem się świadectwami — bardzo licznymi — pisarzy nieprzychylnie dla Judejczyków usposobionych, lecz jedynie ich własnymi, a podrugie, że zostawiłem na boku pojedyncze fakty, których nie brak ani w jednym, ani w drugim obozie. I nie chodzi mi wcale o znieważenie judaizmu, lecz tylko o obalenie głoszonej przez apologetów niesłusznej opinii o wyjątkowej moralności gmin judejskich w „niesłychanie zepsutym“ świecie pogańskim. Utrzymuję natomiast, że i tu i tam miało się dosyć powodów do znanej z Ewangelji modlitwy celnika — i na tem koniec.

Taki to był ten cukier, którym werbowano prozelitów. Z jakich warstw ludności pogańskiej ich wer-

bowano — o tem już była mowa (wyż. I 46); zgadzam się zupełnie z poglądem Th. Reinach'a, że byli to „niewolnicy, kobiety i ludzie nawpół wykształceni“. Bardzo pouczające jest pod tym względem porównanie z chrześcijaństwem. Dopiero w 2-ej połowie I w. zaczęła się jego propaganda wśród pogan — i już w II w. mamy wybitnych chrześcijańskich pisarzy pogańskiego pochodzenia. Przez trzy wieki trwała propaganda judaizmu — i nie wydała ani jednego pisarza, któryby był z pochodzenia Hellenem lub Rzymianinem; Judejczycy, coprawda, chcąc zasłonić ten przykry fakt, pisali sami, udając Hellenów, pod imionami Arysteasza lub Hekateusza, ale te fałszerstwa, będąc wykryte, skompromitowały ich jeszcze bardziej.

Zresztą w stosunku do prozelitów mamy wśród Judejczyków kilka prądów. Najbardziej dla nich przychylny reprezentuje wódz zhellenizowanego judaizmu, Filon: prozelitów, powiada, należy kochać i szanować jeszcze bardziej od synów Abrahama, ponieważ złożyli oni, porzucając swoich, większą ofiarę Bogu. Można jednak przypuścić, że zachowanie się samych prozelitów uniemożliwiało taki liberalny stosunek. „Wielu wśród Hellenów“, mówi Józef (*Ap.* II 123), „poddawało się naszym prawom; niektórzy w nich wytrwali, inni znowu, niezdolni znosić ich surowości, odstąpili“. Bez wątpienia ci ostatni byli dla Judejczyków żywiołem bardzo niepożądanym: znana jest bowiem psychologia „odstępców“. Odstąpili — dlaczego? W chrześcijaństwie też mamy takich *lapsi*; tam przyczyną był strach przed męczeństwem. Może to samo i tu? Strach przed męczeństwem — śmieszności? W każdym razie oględność

była potrzebna; to też rabbinowie polecali odradzać ochotnikom przyłączanie się do gmin judejskich, wskazywać im na to, w jakiej opresji one żyją. To nazywało się: „lewą ręką odpychać, prawą przyjmować“ (*Mech.* 66 a). Drugą przyczyną było „niedbalstwo“ wyrosłych w helleńskiej wolności prozelitów w spełnieniu rabbinowskich przepisów (*Ndd.* VII 3) — bardzo niebezpieczne, bo wstrzymujące przyście Mesjasza. Stąd niechęć prawowiernych Judejczyków do nich; w hierarchji rabbinowskiej zajmują oni bardzo upośledzone miejsce: „naprzód — kapłan, potem — lewita, potem — pospolity Izraelita, potem — bękart, potem — sługa świątynny, potem — prozelita, potem — wyzwoleniec“ (*Hor.* III 8). Zasklepienie II w. po Chr. dało przewagę wrogiemu prądowi w stosunku do prozelitów. Nie — obietnice proroków są wyłącznie dla potomków Abrahama: „prozelici — to trąd na ciele żydowstwa“ (*Jeb.* 47 b; *Kidd.* 70 b; *Ndd.* 14 b; i t. d.). To jest stanowisko Talmudu.

45. „Należałoby być uosobieniem doskonałości, żeby nie być oburzonym tym duchem ograniczoności, pychy, nienawiści ku cywilizacji greckiej i rzymskiej i nieprzychylności dla całej reszty rodzaju ludzkiego, który powierzchowni obserwatorzy uważali za same sedno judaizmu... W tej wielkiej nienawiści, która od 2000 lat z górami istnieje między rasą żydowską i resztą świata, kto popełnił pierwszą krzywdę? Takiego pytania nie powinniśmy stawiać. W takich sprawach wszystko jest akcją i reakcją, przyczyną i skutkiem. Owo wyłączenie, owe łańcuchy gheftów, owe odrębne ubiory — wszystko to

było niesłuszne; ale który z dwu obozów pierwszy tego zażądał? Ci, co uważali siebie za splugawionych przez zetknięcie się z poganami, co wymagali dla siebie odosobnienia, społeczeństwa własnego. Fanatyzm stworzył kajdany, a kajdany spotęgowały fanatyzm: nienawiść bowiem płodzi nienawiść...”

W tych wymownych słowach E. Renan (*Antechr.* 232) odpowiada jednak na pytanie, które według niego nie winno nawet być stawiane — pytanie o początkach antysemityzmu, aby utrzymać gwoździ tradycji to niedorzeczne słowo. Póki mówiono o antysemityzmie jedynie na gruncie stosunków chrześcijańsko-żydowskich, można było uważać za otwarte pytanie o pierwszego winowajcę; intolerancji bowiem żydowskiej odpowiadała intolerancja chrześcijańska. Takie też było i jest stanowisko obserwatorów powierzchownych, nie nie wiedzących i nie chcących wiedzieć o analogicznych stosunkach przed chrześcijaństwem. Na tym ostatnim zaś gruncie owo pytanie otrzymuje odpowiedź rychłą i niedwuznaczną; mamy bowiem z jednej strony społeczeństwo grecko-rzymskie z jego zasadniczą i powszechną tolerancją, z jego bezgranicznym zamięszaniem samego pojęcia ludzkości, *humanitas*, przezeń i tylko przezeń stworzonego — z drugiej strony lud zamknięty w sobie, niegościnnie dla obcowyznawców, wszystkich nienawidzący, wszystkim złorzeczący, oprócz samego siebie. Tu więc widzimy wyraźnie, jak akcja wywołuje reakcję, jak odrzucenie braterskiej dłoni przy ognisku domowym i ognisku gminnym rodzi ową nienawiść, która odtąd zostaje dziedziczną dla obu stron.

Najbardziej namacalny jest dla nas antysemi-

tyzm literacki; chociaż te świadectwa o nim, co się zachowały, są względnie bardzo szczupłe, jednak dają one nam dostateczne pojęcie o stosunku wykształconego społeczeństwa obu narodów antycznych do Judejczyków i o zarzutach, które im czyniono.

Pierwsze wzmianki hellenskich pisarzy są dla nich dość przychylne; pochodzą one od Arystotelesa i jego ucznia Teofrasta, którzy judejskiego środowiska jeszcze z własnego doświadczenia nie znali. Arystoteles w swoich podróżach zapoznał się z jednym Judejczykiem, który, jak mówi, był Hellenem nie tylko z mowy, ale i z duszy; Teofrast swoich źródeł nie wymienia, i chociaż on, jak widzieliśmy, ma pewne zastrzeżenia wobec kultu ofiarnego Judejczyków (I 261), widzi jednak w nich i on coś w rodzaju sekty filozoficznej. Ale już od III w., dzięki zetknięciu się osobistemu z judejskim środowiskiem, zaczynają się zaczepki i zarzuty bynajmniej nie zawsze usprawiedliwione. Nie dziw, że ośrodkiem, z którego promieniował ów literacki antysemityzm, była znów Aleksandrja; tu Judejczyków było najwięcej — około 40% —, tu mieli oni najwięcej praw i wskutek tego najbardziej narażali się mieszkańcom, tu nakoniec kiełkowała tradycyjna, z każdą paschą ponownie wszczepiana nienawiść do dawnego „domu niewoli“. To też Manethon — zhellenizowany Egipcjanin, autor historii Egiptu w języku greckim i razem z Tymoteuszem twórca religii hellenistycznej Izidy [RH 89] — oburzony po przeczytaniu księgi Wyjścia, napisał w odpowiedzi swoją własną księgę Wyjścia; według niej Izraelici mieli pochodzić od trędowatych Egipcjan, których faraon izolował w kamieniołomach. Czy on to sam wymyślił, czy

zużytkował grecko-egipskie plotki, tego nie wiemy; trąd i pokrewne choroby skóry, jak widać z Biblii, często się spotykały u Izraelitów, i nie dziw, że otaczający ludzie zauważyli to i wykorzystali. W dalszym ciągu były dodawane inne jeszcze zarzuty; już widzieliśmy, jak tajemniczość świątynnego kultu w Jerozolimie podniecała wyobraźnię Greków. Swoją szczyt osiągnął ten kierunek w początku I w. prz. Chr. dzięki P o z y d o n j u s z o w i. Ten historyk i filozof starał się połączyć i pogodzić religię helleńską z filozofią [RH 214]; było więc rzeczą naturalną, że Judejczycy, jako wrogowie hellenizmu, byli mu w wysokim stopniu antypatyczni. Podzielał tę antypatię i retor M o l o n, jego współczesnik i poniekąd ziomek, ponieważ obaj mieszkali w Rodos, gdzie była również znaczna gmina judejska. Niechęć ich do Judejczyków miała dla tych ostatnich fatalne skutki, gdyż obaj mieli znaczne wpływy w Rzymie. C y c e r o był wielbicielem obu; jego jednakże antysemitą — i w dodatku „kraj-cowym” — nazywać właściwie nie wolno (p. wyżej I 258). Żywił on dla Judejczyków ową spokojną pogardę, która odtąd była charakterystyczną cechą panów świata w ich stosunku do tego narodu. Jest ona jeszcze bardzo spokojna za Augusta, jak widać z aluzji Horacego: rośnie jednak za Tyberjusza, Nerona, Flawjuszów, i osiąga swój szczyt u Tacyta, historyka wojny judejskiej.

Jednocześnie rośnie antysemityzm i u Greków; tutaj jest on jednak nacechowany nie spokojną pogardą, lecz bardzo namiętną nienawiścią. Do szczytu dochodzi ona znowu u Aleksandryjczyka, gramatyka A p i o n a. Osobistość to była, zdaje się, nie bardzo poważna — „pobrzękadło świata” (*cymbalum mundi*), według ce-

sarza Tyberjusza. Czy napisał on odrębne dzieło przeciw Judejczykom, o tem należy wątpić; zdaje się raczej, że jego antysemityczne wynurzenia były zawarte — tak samo jak i u Manethona — w jego „Dziejach Egiptu“ (5 ks.), w których opis wyjścia Izraela był dostateczną pobudką dla charakterystyki tego narodu. Można przypuścić, że Apion z sumiennością gramatyka zewsząd zebrał i — wprawdzie nie bardzo systematycznie — wyłożył w swoim dziele wszystkie zarzuty, które kiedykolwiek ktokolwiek czynił potomkom Abrahama — czy to z powodu ich wyjścia z Egiptu, czy z powodu ich kultu i zakonu, czy wreszcie z powodu ich prywatnego życia, które Aleksandryjczykom było lepiej znane, ale też było u nich źródłem plotek bardziej ożywionych, niż gdziekolwiek na świecie.

To też dzieło Apjona było swego rodzaju biblią antysemitów w starożytności; wpływ wywierało taki, że jeszcze o dwa pokolenia później Józef uważał za stosowne napisać przeciwko niemu swą apologję Izraela i judaizmu. Są to owe dwie księgi „przeciwko Apjonowi“, za które jego współwyznawcy do dziś dnia są skłonni do przebaczenia mu zdrady swojej ojczyzny. My raczej jesteśmy mu wdzięczni za cenny materiał, przez niego zebrany, tembardziej, że nie ogranicza się do jednego tylko Apjona, lecz uwzględnia także i inne objawy ruchu antysemitycznego w literaturze greckiej.

Ta literatura jednak była pokarmem warstw wykształconych; pospólstwo rozkoszowało się raczej w przedstawieniach teatralnych. Komedja polityczna, która niegdyś kwitła w Atenach, za czasów hellenistycznych zmartwychwstała w Aleksandrii w postaci m i m a i stąd

promieniowała na cały wschód — do Cezarei palestyńskiej, Antjochji i t. d. Nie dorównywał on bynajmniej genialności Arystofanesa, miał jednak swoją wartość jako wykładnik nastroju społeczeństwa. Otóż w tym mimie Judejczyk — tak samo jak później w średniowiecznych misterjach — był jedną z najulubieńszych, ale naturalnie nie najukochańszych postaci. O tem, jak był w nich przedstawiany, daje pojęcie — co prawda, dla czasów nieco późniejszych, bo w III w. po Chr. — opowiadanie r. Abbahu (*Echar.* 14). Rabbín nawiązuje do Ps.LXIX 13: „Mówili przeciwko mnie, którzy siedzieli w bramie, i śpiewali przeciw mnie, którzy pili wino“, i tłumaczy tak: „Ci, którzy siedzieli w bramie“, są to poganie, przesiadujący w teatrach i cyrkach, a „ci, którzy pili wino“, są to ciż sami poganie, kiedy siadają do stołów, jedzą, piją i upijają się. Wtenczas przesiadują, gadają o mnie i wyszydzają mnie, mówiąc: my nie będziemy zmuszeni karmić się strączkami karubów (t. j. chlebem świętojańskim), jak ci Judejczycy. I mówią jeden do drugiego: ile lat chcesz żyć? — a ten odpowiada: ile trwa koszula szabbatowa Judejczyka. Albo też wprowadzają w swych teatrach wielbłąda, pokrytego (czarną) kołdrą. Pytanie: dlaczego ten wielbłąd jest w żałobie? — i odpowiedź: u Judejczyków teraz właśnie rok szabbatowy (rzecz dzieje się w Cezarei palestyńskiej), jarzyny u nich zabrakło, więc jedli kolce, któremi się karmił wielbłąd, i dlatego on jest w żałobie. Albo też wprowadzają na scenę Momusa (jest to błazen w greckim mimie) z głową ogoloną. Pytanie: dlaczego Momus ogolił głowę? — Momus odpowiada: winni temu są Judejczycy; wszystko bowiem, co zaro-

bili w ciągu tygodnia, zjadają w szabbat, a ponieważ nie mają drzewa do gotowania, więc łamią i palą swoje łóżka, wskutek tego zaś muszą spać na ziemi, włosy ich są pełne kurzu, muszą je smarować olejem, zatem olej drożeje — i oto dlatego (należy dopełnić) ogoliłem sobie głowę, ponieważ na tak drogi olej mnie nie stać. — Jak widać, dowcip w tych drwinach jest bardzo względny; chodzi jedynie o to, aby za wszelką cenę ośmieszyć tych, co dziwactwem swoich zwyczajów narażali się pospólstwu.

Było to jeszcze do zniesienia; nie zawsze jednak nieprzychylny nastrój społeczeństwa przybierał takie względnie łagodne formy, zbyt często ogarniał ludność zamieszkanych przez Judejczyków miast szal niszczycielski. Wtenczas występował na widownię „aktywny antysemityzm“ i jego obrzydliwy przejaw — p o g r o m y. Niema potrzeby ich opisywać; jest to, niestety, zjawisko aż nadto znane nowym czasom i nawet teraźniejszym. Kiedy się zaczęły i w jakich warunkach?

Kiedy? Podobno od samego początku judejskiego rozproszenia; pierwszy bowiem pogrom, o którym wiemy, należy jeszcze do czasów perskich. W tym zaś okresie, o którym tu mowa, pierwszy znany nam miał miejsce w Aleksandrii za cesarza Kaliguli w 38 r.: wiemy o nim dzięki temu, że go opisał świadek naoczny, Filon, w swym pamflecie przeciw namiestnikowi Awiljuszowi Flakkowi. Nie trzeba jednak zapominać, że historia miast hellenistycznych jest nam znana bardzo fragmentarycznie; literatura historyczna owych czasów zaginęła, a gałąź pomocnicza, epigrafika, nic nam nie daje, gdyż pogromów nikt na kamieniu nie uwiecznia. Atoli, będąc dla nas

pierwszym, nie jest ów pogrom 38 r. nawet dla nas bynajmniej ostatnim. Takie same walki powtarzały się na ulicach Aleksandrji i za Nerona, i za Wespazjana, i później: wojna zaś judejska 66—70 r. dała hasło do niezliczonych pogromów w sąsiadujących z Judeą miastach Syropalestyny. Za Trajana nastąpił odwet: trudności cesarza w wojnie na wschodniej granicy znowu dały Judejczykom powód do szalonych nadziei na zagarnięcie władzy wszechświatowej, gminy judejskie powstały z orężem w ręku w Aleksandrji i innych miastach hellenizmu i zaczęły mordować swoich pogańskich współobywateli. Legiony dały sobie wreszcie radę z powstańcami, ale skutkiem było wyćpienie prawie całej, niegdyś tak licznej gminy judejskiej w Aleksandrji.

Jakie zaś były warunki tych pogromów? Posługiwając się zdrową metodą Tucydydesa, należy przede wszystkim odróżniać przyczyny i powody — wybuchowy materiał i iskrę, co doprowadziła do wybuchu.

Wybuchowym materiałem była głęboka, żywiołowa, gromadzona w ciągu długoletniego współżycia niechęć Hellenów i pogan wogóle do tej drzazgi, którą oni odczuwali w ciele swych miast. Co zaś do przyczyny tej niechęci, to tu terażniejszość w żaden sposób nie może nam służyć za podstawę analogji dla owej przeszłości. U nas, kiedy jest mowa o nienawiści chrześcijańskiego społeczeństwa do Żydów, słyszy się najczęściej słowa: wyzyskiwacze, paskarze, lichwiarze i t. d.; podaje się przeważnie przyczyny ekonomiczne, osnute na wyobrażeniu o Żydach, jako działaczach w dziedzinie handlu i bankierstwa. W starożytności — ku wielkiemu utrapieniu zwolenników teorii

ekonomicznego materjalizmu, — te ekonomiczne przyczyny poważnej roli nie odgrywały. W handlu Judejczycy dopiero od V w. po Chr. zaczynają brać czynny udział; co do lichwiarstwa, to apologetci aż do niedawnych czasów mogli z triumfem twierdzić, że nasze źródła, dość obfite przecie, nie podają nam ani jednego przykładu uprawiania lichwy przez Judejczyków. Teraz, co prawda, tego tak stanowczo utrzymywać nie można: lat 15 temu znaleziony został list jednego aleksandryjskiego kupca do drugiego (r. 41 po Chr.) z radą pogodzenia się ze swym wierzycielem i z przestrogą: strzeż się Judejczyków. Pomimo wysiłków apologetów, żeby tym słowom dać inne znaczenie, Juster słusznie uważa, że mamy tu „oczywisty dowód uprawiania przez Judejczyków lichwy i bankierstwa w Aleksandrii, oraz, że korzystali oni z tego dla odwetu na swych prześladowcach“; ale jeżeli nawet byli w Aleksandrii Szajlokowie za czasów Kaliguli, to uogólniać tego pojedynczego świadectwa nie wypada.

Istotne przyczyny owej żywiołowej niechęci są nam już znane. W olbrzymiej i przeważnie greckiej Aleksandrii zagnieździła się poważna liczba obywateli, żyjących swoim odrębnym życiem, ponieważ uważała bogów swoich gospodarzy za „obrzydłe bałwany“, a ich samych za „nieczystych“, z którymi żadne obcowanie nie jest możliwe. Od władz wymagała ona dla siebie coraz większych praw, uchylając się jednocześnie o ile można od pełnienia obywatelskich obowiązków, uzyskiwała je zaś dzięki temu, że te władze, nie będąc bardzo dobrze usposobione dla greckiego społeczeństwa, sprzyjały temu obcemu i wrogiemu żywiołowi

judejskiemu. To mogło chyba wystarczyć; a jednak to nie wszystko. Ów judejski żywioł nie przestawał na równouprawnieniu i nawet na przywilejach — przecie nie będziemy myśleć, że takie wynurzenie, jak IV Ezdrasza „skoro dla nas stworzyłeś ten świat, dlaczego go nie posiadamy?” pozostawały tajemnicą wśród wyznawców Jehowy! Nie, Mesjasz miał przyjść, król z rodu Dawida miał zdobyć berło dla siebie i dla synów Izraela, a poganie będą „lizali proch ich stóp“. Całe judejstwo żyło w podnieconej atmosferze tego oczekiwania. Coprawda, Jerozolima jest ujarzmiona, panują w niej nienawistni prokuratorzy rzymscy — taka była wola okrutnego Tyberjusza. Ale oto Tyberjusza nie stało, z zezwolenia jego następcy Kaliguli jedzie do Palestyny nowy król, Herod Agrypa, przyjeżdża także do Aleksandrii. Można sobie wyobrazić, jakiego zawrotu głowy dostała judejska gawiedź w tem hałaśliwem mieście! Przecie nie upłynęło i pięciu lat, jak władze rzymskie były zmuszone ukrzyżować w Jerozolimie rzekomego „króla judejskiego!“ Tamten jednak był to skromny rabbin ze wzgardzonej Galilei, pędzący życie tułaczem ze swymi dwunastu uczniami; a ten to prawdziwy król z licznym orszakiem, ubranym w złoto i srebro! To też pospółstwo judejskie oszalało: witano go powszechnie okrzykami: Panie! Panie!

To była iskra. Próżno starał się prefekt Awiljusz powstrzymać oburzonych Greków; zmuszono go stanąć na ich czele i zaczął się ów okrutny pogrom — pierwszy znany nam w dziejach hellenistycznego judaizmu.

Skutki były niezmiernie ciężkie. Kiedy po krótkim panowaniu obłąkanego Kaliguli objął władzę ła-

godny i względnie rozsądny Klaudjusz, Judejczyków aleksandryjskich opanowała chęć odwetu: wydobyto oręż, z ręcznie schowany przed bacnością byłego prefekta, tłumy judejskie — pamiętajmy, że stanowiły one 40 procent mieszkańców — zasilone przez umyślnie sprowadzonych z pozostałego Egiptu i Syropalestyny pomocników, rzuciły się na swych prześladowców i zaczęła się prawdziwa „wojna“, jak ją nazywa dokument, o którym powiem w tej chwili. Jak sobie z nią dał radę nowy prefekt, tego nie wiemy; tak czy inaczej doszło do rozejmu, i oba obozy, „niby dwa odrębne miasta“, posłały swych przedstawicieli do cesarza. Cesarz wysłuchał obie strony, ale wyrok swój posłał im dopiero potem w liście do nowego prefekta. Kopja tego listu niedawno (1924) została odnaleziona. Jest on ogromnie ciekawy. Cesarz — wbrew streszczeniu Józefa, który tu znowu beczelnie fałszuje — jest wcale nieprzychylnie usposobiony dla Judejczyków, których widocznie posądza o wznowienie wojny domowej; zabrania im sprowadzać rodaków skądinąd, zabrania się starać o nowe przywileje i krzywemi drogami dążyć do uzyskania obywatelstwa aleksandryjskiego; a w zakończeniu wypowiada wojnę „chorobie, która grozi ogarnięciem całego świata“. Jak widać, marzenia ps.-Ezdrasza już wtenczas kiełkowały w umysłach.

To było w 41 r., w pierwszym roku panowania Klaudjusza. Czy jego gniew na Judejczyków i traktowanie judaizmu jako „choroby wszechświatowej“, były spowodowane wyłącznie przez zajścia aleksandryjskie i nie miały powodów bliższych? Niestety, w „Rocznikach“ Tacyta pierwsze lata Klaudjusza zagięły w dużej luce, która po-

chłonęła cały środek dzieła; zato w krótkiej biografii Swetonjusza znajdujemy znamiennej wzmiankę: „Judejczyków, którzy wznieci wóczas srogie rozruchy pod dowództwem swego Mesjasza, z Rzymu wypędził“. Mesjasz bowiem, król judejski z rodu Dawidowego, był według proroctwa rękoią władzy wszechświatowej Izraela.

W dalszym jednak ciągu swego panowania Klaudjusz złagodził w stosunku do Judejczyków; nasze źródła przypisują to wpływowi króla Agryppy — widocznie drugiego — i jakiejś Judejki Salomei. Historia Estery powtórzyła się za tego nowego Aswerusa; i kiedy rozruchy w Aleksandrii znowu wybuchły, wodzowie Helenów tego miasta, Izydor i Lampon, — znaliśmy ich już z Filona jako zajadłych antysemitów — znaleźli cesarza usposobionego dla nich bardzo wrogo. Obaj byli już starcami; wiedząc, że los ich jest przesądzony, trzymali się wobec niego bardzo zuchwale, wytykając mu nawet jego Salomeę; i na zakończenie Lampon, zwracając się do Izydora, radzi mu dać spokój, ponieważ cesarz jest warjatem i nic nie rozumie. Oczywiście obaj zostali straceni; ale papirus, który zachował nam świadectwa o tej ciekawej rozprawie, świadczy jeszcze o jednej rzeczy niemniej ciekawej: mianowicie, że społeczeństwo helleńskie w Aleksandrii uważało Izydora i Lampona za męczenników swej sprawy narodowej i czciło ich pamięć w ciągu całych stuleci.

To było w roku 54; wkrótce potem (56) Klaudjusz umarł. Za jego następcy Nerona mamidło władzy wszechświatowej w dalszym ciągu unosiło się przed chorobliwie napiętą wyobraźnią Judejczyków, aż doprowadziło w r. 66

do wielkiego powstania w Palestynie. Że bowiem właśnie ono było główną przyczyną tego powstania, o tem świadczą oba obozy jednomyślnie. „U wielu“, mówi Tacyt (*H.* V 13), „powstało przekonanie według przepowiedni w starych księgach kapłańskich, że Wschód ma się za owych czasów wzmocnić i że mężowie, pochodzący z Judei, osiągną władzę wszechświatową“. — „Powszechnie“, mówi Swetonjusz (*Vesp.* IV) „było szerzone stare i stanowcze zdanie, iż przeznaczone jest, by właśnie w tych czasach ludzie, pochodzący z Judei, zagarnęli władzę nad światem: to (prorocstwo) Judejczycy odnieśli do siebie i wskutek tego powstałi“. — „Najbardziej“, mówi Józef (*BJ* V 15), „doprowadziły Judejczyków do powstania dwuznaczne przepowiednie w ich Piśmie świętem, opiewające tak: onego czasu z ich kraju powstanie ten, co opanuje świat“. Józef bardzo zręcznie zastosował te przepowiednie do samego Wezpazjana (III 41); ale i z jego słów wynika, że wodzowie powstania — a więc Jan z Gischali, lub Szymon bar-Gjora, lub Eleazar, a może i wszyscy trzej — za Mesjaszów uważali samych siebie. Smutny koniec powstania zadał kłam ich mesjanicznym pretensjom, nie ochłodził jednak mesjanicznej nadziei Judejczyków.

Właśnie wtenczas bowiem była napisana owa apokalipsa ps.-Ezdrasza, w której ta nadzieja znalazła swój najjaskrawszy wyraz. Coprawda żelazna ręka Domicjana w zarodku ją stłumiła; władze rzymskie zarządziły nawet poszukiwanie i tępienie rzekomych potomków Dawida jako możliwych Mesjaszów i królów judejskich. Ale łagodność jego następców, a zwłaszcza szlachetnego Trajana, była pobudką do nowych prób jej urze-

czywistnienia. Korzystając z jego trudnej wojny partyjskiej, Judejczycy znowu powstałi w Cyrenie, w Egipcie i nawet w Palestynie. Znowu mamy w ośrodku „króla“, a więc i Mesjasza — Lukuasa, po grecku Andrzeja; znowu główną areną bojów była Aleksandria. Zaczepny charakter tego powstania jest powszechnie uznany; o jego zawziętości świadczy fakt prawie zburzenia pięknego miasta przez Judejczyków — i prawie wytępienia jego niedługo tak potężnej gminy judejskiej.

Po wyroku prawicy — wyrok prawa: znowu winowajcy obu obozów musieli się zjawić przed oblicze cesarza, którym był, po śmierci Trajana, jego następca Hadrian. Nam się jednak zachowały tylko akta sprawy Hellenów, którzy ponosili odpowiedzialność za wybryki swoich rodaków: jest to dalszy ciąg owych „aktów męczeńskich“. Oczywiście winowajcy ponieśli karę; ale gniew cesarza, estety i filhellena, zwrócił się przeważnie przeciw Judejczykom. Stąd — zakaz obrzezania, plan odbudowy Jerozolimy ze świątynią Zeusa na Sjonie, a w dalszym ciągu — ponowne i narazie ostatnie powstanie 132—35 r. I znowu mamy Mesjasza — był nim ów „książę“ Szymon, który z aluzją do *Num.* XXIV 16 nazywał siebie bar-Kochba, „synem gwiazdy“, i nawet przez słynnego rabбина Akibę, wodza duchowego Judejczyków, został jako Mesjasz uznany. Niedługo jednak błyszczała nowa gwiazda nad Izraelem; i teraz dopiero, po tem najboleśniejszym rozczerowaniu, mamidło władzy wszechświatowej roztopiło się w eterze.

Takie były skutki owej modlitwy Ezdrasza: „Skoro dla nas stworzyłeś ten świat, dlaczego go nie posiadamy?“

Nie posiadli go jego współwyznawcy ani wtenczas, ani kiedykolwiek; natomiast oddał się on z własnej woli temu, który wyraźnie powiedział, że jego królestwo nie jest z tego świata.

IX.

FILON JUDEJCZYK.

46. Zaborcze zamiary judaizmu z góry były skazane na porażkę; natomiast zbliżenie się jego z hellenizmem drogą własnej hellenizacji zapowiadało się zupełnie dobrze — przez pewien czas, nie tylko na rozproszeniu, ale nawet w Palestynie. Mniemanie bowiem o zasadniczym przeciwieństwie pod tym względem między rozproszeniem a Jerozolimą, zdaje się, nie jest słuszne; co najwyżej, mogły być różnice w stopniu, łagodzone ciągłym obcowaniem między synagogami tu i tam. R. Hillel, mówią, z Babilonu przyjechał do Jerozolimy, aby się przekonać, czy jego metoda tłumaczenia Tory zgodna jest z tradycją metropolji; oczywiście dbano o to, żeby w łonie judaizmu nie powstały herezje. Hellenizacja zaś samej Jerozolimy, bardzo mocna w III w. prz. Chr. i za obu Antjochów, stłumiona czasowo za Machabeuszów, rozpoczyna się znowu w I w. prz. Chr. i osiąga swój szczyt za Heroda. Jej naocznym dowodem są greckie imiona własne nie tylko w rodzinie rządzących — Hasmonejów i Herodów — ale i w pospółstwie: niech czytelnik tylko uprzytomni sobie, ile ich

mamy w Nowym Testamencie — Piotr, Andrzej, Filip, Nikodem, Bartłomiej (t. zn. „syn Ptolemeusza“) i t. d.

To też w tym krótkim zarysie, mówiąc o hellenizacji judaizmu, nie będziemy czynili różnicy między Palestyną a rozproszeniem. Że i tu i tam hellenizatorski prąd odbił się na literaturze, jest rzeczą zupełnie zrozumiałą; prawdopodobnie też dzieła napisane po hebrajsku powstały w Palestynie, napisane zaś po grecku — w rozproszeniu; ale właśnie kwestja, które z dzieł zachowanych nam po grecku — a jest ich większość — były odrazu napisane po grecku, które przetłumaczono z hebrajskiego, wywołała dużo sprzeczek, które nas tu interesować nie będą.

Czy mamy ślady hellenizacji wcześniejsze od Septuaginty? Wyraźnych i niewątpliwych w każdym razie nie mamy. Słusznie zauważono, że zetknięcie się Palestyny z hellenizmem nie zaczyna się dopiero od Aleksandra Wielkiego, że przywóz greckich towarów do tego kraju datuje się — jak nas nauczyły wykopaliska — już od VII st.; ale stąd do wpływu ideowego jest jeszcze bardzo daleko. Najbardziej zapalony rzecznik tego wpływu, Maur. Friedlaender, uznaje go w długim szeregu Psalmów, sądząc, że „bezbożnicy“ w nich to są ludzie, tknięci przez grecką filozofję; jego skrajny przeciwnik Sellin radby Psalmi wogóle wykluczyć z tego rodzaju hellenizowanej literatury. Prawda, zdaje się, znajduje się i tu w środku, ale wobec ruchomości chronologicznej Psalmów nie odpowiada to na postawione przed chwilą pytanie. Nie odpowiada nań również wyraźnie helleński charakter rozdz. XXVIII ks. Joba (pieśni o Mądrości): ci bowiem, co go uznają, jednocześnie

uznają ten rozdział, zwarty w sobie, za późniejszą interpolację.

Bądź co bądź: zawarta w tym rozdziale idea jest najwcześniejszą ideą helleńską w świadomości Judejczyków. Jest ona pochodzenia religijnego, t. j. podwójnie „pogańskiego“ (wyżej § 11); pomimo to wywarła głębokie wrażenie na umysły judejskie, tworząc obraz uosobionej, niezależnej, nawet przedstworzonej Mądrości, za której radą Bóg stworzył świat. Takie są najwcześniejsze owoce helleńskiego wpływu na literaturę judaizmu: *Job XXVIII*, wstęp *Przypowieści* (I—VIII) i (apokryficzna) księga *Mądrości*. Rabbinowie musieli się z nią liczyć, co zresztą było nie trudne: ponieważ nie można było zaprzeczyć, że wyższa mądrość zawiera się w Torze, utworzyli oni haggadę o uosobionej, niezależnej i przedstworzonej Torze (wyżej § 38). Byliby, sądzą, bardzo zdziwieni, dowiedziawszy się, że ta ich przedstworzona Tora pierwotnie nazywała się Palladą.

Jednocześnie odbyła się nowa, niemniej ważna zmiana w kosmogonii biblijnej pod wpływem filozofii helleńskiej. Podwójne opowiadanie o niej w rozdz. I i II Genezy wprawiało w kłopot starych tłumaczy tak samo jak i nowych: ale wyjście, znalezione przez tych ostatnich — połączenie dwóch pierwotnie równoległych opowiadań, „Jehowisty“ i „Elohisty“ według utartej terminologii — było dla pierwszych oczywiście nieprzystępne. Otóż tu przyszedł na pomoc mit platoniczny o podwójnem stworzeniu świata, naprzód w idei, a potem dopiero w widomości. Opierając się o ten mit, tłumacze Septuaginty przedstawili stworzenie świata w *Gen. I* jako stworzenie świata ideowego, niewidzial-

nego, który miał być wzorem dla świata widomego rozdziału II; gwoli temu przypuszczeniu pozwolili oni sobie nawet na małe fałszerstwo, tłumacząc hebrajskie *wa ha-arez hajeta tohu wa bohu* (i ziemia była pusta i próżna) przez *kai ên hê gê ahoratos* (i ziemia była niewidzialna). W taki sposób filozofja Platona została wprowadzona do Tory. Ponieważ jednak było rzeczą niezaprzeczalną, że Mojżesz żył o wiele stuleci przed Platonem, była jednocześnie stworzona podstawa dla horendalnej, a jednak jak, widzieliśmy (wyżej I 115), zbawiennej fikcji, że Platon — a również i inni filozofowie greccy — zapożyczyli swą filozofję od Mojżesza.

Areną tych badań było to samo miasto, które było także ojczyzną Septuaginty — Aleksandrja. Z początku nie bardzo ono sprzyjało rozprawom filozoficznym, ustępując pod tym względem swemu rywalowi, Pergamowi; ale z czasem różnice się starły, szkoły filozofów znalazły sobie schronisko także i tu, i został stworzony ten stan umysłowości, wskutek którego, — co prawda, dopiero w III w. po Chr. — Aleksandrja stała się rodzicielką ostatniego kierunku filozofji greckiej, neoplatonizmu, i jednocześnie pierwszej filozofji chrześcijańskiej, filozofji Klemensa i Orygenesesa.

My jednak mówimy o III w. prz. Chr. Tora była przetłumaczona i podana do użytku także Hellenów; filozofowie kierunku akademickiego, stoickiego, perypatetycznego, których słowo rozlegało się w kolumnadach Aleksandrji, mogli, jeżeli chcieli, z niej korzystać. Czy chcieli, tego nie wiemy; natomiast wiemy, że z wykładów tych filozofów skorzystali „doktorowie“ aleksandryjskiej synagogi. Doprowadziło to do bardzo

ciekawego zjawiska, które możemy nazwać — wprowadzie krótkotrwałą — hellenizacją midraszu. Należy bowiem pamiętać, że Grecy już od VI w. praktykowali metodę allegorycznego tłumaczenia Homera — który aczkolwiek nie był uważany za księgę kanoniczną, jednak już wskutek roli, którą odgrywał w wykształceniu szkolnym, musiał być traktowany bardzo poważnie. Wyrosła ta metoda na tle dyskusji religijnej: znane zarzuty Ksenofanesa o haniebnych czynach, przez Homera bogom przypisanych, — kradzieży, cudzołóstwie, oszukaństwie — były same przez się nie do zwalczania, należało albo zrezygnować z Homera, albo usunąć religijno-etyczne zarzuty przy pomocy odpowiedniego tłumaczenia zakwestjonowanych miejsc — t.j. przy pomocy tłumaczenia allegorycznego. Pierwsze wyjście obrał Platon; dla kochających swego Homera Hellenów było ono nie do zniesienia: kto nie chciał wogóle ignorować całej kwestji (możemy jednak przypuścić, że większość nieświadomie obierała właśnie ten najwygodniejszy środek), ten był zmuszony przystać do drugiego grona. Powstało hasło: „Homer musiał być allegorystą, skoro nie był bezbożnikiem“. Właśnie szkoła stoicka, która starała się pogodzić filozofję z religją ludową, była najgorliwszą krzewicielką tłumaczenia allegorycznego. Nie poprzestała ona jednak na allegoryzacji miejsc, gorszących z punktu widzenia religijno-etycznego. Metoda nie знаła granic; za pomocą allegorii — nie tylko fizycznej, ale i etycznej — można było całą filozofję stoicką wprowadzić do Homera, czyli raczej, według zdania zwolenników tej teorii, wyprowadzić ją z niego. Ośrodkiem tych dążeń była w III—II w. prz. Chr. szkoła

pergameńska, całkowicie opanowana przez stoików. Z pogardą patrzyli jej przedstawiciele — „krytycy“, jak się dumnie nazywali — na wysiłki swych aleksandryjskich rywali, „gramatyków“, starających się o oczyszczenie tekstu, o leksykologję, o ścisłą interpretację. To też przez pewien czas udawało się Aleksandryjczykom nie dopuszczać stoików do swego grona: ale w II—I w. musieli się poddać i oni. Odtąd Aleksandrja staje się ośrodkiem allegoryzacji filozoficznej — aż do czasów neoplatonizmu w III—V ww. po Chr. O jej popularności za czasów, o których mowa, świadczy ciekawy pomnik — list I 2 Horacego, tylko pod tym względem godny uwagi: Homer jest filozofem,

Co piękne, on, co szpetne, cieszy lub dokucza,
Lepiej, jaśniej, niż Chryzyp, niż Krantor, poucza —

a to byli słynni przedstawiciele szkół stoickiej i akademickiej (w. III prz. Chr.).

Takie więc były te szkoły aleksandryjskie — filozofja akademicka, perypatetyczna i przede wszystkim stoicka, opierająca się na allegorycznem tłumaczeniu Homera, jako pierwszego mędrca. Do tych szkół uczęszczali także Judejczycy: wzorując się na nich, założyli także własne szkoły, naśladowujące helleńskie, ale też i rywalizujące i polemizujące z niemi. W tych szkołach możemy odróżniać trzy kierunki — nie przesadzając kwestji, czy to były kierunki trzech odrębnych hellenistyczno-judejskich szkół, czy tylko różnych ludzi, należących do jedynej szkoły tego gatunku.

Ludzi pierwszego gatunku możemy nazwać hellenistami. To byli ci, co się zupełnie oddali filozofji

helleńskiej i pragnęli zostać takimi samymi jej przedstawicielami, jakimi byli ich mistrzowie, zrzekając się przynajmniej jako filozofowie całej puścizny Mojżeszowej. Od tego kroku do zupełnego odstępstwa było oczywiście niedaleko.

Drudzy starali się skojarzyć helleńską filozofję z Zakonem, posługując się w stosunku do tego ostatniego tą samą metodą allegoryczną, którą ich mistrzowie stosowali do Homera, a więc zupełnie usuwając literalne tłumaczenie na korzyść allegorycznego. Że bowiem właśnie ta metoda była jedynie możliwa przy allegorycznej interpretacji Homera, wynika już z jej apologetycznego celu. Zeus grozi, że obije Herę; kto tak mówi, ten niezawodnie bluźni. Nie, Zeus jest tu tylko uosobieniem nieba, Hera — uosobieniem powietrza (HPA—AHP): cały proces znaczy, że niebo swemi błyskawicami chłoszcze przestrzeń powietrzną. Dobrze; ale czy obok tego allegorycznego tłumaczenia pozostaje w mocy tłumaczenie literalne, t. j. rzeczywista groźba władcy Olimpu obicia swej boskiej małżonki? — Oczywiście nie, inaczej bluźnierstwo pozostałoby bluźnierstwem i nicbyśmy nie wskórali naszym allegorycznem tłumaczeniem. — Otóż więc taką samą metodę nasi hiperallegoryści — tak ich nazwiemy — stosowali do Tory; dzięki niej była ona zupełnie zhellenizowana i zfilozofowana, ale jej pierwotny sens właśnie jako księgi zakonu izraelskiego był skazany na zupełną zagładę. Oczywiście to też było odszczepieństwem.

Hiperallegorystycznemu kierunkowi przeciwstawił się kierunek trzeci — allegorystów umiarkowanych. Ich zasadą było — utrzymywać literalne

znaczenie Tory obok alegorycznego. Można się łatwo przekonać, że takie właśnie stanowisko odpowiadało dążeniom hellenizatorów wśród Judejczyków aleksandryjskich. Przecie różnica między Homerem a Torą była zasadnicza. Tam należało uciekać się do allegorii, aby uniknąć bluźnierstwa; tu żadnego bluźnierstwa — przynajmniej dla świadomości Judejczyków — nie było, nic więc nie wypadało usuwać, natomiast należało — aby odebrać gojom powód szczycenia się swą filozofją — wprowadzić ją jako dodatek do opowiadań i przepisów Tory. Tak więc powstało owo słynne odtąd podwójne tłumaczenie Pisma, alegoryczne, czyli duchowe, i naturalne, czyli cielesne. Rzeczywiście alegoryczne znaczenie mieści się w naturalnem, jak dusza w ciele, i tak samo go nie niweczy, jak dusza przez swe istnienie nie niweczy ciała.

Można sobie wyobrazić, jakie musiały wobec tych trzech kierunków powstać sprzeczki w aleksandryjskich synagogach — nie licząc nawet tych, które z konieczności powstawały między synagogami z jednej strony a szkołami helleńskimi z drugiej. Ale nawet wśród zwolenników jednego i tego samego kierunku sprzeczki były nieuniknione w zależności od większej lub mniejszej dozy hellenizmu, którą się wprowadzało do Zakonu. Zaiste były to żywe i ciekawe czasy — ten pierwszy wiek przed Narodzeniem Jezusa Chrystusa.

47. Mamy jednak tylko jednego świadka tych sprzeczek; jest nim wielokrotnie już wymieniony Filon Judejczyk. Nie wiele wiemy o jego życiu. Że był on pochodzenia kapłańskiego, temu wierzyć można, chociaż nie wszyscy się z tem zgadzają. Jedynym dobrze

zaświadczonym faktem jest jego poselstwo do Rzymu z powodu rozruchów aleksandryjskich za cesarza Kaliguli, o których była mowa wyżej (str. 91); ponieważ Filon był wtenczas (w r. 40) według własnego świadectwa (*Leg. ad G.* 29) już w podeszłym wieku, możemy przypuścić, że urodził się mniej więcej w r. 20 prz. Chr. O dacie jego śmierci można wysnuć pewne wyniki z odkrytych niedawno „aktów aleksandryjskich męczenników“ Izydora i Lampona, skazanych, jak się teraz okazuje, przez cesarza Klaudjusza w r. 53. Ci dwaj antysemita byli zawziętymi wrogami Filona, i on też mówi o nich w swym pamflecie przeciw Flakkowi z najwyższą nienawiścią; a ponieważ tendencją tego pamfletu jest szerzenie wiary, że Bóg karze okrutną śmiercią prześladowców ludu wybranego, oczywistą jest rzeczą, że nie przemilczałby on tak pożądanej ilustracji swej tezy, jak haniebna śmierć Izydora i Lampona — gdyby do niej dożył.

Natomiast o jego życiu umysłowem świadczą w sposób wcale zadowalający jego obfite — aż nadto obfite — dzieła. Dodając do tych świadectw to, co się rozumie samo przez się, skoro chodzi o Judejczyka, otrzymujemy w rozwoju Filona trzy okresy: okres judejskiej tezy, okres helleńskiej antytezy i okres helleńsko-judejskiej syntezy.

Z pierwszego okresu dzieł nie mamy — był to bowiem okres wyłącznej recepcji. To gruntowne czytanie Filona w księgach Pisma, o którym świadczą jego późniejsze dzieła, mogło być nabyte tylko w ciągu długich studjów w szkole rabbinowskiej; to jest pewne. Co do licznych i bardzo ciekawych punktów styczności

w jego dziełach z późniejszymi rabbinami, których zdania są zachowane w Talmudzie i Midraszach, to nie można jeszcze powiedzieć napewno, czy jest to owoc wpływu Filona na tych rabbinów, czy też skutek tego, że sam Filon, oprócz Pisma, był obeznany także z jego tłumaczeniem w szkołach rabbinowskich. W każdym razie ten niemy dla nas okres musiał być dość długi.

Drugi okres był po części też okresem recepcyjnym: Filon bowiem sam świadczy, że w swej młodości przestudjował owe siedem nauk, które tworzyły całość kształt „wychowania encyklicznego“ (t. j. szkoły średniej), mianowicie gramatykę, dialektykę (czyli logikę), retorykę, arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomję. Chętnie tedy powołuje się na te nauki w późniejszych swych dziełach, ale podczas ich studjowania oczywiście nie pisał nic. Dopiero potem zaczął uczęszczać na wykłady filozofów aleksandryjskich kierunków akademickiego, perypatetycznego, stoickiego, może też i epikurejskiego, które razem wzięte tworzyły wykształcenie wyższe; i z tej drugiej połowy jego studjów posiadamy, jako jej owoc, kilka dzieł o charakterze filozoficznym.

Są to traktaty: 1) „O wieczności świata“, mianowicie pierwsza część rozprawy na ten temat, w której autor rozwija dowody perypatetyków na korzyść wieczności świata; druga część, w której je zwalczał argumentami stoików, nam nie zachowała się. — 2) „Wszelki mędrzec jest wolny“ — to jest odwrotnie znów druga część całego traktatu; pierwsza p. t. „wszelki głupiec jest niewolnikiem“ zaginęła. Jest to obrona teoretyczna i historyczna znanego paradoksu stoickiego. — 3) „O opatrności“ w 2 ks., traktat w formie dialogu,

w którym autor argumentami stoickimi zwalcza wątpliwości epikurejskie co do istnienia opatrności. — 4) „Aleksander, czyli o rozumie nierozumnych zwierząt“, też dialog, stoickie wywody przeciw akademickiemu mniemaniu, że zwierzęta też są obdarzone rozumem.

Mamy tu wszędzie rozumowania, oparte na starannych i podobno długoletnich studjach; ale stanowisko autora jest wszędzie z góry przesądzone przez Pismo, które, lubo rzadko cytowane, kieruje jednak jego myślą. Idea wieczności świata jest sprzeczna z ideą jego stworzenia; o opatrności świadczy każda stronica ksiąg świętych; rozumu Stwórcy udzielił jedynie stworzonemu na podobieństwo swoje człowiekowi; — a więc rację muszą mieć stoicy, a nie perypatetycy, akademicy lub Epikur.

Do trzeciego okresu należy ogromna większość pism Filona. Wszystkie one mogą być rozpatrywane jako dokładne (w przekonaniu autora) udowodnienie następujących trzech twierdzeń: 1) Pismo jest doskonałą pod wszystkimi względami i prawdziwie boską księgą; 2) zawiera ono w sobie całą filozofję Greków, która właśnie z niego została wyprowadzona; 3) wszystkie wystąpienia przeciwko narodowi judejskiemu są niesłuszne, przestępne i karygodne, jako też w rzeczywistości były one karane przez Jehowę. Dla udowodnienia tych twierdzeń napisał Filon następujące dzieła: 1) Olbrzymi komentarz alegoryczny do pierwszych 20 rozdziałów Genezy, który prawie cały jest zachowany, coprawda w formie drobniejszych rozpraw i rozprawek pod różnemi tytułami; 2) krótszy katechizm do całej Tory, też charakteru alegorycznego, z którego

się zachował katechizm do Genezy i (po części) Wyjścia; 3) duży panegiryczny wykład Tory, zawierający opis stworzenia świata, życia patriarchów i prawodawstwa Mojżeszowego z punktu widzenia historycznego, nie alegorycznego, z dodatkiem o cnotach, nagrodach i karach; 4) szereg dzieł apologetycznych, z których najbardziej by nas interesowało dzieło pod zagadkowym tytułem „o cnotach” w 5 księgach — ale niestety, zachowało się z niego tylko półtorej, mianowicie księga o Kaliguli (zwykle pod tytułem „poselstwo do Gajusa”) i pół księgi o namiestniku egipskim Flakkusie i jego roli w aleksandryjskim pogromie 38 r. (wyżej str. 94). Celem autora jest udowodnienie, że Jehowa zawsze karze prześladowców swego ludu; w taki sposób wychwala on „cnoty” swego Boga tak samo, jak to robili i pogańscy apologety — t. zw. „aretalogowie”. Z tego wynika, że całe dzieło było „aretalogią” na szeroką skalę; to pobudza nas do ostrożności w posługiwaniu się nim jako źródłem historycznym.

48. Filozofja religijna Filona, jak widać z wykazu jego dzieł, nie jest w żadnym z nich opracowana systematycznie, lecz raczej rozsiana po wszystkich; zbieramy więc zewsząd jej poszczególne dogmaty. Nie dają się one ułożyć w jednolity system bez luk i sprzeczności, jak np. filozofja religijna Arystotelesa lub Podydonjusza; z tem należy się z góry pogodzić. To samo wprawdzie można powiedzieć i o filozofji Platona, ale przyczyna nie jest ta sama. U Platona przyczyną sprzeczności jest rozwój umysłowy autora, o którym na przestrzeni pięćdziesięciu lat z górą świadczą poszczególne

jego dzieła; u Filona jest nią różnorodność źródeł z których on czerpie swoje poglądy filozoficzne.

Przedstawia się ta filozofja mniej więcej w taki sposób.

Bóg jest istotą transcendentną, najwyższą, poza granicami przymiotowości, ponad jednością (*Leg. all. II 4*), ponad cnotą, ponad wiedzą, ponad samem dobrem (*op. m. 8*), ponad czasem i przestrzenią (*post. Cain. 14*); wszystko obejmuje, nie będąc sam objętym — zgodnie z nauką Arystotelesa. Jednocześnie jednak jest on istotą immanentną, rozlaną we wszechświecie, którym rządzi z wewnątrz, zgodnie z panteizmem stoików (*leg. all. III 4*), będąc Opatrznością dla ludzi (*Flacc. passim*). I nakoniec jednocześnie jest on Bogiem żywym, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakóba, który się objawił ludziom przez swego proroka Mojżesza, jak o tem świadczy Pismo.

Bóg jest stwórcą świata — z niczego? Tak, z niczego (*Leg. all. III 10; somn. I 76*) — to jest przecie poglądem Pisma (*Moys. II 267*). Ale to nie: dałoby się pogodzić z filozofją grecką. A więc nie, Bóg stworzył z niczego świat ideowy, transcendentalny, a potem według tego ideowego wzoru uporządkował preegzystującą materję (*plant. 3*) i w taki sposób został stwórcą także i świata widzialnego (*Qu. in Gen. IV 160; 348; ebr. 61*). Albo raczej: nie stworzył sam, tylko kazał stworzyć, „aby się nie dotykać materji: byłoby to bowiem niegodne (*u themis*), gdyby wszechwiedzący i błogi miał się dotykać nierozumnej (?) i skalanej materji“ (*legg. spec. I 230*); od tego są właśnie te pośredniczące siły, tu zwane „ideami“, o któ-

rych jeszcze będzie mowa. Dziwnie się tu przebija przez naukę Platona judejska zmora nieczystości: oczywiście materja jest dla Boga poniekąd nie *kaszer*. Tak samo stworzył on naprzód człowieka-ideę, męskożeńskiego, a potem dopiero człowieka cielesnego (t. j. Adama).

Dlaczego stworzył świat? Wskutek swej dobroci (op. m. 21), zgodnie z Platonem (*Tim.* 29 e). Nazywając go bowiem Bogiem (*theos*) i Panem (*kyrios*), odróżniamy w nim dwie „Potęgi” (*dynameis*), twórczą i władczą. Innemi słowy, używając naszej terminologii: Bóg objawia się w mocy i w dobrem — ale tu jasno można widzieć, jak to ostatnie objawienie pochodzi z greckiego źródła. Razem z temi dwiema Potęgami stanowi Bóg trójkę najwyższą, nie przestając jednak być jednością. Każda z tych dwóch jego Potęg z kolei stanowi trójkę. Potęga twórcza czyli Łaska (*Charis*) składa się z trzech Gracyj, mianowicie nauki, przyrody i ćwiczenia (*didachê, physis, askêsis*); Potęga władczą (*Dikê*) składa się też z trzech Potęg, z Potęgi ustawodawczej, rozkazującej i karzącej (*Qu. in Gen.* I 57).

Te dwie trójce są rozdzielone jedna od drugiej przez istotę ideową, która, dodana do owych sześciu Potęg, tworzy siódemkę; jest to znany z filozofii stoickiej uosobiony *Logos*. Bóg bowiem jest (zgodnie z Platonem), przyczyną samego tylko dobra (*agric.* 128; *conf. l.* 180); ponieważ zaś świat jest mieszaniną dobra i zła, nie mógł przeto być stworzony przez Boga bezpośrednio — musiał być stworzony przez pośrednika, którym był właśnie *Logos*. Jest on pierwszą z Potęg świata ideowego, łącznikiem między nim a światem

widzialnym; używając terminologii stoików, jest on „logosem dzielącym” rodzaje na gatunki, „logosem nasien-
nym” (*spermatikos*), który wzbudził do życia różnora-
kość istot świata widzialnego. Coprawda, jako bez-
pośredni stwórcy świat, ma on rywalkę w znanej
nam już stworzonej przed światem (*virtut.* 62) Mądrości,
przez którą wszystko się stało (*fug.* 109). Zresztą lo-
gosów jest tylu, ile jest idei, ilu jest aniołów; Potęgi
bowiem są z jednej strony nieosobistymi siłami, z dru-
giej — osobistymi aniołami. I nie tylko w świecie ideo-
wym: oprócz Logosa ideowego istnieje także logos czło-
wieczy, który rozkazuje człowiekowi to, co mu należy
czynić, i zakazuje, czego mu czynić nie wolno. Nieza-
leżnie od tego wszystkiego jest jednak Logos także
i wygłoszonem słowem bożem — gdyż grecki wyraz
logos oznacza jednocześnie i wewnętrzną myśl (*l. endia-
thetos*) i wysłane na zewnątrz słowo (*l. prophorikos*).

Daremne są próby pogodzenia między sobą tych
nieorganicznie połączonych i po części nawet sprzecz-
nych poglądów. Przechodząc do człowieka, znajdujemy
z początku tę samą dwoistość: Bóg stworzył człowieka-
ideę z niczego i „ulepił” człowieka widzialnego, t. j.
Adama, z ziemi. Już widzieliśmy, że podwójne opo-
wiadanie o stworzeniu człowieka w Genzie mogło być
zużytkowane w tym kierunku. Ale to są sprawy prze-
szłości. Terazniejszy człowiek, pochodząc od owego
pierwszego widzialnego, zachował w sobie dech Boży;
jemu on zawdzięcza tę „powszechną świadomość” dobra
i zła (*gig.* 20; *leg. all.* I 37), bez której kara za zbrod-
nię byłaby niesłuszna (*leg. all.* I 42). Tu więc mamy
owo sumienie (*synesis, syneidos, syneidêsis*), które,

przeczone już przez Homera (*Pandar II. V*), otrzymało swą nazwę po raz pierwszy u Eurypidesa (*Or. 396*) i potem zajęło górujące miejsce w etyce stoików. Będąc boskiego pochodzenia, jest ono dla człowieka pobudką ku coraz większemu udoskonaleniu swej duszy. Cnota bowiem jest prawdziwą służbą Bogu, który jako istota doskonała nie potrzebuje ofiar (*plant. 108; Moys. II 108*); pomimo to jednak należy składać przepisane ofiary w Jerozolimie, i tak też i sam Filon postąpił (*prov. 107*).

Ów „postęp w cnocie“ stanowi też zasadę w etyce stoickiej (*prokopê*); ale Filon go skojarzył z nauką Platona o dwuświatowości, dając mu w taki sposób etyczno-metafizyczny charakter. Sumienie bowiem, będąc tchem Boga, jest poniekąd też logosem (*Qu. Gen. IV 62; 295; deus imm. 182*); człowiek, słuchając jego rady, przewycięża świat widzialny i, wstępując do świata ideowego, stanowi się sam logosem i w ostatecznym wyniku prawie Bogiem (*somn. II 189*). Ale już za życia posiada on możliwość bezpośredniego obcowania z Bogiem; środkiem do tego jest ekstaza (*post. C. 167*). Posiadają ją w najwyższym stopniu prorocy. Ta ekstaza jest daleko skuteczniejszym środkiem osiągnięcia Boga, niż dialektyka filozoficzna; ta bowiem doprowadza nas tylko do Potęg boskich, jak dobroć i moc, tamta zaś wprost do Boga.

Tu zaczyna się to, w czym niektórzy upatrują oryginalność Filona: zamiana rozumowania filozoficznego na bezpośrednią ingerencję Boga. Aby jednak mówić o oryginalności Filona, należałoby wiedzieć dokładniej, jak się rozwijały stoicyzm i Akademia w Aleksandrii;

przecie w nauce Filona mamy wyraźne połączenie obu. W każdym razie otrzymujemy tu nowe odcienie w teorii zaświata. Raj — jest to świat idealny; będzie on nagrodą dla dusz doskonałych (*Jos.* 264), co za życia skutecznie starały się przewyciężyć świat widomy. Piekło — to los człowieka, co nie zdołał wywiązać się z pęt widzialności, i nota bene, jego los już tu na ziemi — zgodnie tym razem z nauką Epikura. Czy Filon nie uznaje eschatologicznego zaświata, który odgrywa taką rolę w współczesnym judaizmie? W każdym razie nic o nim nie mówi.

Ale ów zaświat idealny, nagroda zbawionych, będzie przez nich osiągnięty wyłącznie dzięki ingerencji samego Boga w ich życie umysłowe, nie zaś przez ich własne starania. Rzeczywiście, mamy u Filona zarodek późniejszej nauki św. Augustyna o łasce. Ten zarodek wyrósł na judejskim, nie na greckim gruncie; jest to nowe zastosowanie znanego nam już hasła judejskiego: „Jehowa będzie za was walczył, wy zaś będziecie siedzieli cicho“, sprzecznego z zasadą helleńską: „módl się do Ateny, ale też i ręką ruszaj“.

49. Postarałem się, posługując się wynikami badań moich poprzedników, a również i własnych, dać krótki system filozofii religijnej Filona, który sam systematycznego jej opracowania nie daje, podobnie jak nie daje go i Platon. Już wyżej mówiłem o tem podobieństwie, ale też i o zasadniczej różnicy między jednym a drugim myślicielem. Tu będzie nie od rzeczy pomówić i o drugiej różnicy, nie mniej zasadniczej.

Zdarza się często, że czytelnik zaznajamia się

z filozofją Platona naprzód w którymś z jej systematycznych opracowań, a potem dopiero w oryginalnych jego dziełach. Wynikiem takiego postępowania bywa zazwyczaj wzrastające oczarowanie: tak często piękna prawda staje się jeszcze piękniejszą, kiedy widzimy, jak ona wyrasta przez wytężenie umysłu spierających się interlokutorów w pytaniach jednego, odpowiedziach drugiego; tak samo i błąd, rażący nas w systemie, otrzymuje swe usprawiedliwienie w tej samej, że tak powiem, szacie powolnego rozwoju myśli. Niech jednak czytelnik spróbuje zrobić to samo z Filonem: wynik będzie wręcz odwrotny.

W systematycznym opracowaniu filozofja Filona przedstawia się jako jeden z systemów, które powstały jak wynik przerobienia szczątków spekulacji akademickiej, perypatetyckiej i stoickiej w duchu spotęgowanego mistycyzmu owych czasów, a więc tego samego prądu umysłowego, który potem miał wydać hermetyzm, neoplatonizm, gnostycyzm. Dokładnie wyłuszczony przez poważnych myślicieli nowoczesnych, wywiera on też wrażenie poważne, przynajmniej na tych, którzy nie mają organicznego wstrętu do takiego rodzaju spekulacji. Ale niech taki czytelnik spróbuje, po zaznajomieniu się z jakimkolwiek opracowaniem systematycznym, przystąpić do oryginalnych dzieł Filona z okresu jego helleńsko-judejskiej syntezy; wynikiem ich czytania będzie wciąż rosnące uczucie oburzenia. Nie tylko dlatego, że są to dzieła w najwyższym stopniu nudne, wskutek nieznośnej gadatliwości autora i jego nałogu wiecznego powtarzania jednych i tych samych myśli, nie; przyczyna jest głębsza, jest etyczna. Filon bowiem przed-

stawia nam swą filozofję nie jako wynik swojej własnej spekulacji, nawet nie jako treść proroczego widzenia, jak np. hermetyści — nie: on to, co było owocem nieorganicznego skojarzenia helleńskich okruchów, podaje za prawdziwą, właściwą naukę — Mojżesza.

Czy może przynajmniej to było oryginalnym pomysłem Filona — to gwałtowne wpędzenie, że tak powiem, filozofji helleńskiej do Tory? Nie, nawet tego powiedzieć nie można; stoicy bowiem po swoim przeniesieniu się do Aleksandrii, zaznajomiwszy się z religją Egipcjan, poddali ją takiej samej interpretacji allegorycznej, jaką ich przodkowie zastosowali do Homera i któraby zapewne mocno zdziwiła starych faraonów. Musiało to się rozpocząć już w I st. prz. Chr.; ze współczesnych Filona uprawiali tę metodę Apjon i Chere-mon, obaj przedstawiciele aleksandryjskiego antysemityzmu. Nam daje o niej pojęcie traktat Plutarcha o „Izydzie i Ozyrysie“. Bardzo być może, że wskutek ciągłej rywalizacji żywiołu egipskiego i judejskiego w Aleksandrii — właśnie ich przykład zachęcił Filona do naśladowania.

Jakiż więc jest stosunek Filona do Pisma?

Zostawiając narazie tłumaczenie allegoryczne na uboczu, przypatrzmy się jedynie temu, jak się u niego odzwierciedla to Pismo — t. j. właściwie Tora w ścisłym znaczeniu, gdyż pozostała część mało go interesuje. Otóż tu należy wyznać, że stosunek jego do Tory — to uwielbienie bez granic, bez najmniejszego nawet połysku krytyki; uwielbienie w takim stopniu, jaki duszy helleńskiej musiał się zdawać wprost niewolniczym — *andrapodôtês*, aby użyć greckiego terminu.

Świadczą o tem wszystkie jego pisma, najjaskrawiej zaś te, w których on tłumaczy Torę przeważnie w jej literalnym sensie, a więc komentarz egzegetyczny, oraz życiorys Mojżesza.

Ten drugi może być traktowany jako wstęp do pierwszego — tak przecie i aleksandryjscy filologowie, wydając dzieła np. Sofoklesa, poprzedzają je biografią autora. Życiorys Mojżesza Filon napisał jednak według własnego zeznania dla Hellenów, ponieważ ci „z zazdrości“ o nim milczeli (I 2). Pomysł był dobry: dla biografii Hellenowie mieli oddawna szczególne zainteresowanie, spotęgowane jeszcze dzięki szkole Arystotelesa. Ta dzieliła biografje na kategorie; Mojżesz był ustawodawcą — wybornie, ustawodawcą Ateńczyków był Solon. Można więc było porównać życiorys Mojżesza z jakimś żyćciorysem Solona — możemy to zrobić i my, ponieważ mamy życiorys tego ostatniego, napisany przez Plutarcha. I bardzo radzę czytelnikowi to zrobić. Będzie przerażony, widząc, jak się na tle skromnego, rzeczowego opisu greckiego biografa odbija nieznośna chełpliwość, nieznośne pochlebstwo Filona; pozna różnicę między życzliwością duszy wolnej a przesadzonem kadzeniem niewolnika. Platon widział warunek powodzenia politycznego w tem, żeby król był jednocześnie filozofem albo filozof królem; Mojżesz był i jednym i drugim i oprócz tego jeszcze prorokiem i ustawodawcą (II 2); wogóle przerósł on człowieka... czy więc był Bogiem? „Tegobym nie odważył się powiedzieć“ (*somn.* II 189); w każdym razie był on istotą nadludzką i jako taka istniał jeszcze przed stworzeniem świata (*Moys.* I 162). Dla jego biografii ziemskiej autor

korzysta, oprócz Tory, jeszcze „z opowiadań starców z jego narodu“; a więc mamy tu ową „ustną Torę“, dopełniającą pisaną (wyżej I 271), czyli poprostu hag-gadę. O jej wartości daje pojęcie historia dzieciństwa bohatera. Córka Faraona, która uratowała Mojżesza, była u swego ojca jedynaczką (I 12); aby podać dziecie za własne, udaje ciężarną (I 19); w taki sposób wyrasta Mojżesz jako królewicz i następca tronu egipskiego, wspaniałomyślnie jednak zrzeka się władzy królewskiej, aby zostać wodzem swego gnębnego narodu. W dalszem opowiadaniu mamy wciąż skrajny apologetyzm, pełny przesadzonego zachwyty; wogóle można wątpić, czy ta biografia przysporzyła Jehowie dużo wielbicieli.

To więc był wstęp. Sam komentarz składał się z opisu stworzenia świata, życia patriarchów i tłumaczenia zakonu. W pierwszych dwóch częściach mamy ciekawą teorię stopniowania łaski Pańskiej, dążącej ku odkupieniu grzechu Adamowego. Adam bowiem jest uosobieniem rozumu (*nus*); Ewa — zmysłowości (*aîsthêsis*); wąż — kuszącej rozkoszy (*hêdonê*). Ustępując tej ostatniej, Ewa rodzi Kaina — grzech. Odkupienie symbolizują z początku trzech patriarchów okresu przedpotopowego, mianowicie Enos (nadzieja), Henoch (skrucha) i Noe (sprawiedliwość); ale dopiero w drugiej trójcy, popotopowej, mamy prawdziwą cnotę: Abrahama (cnotę przez naukę), Izaaka (cnotę przez przyrodę) i Jakóba (cnotę przez ćwiczenie); nawiązując do swej teorii Potęg (wyżej str. 112), uważa Filon Abrahama, Izaaka i Jakóba za trzy Gracie w Izraelu (*Abr.* 54). Przez te dwakroć trzy stopnie dąży się do prawdziwego odkupiciela, uosobienia doskonałości — Mojżesza, Paralelizm

z ideą odkupienia chrześcijańskiego musi tu zastanowić każdego; ponadto stara się autor nawet ideę urodzenia z dziewicy wprowadzić do Tory. Jest to według niego wielkie misterjum, tak święte, że przed jego ogłoszeniem należy wypędzić całe *profanum volgus* (*cher.* 42). Powiedziane jest bowiem (*Gen.* XXIX 31): „Pan stworzył żywot Lii“; otóż jest to sprawą męża; stąd wynika niezbiecie, że Lia była zapłodniona przez samego Pana. W drugim miejscu (*legg. alleg.* III 216 n.) twierdzi on to samo względem Sary, ponieważ według *Gen.* XVIII 11 „już były ustały Sarze białogłowskie rzeczy“ (*ta gynaikeia*), kiedy poczęła Izaaka. Skoro więc nie była kobietą, musiała być dziewicą (*post. C.* 123); a ponieważ powiedziane jest (*Gen.* XXI 1): „A Pan nawiedził Sarę“, więc... (*det.* 124). To oczywiście też jest „najświętszem misterjum“ (*legg. all.* IX 219). Nie dość na tem: Tamara I też poczęła od Boga (*mut. n.* 134) — podobno jako prarodzicielka szczepu Judy.

Życiorysy Izaaka i Jakóba nie zachowały się, natomiast mamy życiorys Józefa. Stosunek Filona do tego patriarchy jest dwoisty: z jednej strony bowiem nie może nie uwielbiać tego, z którym Pismo tak wyraźnie sympatyzuje; z drugiej zaś strony był Józef protoplastą dwóch głównych szczepów wrogiego Judzie Izraela i poniekąd znienawidzonych Samarytańczyków. Odbiło się to na pismach Filona: w komentarzu egzegetycznym, a więc w życiorysie, chwali on Józefa, pochwalać milcząc o jego paskarstwie; natomiast w komentarzu alegorycznym sądy jego o nim są zadziwiająco surowe. Ale o allegorjach mowa będzie niżej.

Główne pomimo wszystko, jest to tłumaczenie

prawa Mojżeszowego. I tu oczywiście nie można wymagać od Filona przedmiotowości i bezstronności naukowej: przecie on był Judejczykiem, dla niego to prawo było chlebem macierzystym. Jesteśmy więc gotowi do najdalej idącej pobłażliwości — muszę jednak wyznać, że i tej nie wystarczy.

Zaczyna się ten nietyle komentarz ile panegiryk od Dziesięciorga; wszystkie bowiem prawa, dane przez proroka, mogą być wyprowadzone z tego krótkiego kodeksu (*dec.* 19). Tu podziwu godna jest już sama liczba — święta liczba 10 (20 n.). Jesteśmy ciekawi, jak Filon z Dziesięciorga wyprowadzi np. przepis o rudej krowie (wyżej str. 39). Mówi nam autor, że jest to obrzęd święty, daleko wyższy od wszystkich oczyszczeń helleńskich, i że wyłuszczy jego znaczenie „w innym miejscu“ (*legg. spec.* I 262) — ponieważ jednak obietnicy nie spełnił, nie wiemy, jak bronił tego zabobonu, który już za jego czasów został usunięty. — Dla czego *Lev.* II 11 zakazuje jeść miód i chleb drożdżowy? Dlatego, że pszczoła, to owad nieczysty, drożdże zaś są symbolem „nadętej“ przez pychę duszy (*ibid.* I 291). Ale w innym miejscu chleb kwaszony jest symbolem radości, która „wzdyma duszę“ (II 185). — „Wino“, powiada *legg. spec.* I 100 zgodnie ze swym ogólnym ascetycznym nastrojem, „jest szkodliwe we wszelkich okolicznościach życia“. A jednak Noe, ów wzór sprawiedliwości, upił się? A, to co innego: z kazuistycznych rozumowań stoików na temat, czy „mędrcomi wolno się upijać“ przytacza się szereg dowodów w obronie patriarchy (*plant.* 142 n.). — Zauważywszy, że prawo Mojżeszowe nie uznaje kaleczenia jako kary, Filon jest pe-

łen zachwytu: słusznie! „to przecie nonsens, gniewać się na służebne narzędzia, a nie. na winowajców: nie ręce czynią zbrodnię, lecz rękoma swemi zbrodniarze, tych więc należy karać“ (*legg. spec.* II 245). Oto jednak czyta (*Dt.* XXV 11) fatalny werset o kobiecie, która i t. d. (wyżej str. 39) z fatalniejszą rezolucją: „utniesz jej rękę“... Nowy zachwyty: słusznie! Bo, proszę, kobieta wogóle powinna siedzieć w domu i nie wychodzić na ulicę. Ale gdyby nawet miała wyjść, jest to oburzającą bezczelnością — mieszanie się do bójek mężczyzn i branie w nich udziału. Ale dajmy na to, że tkliwość względem męża pobudziła ją do przekroczenia tej zasady wstydlivosti kobiecej; „niech jednak i tu zostaje kobietą! Jest to coś brzydkiego, jeżeli ona, aby ochronić męża od znieważenia, znieważała siebie, hańbiąc swe życie w sposób, od którego niema odkupienia... Niech więc w swej zuchwałości, przekraczającej wszelkie granice, będzie pohamowana karą, która i jej uniemożliwi powtórzenie takiego samego przestępstwa i inne równie zuchwałe odstraszy. A tą karą niech będzie ucięcie tej ręki, która dotknęła się tego, czego nie powinna się była dotykać“ (*ibid.* III 170—75).

Wogóle u Filona stosunek do Pisma jest jeden: bezwzględny i bezgraniczny zachwyty. Drobiazgów w Torze niema: najobojętniejsze słówko przesiąknięte jest poważną, tajemniczą, świętą znamiennością. Powiedziane jest: „milcz i słuchaj“ (*Dt.* XXVII 9) — co za „arcy-piękne przykazanie“! (*div. her.* 10). Albo też: „weź mi“ (*Gen.* XV 8) — „krótkie wyrażenie, ale wielkiej potęgi, daje bowiem tyle do myślenia“ (*ibid.* 102). Ale to są

fraszki. Ponurą stronicą w dziejach Izraela było zabicie przez synów Lewi „około dwudziestu i trzech tysięcy ludzi“, też Izraelitów, ludu nie tylko bezbronnego, ale i nagiego — było to karą za bałwochwalstwo (*Ex. XXXII 27 n.*); dla Filona ta bratobójcza rzeź jest „najpiękniejszym i największym ze wszystkich czynów bohaterskich całej ludzkości“ (*ibid. III 24*)... coby na to powiedzieli potomkowie poległych w Termopilach? — Niemniej jest Filon zachwycony pokrewnym czynem Finneasza, którego ofiarą padło aż dwadzieścia cztery tysiące rodaków (*Num. XXV 10*); jest to też „wspaniały czyn“ (*ibid. I 55*). Najbardziej jednak podoba się Filonowi to, że jego bohater „przebił oboje naraz, to jest męża i niewiastę, przez skryte miejsca“ (*Num. XXV 8*) — „za to, że te miejsca były narzędziami zakazanej rozkoszy“ (*Moys. I 302*). — W postanowieniu o karze za spółkowanie z bydlęciem zabici mają być i człowiek i bydlę (*Ex. XXII 18 i inn.*); ta ostatnia część budziła skrupuły rozsądnych ludzi: co bowiem zawiniło bydlę? Filon i tego broni: „za to, że służyło do takiego plugastwa, i aby uniknąć powstania potworów, możliwych w takich szkaradnych wypadkach“ (*legg. spec. III 49*). — Dajmy na to, choć to są brednie; oto jednak przykazanie ukamienowania byka, któryby zabił człowieka, i nieużywania jego mięsa jako pokarmu (*Ex. XXI 28*) — bardzo nieekonomiczne, bez wątpienia. Filon znowu broni: „byłoby bowiem przeciwne pobożności, gdyby mięso zwierza, który zabił człowieka, używano za pokarm dla człowieka“ (*legg. spec. III 145*). Niedorzecznem zdawało się wszystkim rozsądnym ludziom postanowienie, według którego mimowolni za-

bójcy, którzy szukali schroniska w „mieście lewitów“, winni w nim pozostać „aż do śmierci arcykapłana“ (*Num. XXXV 25—28*); Filon i na to znajduje usprawiedliwienie i nawet dwa (*legg. spec. I 131 n.*): 1) arcykapłan jest wspólny krewny wszystkich rodaków, a więc i zabitego (a jego następca może nie?) i 2) arcykapłan winien być wolny od wszelkiej zmazy (a jego następca?) — Powiedziane jest, że złodziej „pięć wołów odda za jednego wołu, a cztery owce za jedną owcę“ (*Ex. XXII 1*). Skąd ta dziwna różnica? Filon wie: owca bowiem przynosi człowiekowi czworaką korzyść, mianowicie mlekiem, serem, wełną i jagniętami (przepraszam, czy owca daje oprócz mleka i ser?), wół zaś, t. j. raczej krowa, pięcioraką: mlekiem, serem, cielętami, oraniem i młóceniem (*legg. spec. IV 12*). — I tak dalej.

Tu przynajmniej fałszerstwa jeszcze niema; ale Filon i na to sobie pozwala *ad maiorem legis gloriam*. Nie mówię tu o tem wszystkiem, co on wyprowadza z Tory za pomocą allegorystyki; o tem powiem niżej, tu jesteśmy w obrębie tłumaczenia literalnego. Otóż Filon zapewnia swych czytelników, że Izraelici, poraziwszy Madjanitów, oszczędzili chłopczyków (*Moys. I 311*) — podczas gdy Tora wyraźnie mówi (*Num. XXXI 17*), że i ci zostali zabici. Opowiadając o złotym cielcu, gromi Izraelitów, że go uleli, ani słowem nie wspominając o Aronie, który im to rozkazał (*Moys. II 162*, por. *Ex. XXXII 2 n.*). Twierdzi wielokrotnie, że w świątyni wznosi się modły za całą ludzkość (*Moys. I 49; legg. spec. I 97; 168; 190; II 167*), na co w całej Torze niema ani jednej wskazówki; że „zakon pozwala po-

krzywdzonej małżonce wymagać rozwodu“ (*ibid.* III 82), czego jej ten zakon nie pozwala bynajmniej (wyżej I 147); że zakon „zabrania złorzeczyć komubądź, specjalnie zaś głuchemu“ (*ibid.* IV 197), podczas gdy w rzeczywistości powiedziane jest *Lev.* XIX 14 tylko: „nie będziesz złorzeczył głuchemu“; że zakon zabrania zabijać ciężarne zwierzęta (*virtutt.* 137) chociaż o tem nic się tam nie mówi.

50. Oczywiście, będąc bezgranicznie oddany własnej religii, Filon bardzo wrogo jest usposobiony dla religji Hellenów. Ich „bałwochwalstwo“ gromi on jak najmocniej, wysuwając już znane nam niedorzeczne argumenty (*dec.* 7; 66; *legg. spec.* I 21 n.); dla ich świąt ma same tylko obelżywe wyrazy, widząc w ich religijnej podstawie bezsensowne sploty mitów, a w ich obchodzeniu same tylko żarłocstwo, pijaństwo i rozpustę (*cher.* 91 n.); co do misterjów, stawia podstępne pytanie: „jeżeli są piękne, czemu są tajemne?“ (*legg. spec.* I 320) — bardzo niebaczne zresztą, bo co by miał do powiedzenia, gdyby jego przeciwnicy zechcieli użyć tego samego argumentu dla obrony swych obelżywych plotek o tem, co się kryje za tajemniczą zasłoną świątyni Jehowy (wyżej I 246)? — To jest jednak tylko jedna strona sprawy; bo Filon jest też wykształconym członkiem społeczeństwa aleksandryjskiego, sam siebie uważa za Hellena (*congr. er.* 44; *conf. l.* 129), a taki powinien znać się na sztuce. To też mówi on o malarstwie i o rzeźbiarstwie (*op. m.* 141; *cher.* 11; *legg. spec.* III 109; 184; *migr. Abr.* 167) zupełnie, jak Hellen, chwali je nawet (*Abr.* 267; *Jos.* 39; 87), nie wyłączając ich użytku

religijnego (*legg. spec.* I 29), chwali w szczególności Fidjasza (*ebr.* 89) i nie bez zachwytu dla porównania mówi „o świętych posągach w świętych przybytkach“ (*op. m.* 137; *legg. spec.* IV 238). Po tych próbach już nie bardzo zadziwi nas jego pełna uznania djatryba o wizerunkach bogów w *leg. ad G.* 11—16; jest to takie same przelotne wzruszenie estetyczne, jak u Heinego w jego „pielgrzymce do Kewlaru“. I tak samo jak Heine swą prawdziwą naturę pokazuje w swej wściekłej djatrybie przeciw kolonijskiej katedrze (w „Niemczech“), tak i Filon w innych miejscach łaje malarstwo i rzeźbiarstwo jako sztuki szkodliwe (*dec.* 156), „podstępne“ (*epibuloi, q. r. d. her.* 69) i prowadzące do politeizmu (*ebr.* 109), i konsekwentnie chwali Mojżesza za to, że je wypędził ze swej gminy (*gig.* 59). — Nie inny jest jego stosunek do teatru. Bywał on w nim często (*ebr.* 177), to też powołuje się nań przy sposobności dla porównania (*legg. spec.* I 28; IV 185; *por. post. C.* 104, gdzie mówi o podobieństwie teatru do ucha człowieka); bywał niestety i na okrutnych rzymskich *venationes*, które opisuje z przykrą dla nas dokładnością (*mut. nom.* 160). Ale pomimo to potępia nie tylko aktorów tragicznych za ich zarozumiałość (*dec.* 43), lecz i teatr wogóle (*agric.* 35). — Daleko częściej jednak rozводи się o trzeciej osobliwości życia hellenckiego, która też była znienawidzona przez Judejczyków — o atletyzmie. Życie jest walką, a więc porównanie z zapasami było zupełnie naturalne; znajdujemy je w popularnej filozofji wogóle, ucieka się doń chętnie i Filon (*Jos.* 82; 138; 223; *legg. spec.* II 230; 246; IV 74; 214; *praem.* 6; 11; 29; *legg. all.* III 70; 72:

sacr. A. et C. 17; 116; *det. pot.* 49; *somn.* II 145 n. najdokładniej *det. pot.* 29), porównyując swego Jakóba, który osiągnął cnotę przez ćwiczenie (wyżej str. 119) z takim atletą (*mut. nom.* 84). Różniczkując poszczególne zawody sztuki atletycznej, mówi o zapaśnikach (*Moys.* I 106; *virtutt.* 6; *praem.* 157), biegaczach (*Moys.* II 171; *d. immut.* 36; *plant.* 76; *migr. Abr.* 133), używając także pięknej allegorii biegu z pochodniami, znanej z Lukreczego (*op. m.* 148), najdokładniej o pięściarzach (*cher.* 80), mówi i o pożądanej nagrodzie atletów, zwycięstwie w Olimpij (*virtutt.* 19; 23; *d. immut.* 147); ale pomimo to wszystko jest pełen judejskiej pogardy także i dla tej strony życia helleńskiego (*agric.* 35).

Temu życiu helleńskiemu i helleńsko-rzymskiemu zawdzięczamy jeszcze jeden ważny czynnik naszej kultury, wywyższenie k o b i e t y. Jaki był do niej stosunek judaizmu, to już wiemy (wyżej I 146 n.). Otóż Filon i pod tym względem został prawowiernym Judejczykiem. W interpretacji alegorycznej, do której niebawem przejdziemy, mężczyzna — zaczynając już od Adama — jest rozumem (*nus, logismos*), kobieta — zmysłowością (*aisthêsis, legg, all.* II 5; III 103; *cher.* 57; 67; *migr. Abr.* 100); aby ocenić znaczenie tego ostatniego tłumaczenia, należy pamiętać, że u Filona bydłęta są też symbolem zmysłowości (*agric.* 27). Nie wszystkie jednak: baran np., będąc rodzaju męskiego, jest przedstawicielem Logosa (*q. r. d. her.* 125). Kobieta bowiem jest to „istota niedoskonała, podległa, stworzona raczej do bierności niż do czynu (*legg. spec.* I 200; por. *gig.* 4; *migr. Abr.* 95; 206); żeńska płeć jest to płeć gorsza (*d. imm.* 121) i odpowiednio płeć męska — płeć

wyższa (*legg. all.* III 11). To też „żeńskiemu przyrodzeniom duszy są wada i namiętność, męskiemu zaś spokój i cnota“, wskutek czego należy przynosić Bogu tylko męskie ofiary (*sacr. A. et C.* 103); natomiast ów bałwan, złoty cielec, słusznie został odlany z żeńskich kolczyków (*post. C.* 166). Wogóle dzielność jest męzczyzną, pożądlivość kobietą (*agric.* 73); Platon podziękowałby za takie przekręcenie jego nauki o obu emocjonalnych potęgach duszy. Tu Filonowi przyszła na pomoc gramatyka grecka, według której *thymos* (dzielność) jest rodzaju męskiego, *epithymia* zaś (pożałdliwość) — żeńskiego; bardzo go natomiast martwi ten fakt, że *sophia* (mądrość) według tejże gramatyki jest również rodzaju żeńskiego. To jednak niczego nie dowodzi: „mądrość“, mówi, „z imienia jest żeńską, z rzeczy samej męską“ (*fug. inv.* 51). Nawet dla świętego imienia matki nie czyni Filon różnicy; owszem, gani tych, co kochają swą matkę (*ebr.* 35). — Ale kobietą była przecie i Sara, którą Filon uważa za uosobioną mądrość i cnotę! — No tak, ale popierwsze nie miała matki, jak należy wnioskować ze słów Abrahama o niej (*Gen.* XX 12): „córka ojca mego, acz nie córka matki mojej“ (*ebr.* 61; ten nonsens powtarza się *q. r. d. her.* 61); a powtóre wyraźnie powiedziano (*Gen.* XVIII 11), że u niej „ustały białogłowskie rzeczy“ (*ta gynaikeia*), t. j. innemi słowy, że ona wcale nie była kobietą (*fug. inv.* 128 i ponownie także i ten nonsens 167 i *somn.* II 185). Dlatego też, podczas gdy wszystkie kobiety z boleścią rodzą, Sara jedna rodzi ze śmiechem (*legg. all.* III 217)... nie jest to wprawdzie powiedziane, Sara śmieje się przy zwiastowaniu (*Gen.* XVIII 10), ale nie

bądźmy zbyt skrupulatni. I znamioną jest rzeczą, że podczas gdy Abraham, zamięłowany w mądrości, córek nie miał, miał je Lot, uczuciowiec (*migr. Abr.* 13), który nie mógł stworzyć ani jednego syna i był tylko „córkorobem“ (*ebr.* 164). „A gdy się ludzie poczęli rozmnażać po ziemi i zrodzili córki...” (*Gen.* VI 1) słusznie, była to kara za ich grzechy (*gig.* 4). Córki bowiem, to są uosobione rozkosze ciała (*gig.* 17). Święta dlatego jest siódemka, *hebdomas*; jest ona „dziewicą, tylko z ojca urodzoną, samą ideą męskości, bez wszelkiego udziału w kobiecości“ (*legg. spec.* II 56); bardzo dokładnie rozwodzi się Filon o tej liczbie, liczbie Logosa, którą sam Bóg uświęcił przez ustanowienie szabbatu... Oto jednak ku swemu utrapieniu odkrywa, że Jetro, kapłan madański, miał siedem córek (*Ex.* II 16). A, to co innego; tu oczywiście siódemka oznacza siedem nierozsądnych sił człowieka, t. j. oprócz pięciu zmysłów jeszcze głos i siłę rozrodczą (*mut. nom.* 110).

Wdzięczniejsze pole dla swej polemiki ma Filon tam, gdzie się przyczepia do rzeczywistych wad życia helleńskiego, a więc do homoseksualizmu (*legg. spec.* III 37) i porzucania niemowląt (*ibid.* 110; *virtutt.* 131). O stosunkach judaizmu do tych wad już była mowa; oczywiście Filon i z naszego punktu widzenia ma słuszność w swej polemice, ale i tu nie może się obejść bez przesady. Tak, co do pierwszego punktu, potępia zarazem i zwyczaj hodowli mułów, niby tak samo antynaturalny; czyni to z przymusu, ponieważ ten zwyczaj jest w sprzeczności z dziwacznym przepisem Tory o unikaniu dwoistości (wyż. str. 39). Co do drugiego punktu, to utrzymuje, że Hellenowie porzucają niemowlęta —

nie z obawy pauperyzmu, jak to było w rzeczywistości, lecz „z wrodzonej mizantropji“. Tu intencja autora jest niemniej przejrzysta, chociaż on ją tym razem skrywa: jest to prosta chęć odpłacenia pięknem za nadobne. Ten bowiem zarzut mizantropji czynili właśnie Hellenowie Judejczykom i niestety, jak mogliśmy się przekonać (wyżej I 189), aż nadto słusznie. Podobno miał go na myśli *Abr.* 22, gdzie mówi o pragnieniu mędrca wyodrębnienia się bez nienawiści dla ludzi; ale niezawodnie ma go na myśli *virtutt.* 141. Mówiąc bowiem o zakazie zarzynania jednocześnie bydłęcia z jego porodem (wyżej I 294), woła: „Niech więc złośliwi oszczercy i dalej oskarżają nasz naród o nienawiść dla ludzi i zarzucają naszemu zakonowi, że wymaga wyodrębnienia się i niechęci do obcowania z innymi, podczas gdy ten zakon tak wyraźnie wymaga litości nawet dla bydła“. Na to Hellen odpowiedziałby jednak pierwsze, że syllogizm: „dla bydła, a więc tem bardziej dla ludzi“ odpowiada logice judejskiej (wyżej I 274), ale wcale nie odpowiada logice Arystotelesa; a powtóre, że ów zarzut dotyczył nie Zakonu, lecz praktyki codziennego życia, i nie może być obalony powołaniem się na Zakon.

51. Natomiast dla jednego klejnotu Hellenów ma Filon szczere, bezgraniczne uwielbienie: jest to ich filozofja. Filozofja... czy też i nauka? Był czas, kiedy ta tonęła w tamtej; ale za Filona nauka już zupełnie uniezależniła się od filozofji. Jako przedmiot nauczania zawierała się ona przeważnie w siedmiu „sztukach“ t. zw. „wykształcenia encyklicznego“ (*enkyklios pai-*

deia). Otóż o stosunku tego wykształcenia do filozofii ma Filon bardzo ciekawą przypowieść. Abraham, to oczywiście uosobiony rozum; Sara, jak już wiemy, to mądrość; no, a Hagar, to właśnie wykształcenie encykliczne... Czytelnik będzie zadziwiony: jakto? ta Hagar, co podobno i o abecadle miała bardzo słabe pojęcie, ona ma być uosobieniem całego wykształcenia encyklicznego? — A tak; była ona bowiem niewolnicą, po grecku (w LXX) *paidiskê*, a od *paidiskê* do *paideia* tylko jeden krok (*legg. all.* III 244). Niech czytelnik poczeka, a przekona się, że rzadko kiedy allegoryzacja Filona bywa tak dobrze umotywowana.

A więc wykształcenie encykliczne ma dla filozofii znaczenie przygotowawcze. To też i Filon otrzymał je od Hellenów i chętnie o nim mówi (*legg. spec.* II 230; *cher.* 105; *congr. er. gr.* 15 n.; 74; *mut. nom.* 33; *somn.* I 205). Nie bardzo to się musiało podobać jego rodakom; utrzymuje więc, że już Mojżesz przez Hellenów został wtajemniczony w siedm *artes* (*Moys.* I 23), przypuszczając oczywiście, że już za Mojżesza w Egipcie byli Hellenowie, tak samo jak i za jego własnych czasów. Ale ten zapal młodzieńczy nie był trwały: powołując się na *Dt.* XX 20: „jeśli które drzewa nie są rodzące owocu, ...wytnij“, potępia przedmioty wykształcenia encyklicznego, wymieniając specjalnie retorykę, dialektykę i geometrię, tudzież i fizjologję (*agric.* 13); w innych miejscach dodaje i astronomję (*mut. nom.* 72; *somn.* I 52), a jeszcze w innym i naukę wogóle (*migr. Abr.* 185). Abraham, jak widać, ostatecznie wypędził Hagarę.

Natomiast zostawił sobie Sarę — doskonałą cnotę,

mądrość, filozofję; wszystko to jest to samo. Filozofja bowiem jest dla Hellenów tem samem, czem dla Judejczyków Zakon (*virtutt.* 65) — i to nie powinno nas dziwić, gdyż pochodzi właśnie z niego. Już wiemy o tem zuchwałem judejskiem fałszerstwie (wyżej I 115); Filon się z nim całkowicie zgadza. „Heraklit“, mówi, „posługując się dogmatem Mojżesza“... (*legg. all.* I 108); również „pewni ustawodawcy Hellenów wydali piękny przepis, który zapożyczyli ze świętych tablic Mojżesza“... (*legg. spec.* IV 61). A więc ta filozofja helleńska Filona, której szkic podaliśmy wyżej, zawiera się już w Torze? Tak, i daleko jaśniej: „Mojżesz bowiem nie ma zamiłowania w prawdopodobieństwach, dąży ku niezmaconej prawdzie“ (*akraiphnês alêtheia, sacr. A. et C.* 12). Niechaj więc najlepsi z mędrców helleńskich na podstawie stworzonego wnioskują o stworzycielu; Mojżesz mówi do niego wprost (*Ex.* XXXIII 13): „ukaz mi twarz twoją, żebym cię poznał“ (*legg. all.* III 101).

Oczekujemy więc, że to, co jest niejasne w filozofji greckiej, będzie wyrażone jaśniej w Torze: tam — wnioski i podobieństwa, tu „niezmacona prawda“. W rzeczywistości sprawa ma się wręcz odwrotnie: to co jest jasno powiedziane w filozofji greckiej, Filon wyprowadza za pomocą środków rozumowania z Tory, albo raczej wprowadza do niej. Tych środków ma on dwa; jednego nauczył się w szkole rabbinowskiej, drugiego w helleńskiej. Pierwszym jest znany nam judejski syllogizm *Kol*, odkryty przez r. Hillela; drugim — allegorja.

Oto przykłady dla pierwszego. Widzieliśmy, że według pięknej zasady pobożności helleńskiej bóstwo

więcej dba o czystość duszy modlącego się i ofiarującego, niż o czystość zewnętrzną. Ku wielkiemu zmar-twieniu Filona, przepisy Tory dotyczą się wyłącznie czystości zewnętrznej; ale od tego właśnie jest *Kol.* Bóg wymaga czystości ciała w świątyni — a więc tem bardziej czystości ducha (*q. d. s. immut.* 8). Bóg dba o nieskazitelność ofiar — a więc tem bardziej duszy (*agric.* 130). Jest to, jak widać, środek dobry, ale nie wystarczający.

Daleko owocniejszym środkiem jest allegorja; zapożyczył ją Filon, jak już wiemy, u stoików, a ci znowu u obrońców Homera; ale u tych i u tamtych allegoryczne tłumaczenie było właściwie środkiem, żeby uniknąć tych błuźnierstw, do których prowadziłoby literalne tłumaczenie pewnych ustępów starego śpiewaka, i dopiero pochodnym celem było wprowadzenie do Homera filozofji stoickiej; w każdym razie tu allegoryczne tłumaczenie usuwało tłumaczenie literalne. Nie inny też był stosunek greckich filozofów do mitów egipskich, allegorycznie przez nich tłumaczonych (Plutarcha *Is. et Os.* XI). Czy Filon też pójdzie tą drogą? Byli w jego otoczeniu tacy, eo to uważali za możliwe i za wskazane; tych jednak najsurowiej gromi nasz autor za ich niepotrzebną „zręczność“. „Należy“, mówi (*migr. Abr.* 89), „mieć na względzie i jedno i drugie, i ściśle poszukiwanie tego, co jest tajemne, i rzetelne piastowanie tego, co jest jawne... Świąte słowo uczy ich dbać o dobre rozumienie i nieunicestwienie obyczajów, wprowadzonych przez mężów podziwu godnych i większych od tych, co żyją dziś. Czy bowiem tłumaczenie siódemki jako Potęgi ze względu na niestworzone i odpoczynek ze

względem na stworzone uprawnienia nas do tego, aby znieść prawa szabbatu?... Nie; to bowiem (t. j. tłumaczenie literalne) należy uważać niby na podobieństwo ciała, tamto zaś (allegoryczne) za duszę“. W zupełnej zgodzie z tem dowcipnem hasłem utrzymuje (*praem.* 61), że dzieje trzech wielkich patriarchów ulegają i literalnemu i allegorycznemu tłumaczeniu.

Taka jest jego odpowiedź „hiperallegorystom“, jak ich nazywamy. Drugim obozem jego przeciwników byli ci, których on nazywa „sykofantami“, „szkodnikami“ (*kakotechnuntēs*) i wprost bezbożnikami: są to nietylko poganie, ale, jak można wnioskować z *conf. l.* 2, i wolnomysłownicy z własnej gminy. Dla nich nie ma on żadnej pobłażliwości; przeciwnie. Dwa wersety z *Gen.* XVII 5 i 15 — „Imię twoje (mówi Bóg) nie będzie dalej zwane Abram, ale będziesz zwan Abraam“, „żonę swoją nie będziesz zwał Sarą, ale Sarrą“ (tak według LXX) — oczywiście dawały takim wdzięczny temat do drwin. Posłuchajmy o tem Filona: „Niedawno“, mówi (*mut. nom.* 61), „słyszałem drwiny i szyderstwa pewnego bezbożnika, który odważył się powiedzieć: «a to piękne i wspaniałe dary, które według Mojżesza Pan wszechświata im ofiaruje: podwojeniem litery dziwnie uszczęśliwił i Abrama i Sarę!» I inne kpiny w tym samym rodzaju bez tchu z szyderczym uśmiechem wygłaszał. Ale wkrótce otrzymał zasłużoną karę za swój obłąd: wskutek bowiem błażej i przypadkowej przyczyny — powiesił się; zdarzyło się to dlatego, aby ten szkaradnik i plugawiec nawet czystą śmiercią nie mógł umrzeć“. Nie wiedział bowiem nieszczęśliwy, że „Abram“, to znaczy „ojciec górny“, podczas gdy Abra(h)am ma

znaczenie „ojciec wybrany dźwięku“, i że zmianą imienia Jehowa odznaczył jego przejście od chaldejskiej astrologji do słuchania słowa Bożego (por. *gig.* 62), jako też Sara (hebr. *Sarai*), t. j. „władza moja“, zostawszy Sarą (hebr. *Sara*), t. j. „władzą“, przeszła od pojęcia gatunkowego do pojęcia rodzajowego, t. j. wyższego.

Łagodniej traktuje Filon przeciwników z trzeciego obozu, antyallegorystów; są to wprost ślepcy, co poza literami nie widzą nic (*somn.* I 164), „mikropolici“, co chcieliby przykuć Pismo do samego tylko ludu judejskiego, podczas gdy alegoryczne tłumaczenie robi z niego księgę całej ludzkości (*ibid.* I 39).

Takie więc jest w teorii stanowisko Filona; w praktyce jednak należy i on do hiperallegorystów, usuwając gdzie tylko można literalne tłumaczenie, jako „poziome“ (*tapeinon*), „niedorzeczne“ (*euêthes*) i t. d., na korzyść alegorycznego. A więc usuwa sześć dni stworzenia (*legg. alleg.* I 2); sześć jest wprost liczbą doskonałości. Usuwa raj: czy godzi się przypuszczać, żeby Bóg, którego świat nie może objąć, urządził sobie ogród, niby jaki możnowładca? jest to ogródiec cnoty ziemskiej (*ibid.* I 43). Usuwa cztery rzeki raju: są to cztery cnoty kardynalne (*ibid.* 63; 85). Usuwa stworzenie Ewy z żebra Adama podczas jego snu: zmysłowość powstaje, kiedy rozum śpi (*ibid.* 19). Usuwa kij, który Jakóbowi pomógł przejść przez Jordan (*Gen.* XXXII 10): kij, to nauka (*ibid.* II 89). Usuwa wysłanie Józefa przez Jakóba z doliny Hebron do braci (*det. pot.* 13): czy Jakób nie miał sług, że posyła syna? Hebron, to cielesność; Jakób, widząc, że jego syn zanadto oddany jest cielesności, stara się go od niej odciągnąć. Usuwa

przepis *Dt.* XVII 16, aby król Izraela „nie chował wiele koni”: czy będzie ustawodawca uszczuplał środki obrony kraju? Konie, te są nierozsądne (*aloga*) popędy duszy (*agric.* 84—88). Usuwa węża Ewy: przecie to nonsens, żeby wąż miał mówić głosem człowieka. Wąż, to rozkosz cielesna, do której właśnie kobieta ma żądzę nieprzebraną (*agric.* 96). Usuwa *Lev.* XIX 23—25 o zakazanych owocach (*plant.* 113); usuwa ofiarę Izaaka (*migr. Abr.* 140); usuwa obie żony Nachora (*congr. er. gr.* 43); usuwa zazdrość Sary (*ibid.* 180); usuwa nawet piękne prawo o płaszczu w zastawie, ale nie z tej przyczyny, którą wymieniliśmy (str. 37) wyżej, nie: „jakżeby stwórzyciel i władca wszechświata opiekował się taką marną rzeczą, płaszczem niezwróconym dłużnikowi przez kredytora!” (*somn.* I 93). Tu jednak wielbiciel Platona zapomniał o zdaniu swego mistrza, że bogowie troszczą się o małe sprawy nie mniej, niż o wielkie (*Legg.* X 900 c). — Przytoczyłem kilka przykładów, w których autor wyraźnie odrzuca tłumaczenie literalne; jest ich daleko więcej, a jeszcze więcej takich, w których, nie odrzucając go wyraźnie, oddaje jednak oczywiste pierwszeństwo allegorii. Wogóle czytelnikowi nasuwa się poważna wątpliwość, czy autor przyjmuje choć jedno słówko Tory w jego właściwym znaczeniu?

Czy jednak jest Filon przynajmniej konsekwentny w swej metodzie allegoryzacji? Mówi coprawda (*somn.* I 73) o „kanonach allegorii”, ale w rzeczy samej postępuje zupełnie dowolnie i bez wszelkiego systemu. Siódemka jest liczbą świętą, ale gdy się mówi o siedmiu karach za zabójstwo Kaina, jest to liczba siedmiu sił nierozsądnych (*det. pot.* 167) — o siedmiu córkach już

wiemy (str. 129). Pasterz jest symbolem wszelkiej szlachetności, skoro chodzi o Abła i Mojżesza (*sacr. A. et C.* 49); ale jeżeli są to pasterze w potomstwie Kaina, to, jako mający do czynienia z bydłętami, są oni symbolem życia nierozsądnego i oddanego rozkoszom ciała (*post. C.* 98). Pstry płaszcz Józefa cechuje go, jako oddanego różnorodnym i sprzecznym dogmatom (*det. pot.* 6; *somn.* I 220; II 8; 16; 48; *conf. l.* 71); natomiast pstry płaszcz arcykapłana wskazuje na to, że różnorodność życia wymaga od jego kierownika różnorodnych usposobień (*ebr.* 86), albo też, że powinien on mieć w swej władzy siły rozumu i zarazem czucia (*migr. Abr.* 102), a pstrokata trzoda Jakóba, że jego umysł jest wykształcony i żądny wiedzy (*fug.* 10).

Ciekawe są wypadki, kiedy allegoryczne tłumaczenie doprowadza Filona do sprzeczności, czy to ze swym własnym komentarzem egzegetycznym, czy też z Pismem. Mówiliśmy przed chwilą o Józefie; poświęcił mu Filon panegiryk w swym komentarzu egzegetycznym jako mądrymu rządcy, ale w allegorycznym tłumaczeniu jest on zwymyślany, jako symbol ciała i jego zmysłów (*sobr.* 12; *migr. Abr.* 203), natomiast bracia, którzy go sprzedali, są „cnotolubami“ (*philaretoi*). Jetra, teścia Mojżesza, też chwali w literalnem (*legg. spec.* IV 173), łąje w allegorycznym sensie (*gig.* 50; *ebr.* 37; *mut. nom.* 103). Najciekawszy zaś jest jego stosunek do Lii i Racheli. Filon bowiem z ogólnego potępienia, którem obarcza wszystkie kobiety, łączy trzy: Sarę, Lię i Tamarę I — pierwszą podobno jako prarodzicielkę Izraela wogóle, dwie ostatnie jako prarodzicielki szczepu Judy. Są to te trzy, które we-

dług niego poczęły nie od swoich mężów — bo „mędrcy nie poznali swych żon“ (*cher.* 40), — lecz od samego Boga (wyżej str. 120; o Lii *mut. nom.* 255). Otóż co do owych dwóch żon Jakóba, to Filon słusznie porównywa ten szczególny wypadek z ogólnem prawem o dwóch żonach, „miłej“ i „omierzłej“ (wyż. str. 80). Dalej rozumuje tak: miłą człowiekowi bywa rozkosz, omierzłą — cnota; do tego dowcipnie stosuje przypowieść Prodyka o Heraklesie na rozdrożu (*sacr. A. et C.* 19). Stąd wynika, że Lia jest symbolem cnoty, Rachel — rozkoszy, albo przynajmniej zmysłowości (*legg. all.* II 46; *post. C.* 135; *plant.* 134; *ebr.* 47; *div. her.* 47; 51; 175; *mut. nom.* 187). Lia była brzydka, „ciekących oczu“ (*Gen.* XXIX 17) — no tak, posiadała bowiem piękność duszy. Powiedziane jest jednak, że Jakób „miłość Racheli przekładał nad Lię“ (*ibid.* 30); jakże może go Filon pomimo to nazywać „cnotolubem“ (*somn.* I 45)? — To nic; należy bowiem wiedzieć, że Jakób był gładki, a Ezaw szorstki. Otóż „gładki“ po grecku brzmi *leios*; jako taki był Jakób właściwym mężem owej *Leia* (t. j. Lii, *migr. Abr.* 153; *legg. all.* II 59). Oczywiście Mojżesz pisał po grecku.

Jakże jednak za pomocą tej metody można z Pisma wyprowadzić filozofję grecką? Pokażą to przykłady.

Otóż (*Gen.* XVIII 2) Abrahamowi „ukazali się trzech mężowie... i rzekł: Panie“ i t. d. A więc zwraca się do nich, jak do jednego; to znaczy, że on „uchwycił potrójną widzialność jedyne go podmiotu, jednego, jako, „Będącego“ (*ôn*), pozostałych obu, jako odbitych od niego cieniów; to znaczy dalej, „jakby kto powiedział, najbliżej stojąc prawdy, że ojcem wszechświata

jest średni, ten co w Piśmie świętem nazywa się, właściwie imieniem ten co jest“ (*Ex.* III 13), a po obu stronach, najstarsze i najbliższe tego, co jest, — Potęgi, jedna twórcza, druga władcza; a nazywa się twórcza Bogiem... władcza zaś Panem“ (*Abr.* 121). Dalsze szczegóły podaje nam lichtarz o siedmiu piórach (*Ex.* XXXVII 17—24); tu bowiem średnia lampa dzieli jedną od drugiej obie trójce, z których każda jest rozstrojeniem jednej z obu wymienionych Potęg — jest więc owa średnia niby Logos dzielący (*tomeus*), co dzieląc stworzył świat. Jest ów lichtarz też symbolem siedmiu planet; a więc średnia lampa odpowiada słońcu, które też jest Logosem (*q. r. d. her.* 218 n.). To dzielenie na przeciwieństwa jest podane jeszcze i w inny sposób. Abraham bowiem „wziąwszy to wszystko (t. j. jałowicę, kozę i barana), przedzielił je na poły, a obie części przeciw sobie jedną ku drugiej położył“ (*Gen.* XV 10): „Rzeczywiście bowiem“, wnioskuje Filon, „wszystkie rzeczy, jakie są na świecie, są przeciwne jedne drugim, poczynając od najpierwszych: ciepłe jest przeciwne zimnemu, i suche mokremu, i lekkie ciężkiemu, i... (22 wiersze)... i słabość sile. Czy to nie jest to samo, co według Hellenów ich wielki i słynny Heraklit postawił jako pewnik swej filozofji, chępiąc się z tego, niby z nowego wynalazku? A tymczasem jest to stare odkrycie Mojżesza, że z tożsamości powstają przeciwieństwa niby jej przecięcia, jak to z oczywistością ja udowodniłem“ (*ibid.* 207—216; por. *op. m.* 33).

Natomiast duchowości Boga nie mógł Filon w żaden sposób wyprowadzić ze słów Tory; tę on wprost dekretuje. Co zaś do tych niezliczonych miejsc, które

nasuwają każdemu nieuprzedzonemu czytelnikowi wyobrażenia o antropomorfizmie i antropopatyzmie Jehowy, to należy o nich sądzić tak samo, jak o sprzecznych między sobą orzeczeniach „nie jako człowiek Bóg“ (*Num.* XXIII 19) i „jako człowiek Bóg“ (*Dt.* I 31): pierwsze podane jest według prawdy, drugie dla przestrogi. „Niech więc wszyscy ci, co są słabego umysłu, uczą się kłamstwa dla nich pożytecznego, skoro nie mogą być kierowani przez prawdę“ (*q. d. s. immut.* 53—64; *somn.* I 235). Tak samo i nauka o ideach tylko za pomocą haggady daje się wprowadzić w Torę; Filon wygłasza ją przez usta samego Jehowy (*legg. spec.* I 46 n.). Logos jednak nie tylko jest objawiony przez słońce lub przez lampę z lichtarza. Powiedziane jest (*Dt.* XXIII 13): „niosąc kołek za pasem“; czytelnik zechce sam przeczytać cały werset. Tym kołkiem jest Logos w jego oddziaływaniu na „rozpaśaną“ namiętność.

To nas już przeprowadza do psychologii i etyki. Platon uznaje trzy części duszy, rozum, energję i żądzę, naznaczając im jako siedziby głowę, pierś i żywot; cnotą pierwszego jest mądrość, drugiego — męstwo, trzeciego — wstrzemięźliwość, a wszystkich razem sprawiedliwość. Otóż to samo objawia Mojżesz przez nazwy czterech rąjskich rzek (*Gen.* II 11—14) „Imię jednej Pheison; ta okrąża wszystką ziemię Euhilat“ — to jest mądrość, nazwana Pheison, ponieważ oszczędza — po grecku *pheidetai* — i ochrania duszę od nieprawości, a okrąża Euhilat, ponieważ obdarza życzliwym (*eumenē*) i pogodnym (*hileôn*) nastrojem. Jehowa bowiem, jak już wiemy, mówił po grecku i oprócz tego podobno znał metodę „notarikonu“ (p. niż. 249): „A imię

rzeki wtórej Geon, ta okrąża wszystką ziemię etjopijską — to jest męstwo, ponieważ Geon oznacza albo „piers“, albo „trykający“, a i jedno i drugie stosuje się do męstwa, które ma siedzibę w piersi i stawia się do obrony; oblega zaś Etjopię, co znaczy „upokorzenie“, ponieważ męstwo zwalcza tchórzostwo. „Imię zaś rzeki trzeciej Tygrys, ta idzie ku Assyryjczykom“ — to jest wstrzemięźliwość, co walczy z kierującą słabościami ludzkiemi rozkoszą: Assyryjczycy bowiem po helleńsku nazywają się kierującymi (?); z Tygrysem zaś, najdzikszym zwierzem, porównywa namiętność, z którą ma do czynienia wstrzemięźliwość. „Rzeka czwarta, ta jest Eufrates“. Eufrates oznacza żyzny (po grecku *euphoros*), i to jest cnota czwarta, sprawiedliwość, jako prawdziwie żyzna i radująca (po grecku *euphrainusa*) umysł (*legg. all.* I 66—72; *por.* III 115; *conf.* I. 21; *Moys.* I 26; *legg. spec.* IV 79; 92; *post. C.* 128). Że Mojżesz uprzedził psychologję Platona, na to mamy jeszcze dowód następujący. „To, co powiedziane jest pozornie o wężu, w rzeczy zaś samej o każdym nierozsądnym i namiętnym człowieku, jest to zaiste boskie słowo: na piersiach i na brzuchu (*sic*) twoim czołgać się będziesz (*Gen.* III 14); pierś bowiem jest siedzibą zapalczywości (*thymos*), a brzuch pożądlivosti, nierozsądny zaś posługuje się obiema, zrzucawszy woźnicę i kierownika — rozum. Przeciwnik jego atoli wytępił w sobie zapalczywość i pożądlivość, a za sternika obrał rozum boski, jak ów najukochańszy przez Boga Mojżesz, który gdy przynosił całopalne ofiary duszy, spłukał pierwej jelita (*Lev.* VIII 21), to jest wypłukał wszelkie gatunki pożądlivosti, i wziął mostek (piersi *ibid.* 29), to jest całą

wojowniczą zapalczywość, aby pozostała i najlepsza część duszy, rozum, mogła oddawać się zwolnionym i zaiste szlachetnym popędom do wszystkiego, co jest piękne, nie będąc hamowana i tamowana przez obce czynniki“ (*migr. Abr.* 66 n.).

Nie jest to jeszcze bynajmniej wszystko — ale może już dość.

52. Często się zdarza, że pisarz wartością swego charakteru okupuje swoje wady pisarskie; czy można to powiedzieć o Filonie?

Już mieliśmy powód do mówienia o jego skrajnej mściwości w stosunku do człowieka, który bez należytego szacunku odzywał się o przemianowaniu przez Jehowę Abrama na Abrahama; w pamflocie przeciw Flakowi znajdzie czytelnik i inne objawy tego jego *resentment*, w którym Nietzsche słusznie uznaje właściwą cechę duszy niewolniczej.

Tak jest, niewolniczej. Według helleńskiego bowiem poglądu prawo wolnego słowa (*parrhêsia*) jest ściśle związane z wolnością duszy; kto go nie posiada, ten, — jak mówi Eurypides — jest niewolnikiem (*Phoen.* 392). Otóż proszę z tem porównać wynurzenie Filona (*somn.* II 83): „Czy nie warjatami są ci, którzy uprąwiają niewcześnie wolność słowa (*parrhêsian*), odważając się kiedy niekiedy mówić i czynić na przekór królom i tyranom? Nie zważają, że nie samą tylko szyję oddali pod jarzmo, niby bydłeta, ale związani są z nim całemi ciałami i duszami, żonami, dziećmi, rodzicami, całą mnogością przyjaciół i krewnych; że ich woźnica i jeździec może ich z zupełną łatwością kłuć, pędzić“ i t. d. To też

„mądry Abraham pokłonił się synom Heth (*Gen.* XXIII 7), ponieważ okoliczności tego wymagały. Przecie nie z szacunku dla tych, co byli z przyrody i z urodzenia i ze zwyczajów wrogami rozumu (tu podaje się niedorzeczną allegoryzację), uczcił on ich ukłonem, lecz ze strachu przed ich obecną potęgą i nieprzebraną siłą, nie chcąc ich rozgniewać“ (*ibid.* 89). Tu zresztą Filon własną psychikę przypisuje Abrahamowi; w Genezie owi Hetyci są przedstawieni jako ludzie szlachetni. Zaiste miał on rację, mówiąc o sobie: „nauczyłem się posłuszeństwa, niby niewolnik wobec swych panów“ (*ibid.* 108).

Ale wróćmy do jego filozofji.

„Co dusza stara się porodzić sama przez się, to po większej części bywa poronionem, niedojrzałem; gdy ją zaś zapłodni Bóg, wtedy dopiero wydaje płody doskonałe, zupełne i wyborne. Nie będę się wstydził, wyznając tu moje własne, wielokrotne doświadczenie“ — tak mówi o sobie sam (*migr. Abr.* 33). Czy nie mamy tu przeciwstawienia utworów jego helleńsko-judejskiej syntezy tym, które należą do okresu jego antytezy helleńskiej? Sam on, jak widać, był wysokiego zdania o owych pierwszych, uważając je za doskonałe, zupełne i wyborne. Niestety, to jego zdanie bardziej niż jakiegokolwiek inne było „poronione i niedojrzałe“.

Nie myślę potępiać allegorji jako takiej; nie cieszy się ona wprawdzie uznaniem u nas, ale kto wie, czy rację tu mamy my, a nie ci, co się w niej rozkoszowali — do tych ostatnich należał przecie Dante. Nie potępiam też zastosowania tłumaczenia allegorycznego i do takich utworów, które przez swych autorów były wydane bez wszelkiej myśli o allegorji; niema co-

prawda takie tłumaczenie wartości naukowej, może jednak być samo w sobie piękne i wzruszające. Gorzej już jest, kiedy człowiek uprzedzony wprowadza przez alegoryczne tłumaczenie cały system filozoficzny w dzieło, którego autorowi ów system się ani śnił. Jeszcze gorzej jest, kiedy tłumacz nie trzyma się nawet elementarnej konsekwencji, kiedy, chcąc gwałtem wcisnąć upatrzonego system w uporczywą materię, daje jednym i tym samym symbolom raz jedno, to znów drugie znaczenie, według własnego w każdym wypadku widzimisię. Najgorzej jednak, kiedy robi on to wszystko tendencyjnie, aby przywłaszczyć swoim to, co było dorobkiem obcych.

Widzimy jednak Filona, jak się on błąka w labiryncie filozofji greckiej. W jedną stronę woła go Akademia, w drugą Stoa, w trzecią znowu Arystoteles; byli i inni w tem samem położeniu, i Lucjan w swym dialogu „Hermotimos“ w sposób wprost wzruszający opisuje ich bezradność. Ale położenie Filona było jeszcze bardziej godne litości: nie mógł on się nawet błąkać według własnej woli, bo nóg jego czepiał się Mojżesz, wszędzie tamując jego wolność. Wynikiem tego wszystkiego była spotęgowana sprzeczność, ciągle oszukiwanie — Mojżesza na realną korzyść greckiej filozofji, czytelników na formalną korzyść Mojżesza.

Czytelnicy coprawda od tego są, aby byli oszukiwani, i Filon u wielu z nich miał powodzenie — u chrześcijan między innymi, którym dał pożądaną możliwość uratowania greckiej filozofji, przypisując ją Mojżeszowi. U Żydów natomiast powodzenia nie miał — jego teoria Logosu i wogóle sił pośredniczących była dla nich nie do przyjęcia. Odrzucono jednak tylko jego

konkretne wyniki; jego przykład i w dalszym ciągu nęcił tych, którzy tak samo jak i on nie mogli się oprzeć urokowi filozofji greckiej. I kiedy — przynajmniej dla wielu — skończył się okres zeszytnienia talmudystycznego, kiedy hellenizm arabski wciągnął także i oświeconych Żydów do swej tajemniczej sfery, wtenczas nieudolna próba Filona została z większym sukcesem powtórzona przez Maimonidesa (1135—1201). Nie w samej tylko formie rozumowania jest on uczniem Arystotelesa: wprowadza do Zakonu znaczną część także jego realnej filozofji, posługując się tak samo jak Filon, ale z większą oględnością, metodą allegoryczną. Maimonides miał wielu wrogów za życia i nie mniej po śmierci: w r. 1232 rabb. Salomon z Montpellier zwrócił się nawet do inkwizycji z żądaniem zniszczenia jego dzieł, udając, że są obelżywe dla religji chrześcijańskiej, a trzysta lat potem słynny Szulchan Aruch, ów skrócony Talmud, „unieruchomił judaizm aż do Mojżesza Mendelssohna“. Ten ostatni zato po raz trzeci odnowił próbę hellenizacji judaizmu, znowu wprowadzając weń Platona; ta akcja trwa aż do dzisiejszego dnia, a jej wynikiem jest szlachetny neojudaizm oświeconych kół dzisiejszego żydostwa.

Życzę mu wszelkiego powodzenia. Jeżeli dla tego powodzenia potrzebne jest, aby dorobek filozofji greckiej był przez retroprojekcję przyznany Mojżeszowi — niech będzie i tak.

Ale w tej książce przynajmniej, która nie ma żadnych celów propagandystycznych, niech będzie wolno oddać hołd prawdzie i zwrócić Platonowi to, co jest jego.

X.

ZAKOŃCZENIE.

53. Przedstawiłem czytelnikowi w poprzedzających rozdziałach judaizm czasów drugiej świątyni i najbliższych po jej zburzeniu w jego głównych objawach.

Jak wielokrotnie się zastrzegałem w ciągu tej rozprawy, celem moim było przedstawienie judaizmu nie samego w sobie i nie takiego, jakim się przedstawiał swoim wiernym, lecz takiego, jakim się wydawał lub musiał się wydawać Hellenom, do których się zwracał na drogach prozelityzmu. Przypominam ten zasadniczy punkt widzenia mej książki z całym naciskiem tu, w zakończeniu jej części badawczej. Nie wątpię, owszem wiem o tem z całą pewnością, opierając się na analogiji poprzednich doświadczeń — że oświecenie judaizmu w tej rozprawie wyda się niesłusznem prawowiernemu wyznawcy zakonu Mojżesza, utożsamiającemu ten zakon i swoją własną wiarę z judaizmem; ów wyznawca bowiem wnosi do swojej krytyki, lub raczej do swojej rezygnacji z wszelkiej krytyki, takie czynniki, które z konieczności musiały być przezemnie usunięte w toku tego badania. Tradycje familijne, upominania rodziców w najbardziej wrażliwym wieku, obyczaj przyjęty bez krytycznego roztrząsania, natomiast z całą miłością młodocianej duszy, jego łączność z najbardziej stanowczemi i uroczystemi chwilami życia rodzinnego — wszystkie te momenty i szereg innych tworzą w oczach wyznawcy piękną tęczę dokoła jego wyznania, i nie dziw, że nieświadomie przenosi on urok tej tęczy na to, co ona otacza,

i widzi w owym pięknie organiczną cechę samego wyznania. Nie jest wcale moim zamiarem zamącać to dobre i szlachetne uczucie; już powiedziałem, że nie chcę nikogo ani gorszyć ani nawracać.

Ale powiedziałem także, że w tej książce mam do czynienia nie z samym judaizmem i tem bardziej nie z jego odbiciem w duszy jego wyznawców, lecz przeciwnie, z jego odbiciem w duszy tych Hellenów, do których ci jego wyznawcy się zwracali. A to znaczy, że wszystkie te czynniki, o których była mowa przed chwilą, działały nie w kierunku przychylnym dla nowej wiary, lecz w kierunku wprost odwrotnym. Przypomnę piękne słowa, w których Platon (*Legg.* X 887 d) karci owych nieszczęsnych, „co zostali odszczepieńcami w stosunku do opowiadań, słyszanych w wieku dzieciennym od piastunek i od matek, w stosunku do wszystkiego tego, co towarzyszy ofiarom i modlitwom, oraz widowiskom świętym, i co wywiera taki potężny urok na duszę młodocianą, kiedy rodzice w wyrazach najbardziej uroczystych błagają bogów o błogosławieństwo i dla siebie i dla swych dzieci“. I pytanie było takie: czy posiadał judaizm sam w sobie takie zalety, taki urok, aby z powodzeniem mógł walczyć przeciw owym czynnikom? To pytanie stawiałem sobie w każdym rozdziale, w każdym paragrafie skończonej teraz rozprawy; ono właśnie stanowi największą różnicę między nią i pracami moich poprzedników. Otóż odpowiedź wszędzie była przecząca — musiała być przecząca, gdyż inaczej być nie mogło wobec osobliwości judaizmu z jednej strony a hellenizmu z drugiej. I jeżeli może czytelnik wyznania Mojżeszowego powie, że moje sądy —

sady hellenocentryczne — o judaiźmie były mi często dyktowane nietylko przez chłodny i surowy rozsądek, lecz także przez afekt — niech będzie przekonany, że ten afekt był stokroć mocniejszy w owej duszy helleńskiej.

Zresztą co do owych czynników, to niesłusznie powiedziałem przed chwilą, że wszystkie one przeciwdziałały nowej religii; owszem, jeden działał na jej korzyść, i to właśnie było przyczyną, że owo zaznajomienie się duszy helleńskiej z religią Jehowy wogóle stało się możliwem. Tym czynnikiem była, że tak powiem, wschodnia orientacja umysłów, która zaczyna się dla Greków wkrótce po zwycięstwach Aleksandra Wielkiego, dla Rzymian zaś po zwycięstwach Pompejusza. Reforma religijna Tymoteusza, o której mówiłem w swojej książce o religii hellenizmu, potężnie przyczyniła się do tej orientacji. Coprawda nie była ona odszczepieństwem od religii ojców: widzieliśmy przecie, że on w postaciach Izdy i Wielkiej Macierzy zwrócił Hellenom ich własną Demetrę. Ale pomimo to i nawet abstrahując od żywiołów rdzennie wschodnich, które te bóstwa utrzymały w swej hellenizacji, były to z imienia jednak Izda i Wielka Macierz, które przez to jedno już kierowały umysły Hellenów na wschód, do Pessynuntu i Memfis. Teraz do tamtych dwu bóstw przyłącza się trzecie, Jehowa; obok Pessynuntu i Memfis powstaje Jerozolima; może to trzecie objawienie będzie tak samo bliskie i pociągające jak i pierwsze dwa? W każdym razie należy się przekonać; ciekawość jest wzniecona, umysły są przygotowane w najbardziej życzliwy sposób. Kierownicy religijnego życia Judejczyków

w rozproszeniu ze swej strony łatwo wymiarkowali, że jest to prąd bardzo dla nich pożyteczny w celu uzyskania i zachowania przywilejów w teraźniejszości i — kto wie? — może i władzy wszechświatowej w przyszłości. A więc synagoga szeroko roztwiera swoje podwoje; Tora w szacie greckiej, przywdzianej dla własnego użytku jej już niepamiętających mowy rodzimej wyznawców, daje się w ręce zaciekawionym; pseudo-Sybila w wierszach, co prawda nie zawsze poprawnych, ale jednak greckich, nawoływa do nawrócenia, do uznania jedyne go prawdziwego Boga, którego znakiem przymierza jest tylko wyższa moralność... ale broń Boże nie obrzezanie. Zaczyna się zaznajomienie, a dalej zjawiają się sabbatyci — „bojący się Boga“, — prozelici.

Kielkuje to przez pewien czas; a dalej co? Jakie będą trwałe ślady wpływu judaizmu na kulturę helleńską?

Odpowiedź na to pytanie jest ogromnie utrudniona przez fakt rozwoju chrześcijaństwa właśnie z gron „bojących się Boga“. Przedstawia się bowiem możliwość takiej formuły: „bojący się Boga“ byli widocznie pół-prozelitami, t. j. takimi wyznawcami Jehowy, których religja była nawpół judejska, nawpół zaś helleńska; a więc byli oni wyznawcami Jehowy zhellenizowanego. To jego ujęcie przenieśli oni i do chrześcijaństwa. Chrześcijański Bóg jest według tej formuły zhellenizowanym Jehową, tak samo jak Izysda i Wielka Macierz Tymoteusza były zhellenizowaną Izysdą i zhellenizowaną Wielką Macierzą. Judaizm w świecie grecko-rzymskim rozwijał się zupełnie równolegle z religjami tych dwóch też wschodnich bóstw; roli Tymoteusza tutaj odpowiada

tam rola Chrystusa, lub ap. Pawła. Takie jest mniej więcej — pomijając porównanie z Tymoteuszem, o którym on nic nie wiedział — zdanie Maur. Friedländera: Jezus jest według niego kontynuatorem tego samego prądu hellenizatorskiego, którego przedstawicielami byli przed nim autorzy Mądrości, Przypowieści, Ekklezjasty i Ekklezjastyka; jest takim samym Judejczykiem, jak i ci, jest *durch und durch Jude*.

Oczywiście nasza zgoda, czy niezgoda z tym poglądem będzie zależała od naszej odpowiedzi na dwa pytania: popierwsze, o ile „bojący się Boga“, zostawszy chrześcijanami, przenieśli do swej nowej wiary zasadnicze dogmaty starej, i podrugie, o ile Pan Jezus był w swej nauce Judejczykiem chociażby i hellenizatorskiego kierunku. Ani jedno, ani drugie pytanie nie wchodzi w zakres niniejszego studjum; będzie im poświęcone ostatnie dzieło tej serji, jeżeli zdążę je napisać. Na razie muszę poprzestać na tem, że w krótkich słowach oznajmię swoje zdanie co do obu punktów. Otóż popierwsze: ap. Paweł, nawracając „bojących się Boga“ na chrześcijaństwo, bynajmniej nie zezwalał im iść dalej po obranej poprzednio drodze, lecz odwrotnie, wymagał od nich, aby porzucili tę drogę i obrali nową, przez niego wskazaną. Podrugie zaś: nauka Chrystusa była nie dalszym ciągiem judaizmu, chociażby nawet w hellenizatorskim kierunku, lecz jego całkowitem zaprzeczeniem, i on sam był *durch und durch Antijude*.

To znaczy, że chrześcijańska propaganda zasadniczo starła te ślady, które judaizm pozostawił był w społeczeństwie grecko-rzymskiem w postaci owych „bojących się Boga“.

54. Zaczniemy od dołu. Jesteśmy w Aleksandrii; tam dolna warstwa składa się z trzech żywiołów: helleńskiego (bynajmniej nie helleńsko-macedońskiego, to była warstwa wyższa), egipskiego i judejskiego. Judejczycy w rodzaju tych, których na pociechę też nie bardzo wykwinętego pospólstwa wyprowadzał współczesny mimus: brudni, cuchnący, w szatach, które trwają przez całe pokolenia. Z pogardą patrzą na nich nie tylko ich współobywatele helleńskiego i egipskiego szczepu, ale także i Filon ze swymi towarzyszami: ich skrupulatność bowiem względem przepisów czystości — rytualnej oczywiście, bo o fizycznej nie warto mówić — jest bardzo wątpliwa, są to *amê ha-arezoth*. Wątpliwą też jest rzeczą, czy oni chodzą kiedy do świątyni, nawet nie do jerozolimskiej, lecz chociażby do tej, którą na zgrozę prawowiernych zbudował Onjasz, tu niedaleko w Leontopolu. Ale w stosunku do nich obu innych żywiołów uczucie pogardy zmieszane jest z uczuciem strachu: ich bóg jest bowiem strasznym bogiem, którego nawet imienia nikt nie odważy się wymówić, oprócz arcykapłana w świątyni, w szczególnie uroczystej chwili. Otóż ci Judejczycy posiadają to straszne imię, przed którym drżą demony czarów; wymawiać go im wprawdzie nie wolno, ale jeżeli ich uprosić... Zawiera się więc sojusz w celach czarnoksięstwa: Grek daje język, Egipcjanin formułę, Judejczyk imię swego Boga, owo „straszne czworoznaczne imię“ — w greckiej transkrypcji raczej trójznaczne, ΙΑΩ. Piszą się tablice zaklęć; szereg ich przechował się aż do naszych czasów.

Tak czarnoksięstwo zjednoczyło te trzy żywioły — nie dla samych jednak tylko zaklęć. Czarnoksięstwo

służy nie tylko nienawiści i nie tylko rozkiełznanej, zmysłowej miłości — uciekają się do niego także i ci, którym nie daje spokoju nędza, chciwość, żądza złota. Czy nie można przemienić podłych kruszców w szlachetne złoto? Można, mówi Egipcjanin: przecie Izyda nauczyła się tej sztuki od mądrego Tota, zapłaciwszy mu za naukę.... no, mniejsza o to. A więc w imieniu Izydy puchar miedziany w rękach Egipcjanina zaczyna błyszczeć jak złoto... marny to figiel, jak się łatwo przekona Grek, jest to bowiem prosta pozłota i nawet kiepska, nietrwała. Nie, żeby on się rzeczywiście przemienił w złoto, na to potrzebne są potężniejsze czary. A więc zwracają się znowu do Judejczyka. Nie odrazu to się udaje; trzeba pracować. Przecie Judejczyk jest rzemieślnikiem, Egipcjanin szalbiarzem, Grek posiada jaką taką naukę, wie o siedmiu planetach, co tak pięknie odpowiadają siedmiu kruszcom. Tworzy się w tym zespole nowa nauka czarnoksięska, podporządkowana, rzecz prosta, astrologji. W tem zawierało się jej szczęście, gdyż dzięki temu udało się ją usystematyzować. Rzecz dziwna: astrologja, która wszystkie stare nauki zabiła, tu w swem nieplodnem łonie wyniosła i wydała na świat nową, dotychczas nieznaną naukę — tę, którą my nazywamy chemją. I rzecz jeszcze dziwniejsza: Judejczyk, co wszystkiemi naukami gardził i w żadnej się nie odznaczył, w tej jednej zaczął pracować twórczo, oddawszy się z ufnością kierownictwu Greka. I rzecz najdziwniejsza: judejska kobieta, wszędzie upośledzona i najbardziej w religji, która u Judejczyków zawierała w sobie naukę, tu występuje

na pierwsze miejsce: obok Greka Zosyma figuruje w tym czarnoksięskim zespole judejska „boska Marja“.

Oczywiście nie trzeba przesadzać: Zosymowi tak samo daleko do Lavoisiera, jak boskiej Marji do p. Skłodowskiej-Curie. W tym mętnym rozczywie, z którego dopiero miała się urodzić nauka, żywioł czarnoksięski przeważał nad żywiołem przyrodniczym; w tych tajemniczych metamorfozach materji, które się odbywały w tyglu eksperymentatora, widziano raczej działalność demonów, należycie zaklętych, niż umiejętne użytkowanie sił przyrody; i nie należy wątpić, że i boska Marja bardziej była podobna do średniowiecznej wiedźmy, niż do badacza lub badaczki naszych dni. Ale pomimo wszystko mamy fakt: pierwszym przedstawicielem nauki, którego wydaje judaizm, była kobieta.

To też się nie obeszło bez stanowczego i stałego wpływu owej, jak mówi Juvenalis, „tajemniczej księgi Mojżesza“. Nauka z niej skorzystać nie mogła, ponieważ nauki tam nie było; ale natomiast czarnoksięstwo skorzystało obficie. Owo zagadkowe miejsce o „synach Bożych“, co sobie upodobali córki człowiecze i z nimi utworzyli ród olbrzymów (wyżej str. 11), było użytkowane w myśl nowej nauki: oni bowiem przynieśli na ziemię jej zarodki. Król Salomon, ów wzór staroizraelskiej mądrości, wyrósł w olbrzyma potęgi, jako władca demonów, uprawiający metamorfozy materji: kto posiada jego „klucz“, tego słuchają demony. Jakie demony? Tu się znowu przydała owa angelologja i demonologja, o której była mowa wyżej — widzieliśmy, że ona już za czasów Chrystusa zaćmiła zasadniczy monoteizm wiary Izraela. (w. I 67) I dalej, i dalej buja wyobraźnia: tworzy

się kabbalistyka, siostra rodzona alchemii, jej opiekunka podczas całego średniowiecza i jeszcze długo po nim.

To rzeczywiście były stałe wyniki skojarzenia judaizmu z hellenizmem w dolnej warstwie społeczeństwa. Czy dobroczynne? — Jeżeli zastosować do tego procesu przysłowie, że wszystko jest dobre, co się dobrze kończy, to nie będziemy przeczyć: skończył się on bowiem powstaniem chemii naukowej. Jeżeli zaś zamiast tego sądu ogólnikowego zechcemy analizować wspólny dobrobek z punktu widzenia wartości naukowej, to wynik będzie inny. Ale ta analiza, o ile wogóle jest możliwa, nie jest ani naszym celem, ani w naszej mocy; fakt judejskiego wpływu jest w każdym razie niezaprzeczalny.

Wogóle odkrycia nowych czasów, — znalezione w Egipcie papiirusy, badania źródeł astrologicznych, alchemicznych, magicznych, uprzystępnionych w ostatnich latach — podały nam ciekawe wiadomości o roli, którą odgrywał tknięty helleńską nauką judejski proletarijat na nizinach człowieczego społeczeństwa owych czasów — roli, zamało jeszcze zbadanej. Chciałoby się więcej dowiedzieć o tym dziwnym, piwnicznym, że tak powiem, prozelityzmie, okrażonym mrokiem i strachem, ale też i urokiem tajemnicy; o stosunku tych, co go uprawiali, do warstw rządzących — czy byli oni uważani za odstępców, wyklętych za poniewieranie świętego imienia Jehowy, czy też za tajnych agentów i pomocników? czy był związek między nimi a tymi podejrzanymi działaczami w Rzymie i poza Rzymem, których oszustwa są nam znane ze źródeł antycznych? Może nowe od-

krycia dadzą nam odpowiedź na te pytania i inne w tym rodzaju; idźmy tymczasem dalej.

55. Skutkiem rozproszenia była, jak widzieliśmy, hellenizacja językowa żyjących w obcych krajach Judejczyków; skutkiem tej hellenizacji znowu — przykład na język grecki całego Pisma Świętego. Według judejskiej tradycji, której wyrazicielem jest dla nas pseudo-Arysteasz, zostało ono przetłumaczone właśnie dlatego, aby zadowolić szlachetną ciekawość Hellenów; my temu nie wierzymy, przypuszczamy raczej, że przyczyną były potrzeby samych żyjących w rozproszeniu Judejczyków, którzy już nie rozumieli po hebrajsku. Ale bądź co bądź, szczupła literatura hebrajska od III w. prz. Chr. istniała w języku greckim. Było to zdarzenie wprost wyjątkowe. Coprawda, równocześnie Manethon zaznał Greków z dziejami Egipcjan, i Berosos z dziejami Babilonii; ale nikomu nie przyszło do głowy tłumaczyć na język grecki hymny na cześć Izydy i Tammuza, albo też romans egipski o dwóch braciach lub epos babiloński o Gilgameszu. Tu zaś mamy właśnie to, czego tam nie było: literatura narodu obcego, a jednak we wspólnej siedzibie zamieszkałego, w greckim przekładzie jest dana do rąk czytelnikowi greckiemu. Na pierwszy rzut oka jest to fakt ogromnej doniosłości: „po raz pierwszy“, mówi z zachwytem Hausrath, „ów świat, co przedtem przysłuchiwał się dźwięcznym perjodom takiego Cyclerona, poznał piorunujące słowa proroków, rzewne skargi psalmów“.

Ale ten zachwyt stanowczo prowadzi Hausratha za daleko. Nie tylko dlatego, że w epoce przekładu

Pisma na język grecki (III w. przed Chr.) Cyserona jeszcze na świecie nie było, ale wogóle i co do wrażenia, które Pismo Judejczyków miało wyrzeźić na umysłowość świata pogańskiego. Jeżeli bowiem wyłączyć kilku antysemitów aleksandryjskich, którzy czerpali z księgi Wyjścia materiały dla swoich złośliwych zaczeppek, i zagadkowego miejsca w traktacie „o górności“, to próżnobyśmy szukali w literaturze greckiej śladów znajomości Septuaginty... I tu zresztą należy zrobić wyjątek dla hermetyzmu; oczywiście wspólna praca żywiołów greckiego, egipskiego i judejskiego, którą zaznaczyliśmy na dołach, doprowadziła do pewnego wzajemnego zaznajomienia się na gruncie religijnym. Hermetyzm miał też swoją kosmogonję, która się zachowała w księdze p. t. „Poimandres“. Otóż ta kosmogonja niezaprzeczalnie doświadczyła wpływu Genezy „Roście i mnożcie się i napełniajcie ziemię“, mówi Bóg do pierwszych ludzi w Genezie (I 28) — „Roście we wzroście i mnożcie się w mnogości, wszelkie stworzenia i istoty“, mówi on w kosmogonji Poimandresa (por. *Hermes Trzykroć Wielki*, str. 70). Późniejsi chrześcijanie byli zgorszeni tem podobieństwem — uważano bowiem księgę Poimandresa za dzieło egipskiego mędrca przedmojżeszowych czasów, i ponieważ nie można było przypuścić, że Mojżesz u niego zapożyczył te słowa, wobec tego, że źródłem jego wiedzy był sam Bóg, szukano rozstrzygnięcia męczącej zagadki w hipotezie, że to djabł wykradł myśl Boga i wydał ją owemu mędrcowi.

Tak, oczywiście, w hermetyźmie mamy kilka śladów znajomości Tory; jest to jednak bardzo mało. A co do pozostałej literatury greckiej, to najbardziej wymow-

nym świadkiem jest dla nas Plutarch. Ów dziejopis i filozof, tak czytany w dziełach napisanych po grecku, ba nawet po łacinie, taki tęgı znawca religii egipskiej, babilońskiej, perskiej — on na dziwaczne pytanie, czy Judejczycy przez wstręt, czy też przez nadmiar szacunku wstrzymują się od spożywania świniny, nie może znaleźć ścisłej odpowiedzi. Znalazłby ją z łatwością w Torze, gdyby ta księga w tłumaczeniu LXX była w jego widnokręgu; ale oczywiście, pomimo twierdzenia Józefa, że Judejczycy za Ptolemeusza II i Eleazara zezwolili na jej tłumaczenie zgodnie ze swym „odziedziczonym po ojcach zwyczajem, nic pięknego nie trzymać w tajemnicy“ (*Ant.* I 10) — Tora pozostała dla tych, co nie byli prozelitami, księgą tajemniczą, owem *arcanum volumen*, jak ją nazywa Juvenalis.

Tyle o treści. Obok treści jednak istnieje i forma, na którą Grecy właśnie naszych czasów byli bardzo wrażliwi. Czy więc Pismo przyniosło im pod tym względem coś nowego, coby było warte naśladowania i znalazło naśladowców?

Należy tu odróżniać prozę od poezji. W prozie Tora odznacza się tym stylem, który Grecy nazywali „stylem nanizującym“, *lexis eiromenê*: wskutek skrajnego ubóstwa hebrajskiej składni, zdania, jak perełki na sznurek, nanizuje się jedno na drugie, łącząc je przeważnie przez spójnik *wa*, który Grecy tłumaczyli przez *kai* (t. j. „i“), lub *de* (t. j. „a“). Naprzykład: „A gdy wychodził Mojżesz do przybytku, wstawał wszystek lud, i stał każdy we drzwiach namiotu swego, i patrzali w tył Mojżesza, aż wszedł do namiotu. A gdy on wszedł do przybytku przymierza, zstępował słup obłoku i stał

u drzwi; i mówił z Mojżeszem... I widzieli wszyscy, że słup obłokowy stał u drzwi przybytku. I stali oni i kłaniali się przede drzwiami namiotu swego. A Pan mówił do Mojżesza twarzą w twarz i t. d." (*Ex. XXXIII 8*). Jest w tym prymitywiźmie niewątpliwie pewien urok; to też znalazł on naśladowców także w nowszych czasach — Mickiewicza w księgach Narodu i Pielgrzymstwa, Nietzschego w „Zarathustrze” i szereg innych. Grekom też przypadł do smaku, jako kontrast do bogatej perjuryzacji, kwitnącej w owych czasach wskrzeszenia attycyzmu; nie mieli atoli potrzeby zapożyczać go u obcych, gdyż mieli swój własny niezrównany wzór — dzieło historyczne Herodota. Herodot bowiem także i pod tym względem może być postawiony obok epickich ksiąg Biblii — nie dla tego, żeby składnia języka, w którym pisał, była uboga — był to przecie język grecki, najbogatszy ze wszystkich języków z punktu widzenia składni — lecz dlatego, że jej bogactwo było za jego czasów jeszcze zarodkowym, a dopiero pracą następnych pokoleń miało być urzeczywistnione. Otóż Herodota chętnie naśladowano; w porównaniu z nim „nanizujący styl” Biblii nic nowego nie przedstawiał.

Nowa natomiast była dla Greków zasada, na której jest osnuta poezja hebrajska — zasada paralelizmu. „Panie, nie w zapalczywości twej strofuj mię, — ani w gniewie twoim karz mię. Zmiłuj się nademną, Panie, bomci chory; — uzdrów mię Panie, boć strwożone są kości moje. Albowiem w śmierci nie masz, ktoby na cię pamiętał; — a w piekle ktoś wyznawać będzie?” (*Ps. VI*). Oczywiście nie można mówić, żeby Grecja wcale nie znała tej formy; mamy ją co prawda

nie w poezji, lecz w prozie — wśród tych „figur“, któremi się rozkoszowali Gorgjasz, Izokrates i ich zwolennicy. Ale parallelizm biblijny zasadniczo się różni od owego parallelizmu retorycznego: popierwsze tem, że podwaja najczęściej tylko zdania główne, podczas gdy parallelizm retoryczny Greków jest podporządkowany skomplikowanej składni zdania złożonego; a powtórze tem, że wymaga najczęściej powtórzenia w innych słowach tej samej myśli, co z punktu widzenia retoryki greckiej byłoby błędem. Z tych dwóch powodów Grek niezawodnie uznałby w owym parallelizmie biblijnym nowy dla siebie środek wymowy; a ponieważ występuje on w tłumaczeniu tak samo dobrze, jak i w oryginale, więc naśladownictwo było zupełnie możliwe. Otóż znamienne jest rzeczą, że nie spotykamy go wcale. Parallelizm biblijny w literaturze greckiej ogranicza się do pierwszych pokoleń gmin chrześcijańskich, do t. zw. ojców apostołskich; ale już następne odrzuciły ten obcy wymowie greckiej żywioł, a klasycy kaznodziejstwa greckiego całkowicie powrócili do dawnych tradycji krasomówstwa rodzimego.

Może jednak nikłym pod obu względami — realnym i formalnym — był tylko bezpośredni wpływ Pisma na literaturę grecką? Może obfitszy plon wydał zhelinizowany judaizm, który przecie też swe soki czerpał z Pisma, i przedewszystkiem jego główny przedstawiciel Filon? Gdyby tak było, moglibyśmy jednak mówić o pośrednim wpływie Pisma i judaizmu na literaturę i wogóle umysłowość helleńską.

Odpowiedź na to pytanie będzie pozornie zakrawała na paradoks — ale właśnie tylko pozornie. Bę-

dzie ona bowiem brzmiała w sposób następujący: Filon wywarł istotnie dość znaczny wpływ na dalszą myśl grecką; ale pomimo to o trwałym wpływie Pisma na nią nie może być mowy.

W filozofji bowiem Filona, jak widzieliśmy, wnioski charakteru metafizycznego i etycznego nie były wyprowadzone z religji Mojżesza, lecz odwrotnie wprowadzone w nią za pomocą gwałtownych i wprost karkołomnych interpretacyj allegorycznych. W taki sposób ten „filonizm“ był dziwacznie nieorganiczną istotą filozoficzną: z ciała judejskiego została wypędzona pierwotna dusza judejska i zamiast niej wprowadzona dusza helleńska, nic wspólnego z nim nie mająca. Otóż następcy Filona w dalszym rozwoju filozofji greckiej chętnie korzystali z tej pokrewnej sobie duszy helleńskiej, ale stanowczo odrzucili judejskie ciało. Mamy tu ciekawy przykład tego, co można nazwać „mendelizmem“ umysłowym: gwałtowne skojarzenie dwóch żywiołów, helleńskiego i judejskiego, udało się w jednym okazy, mianowicie w Filonie, ale przy dalszem płodzeniu te dwa żywioły znowu się wyodrębniły; helleński kiełkował dalej w Helladzie, aż stworzył neoplatonizm, judejski zaś zapłodnił umysły rabbinów i wysnuł z siebie rabbinowską literaturę midraszów, im dalej tem zupełnie wydzielającą z siebie żywioły helleńskie.

Jeżeli więc Numenjusz, nowoakademik na progu neoplatonizmu, nazywał Platona „attyckim Mojżeszem“, to my stąd wnioskujemy, popierwsze, że on prawdziwego Mojżesza, t. j. Tory, nie znał wcale, a powtórze, że uwierzył Filonowi, który zrobił z tego Mojżesza filozofa szkoły akademickiej. Zresztą, posiadając ten słynny

aforyzm tylko we fragmentarycznej cytacie późniejszego autora, nie możemy wiedzieć napewno, jaki był jego sens właściwy.

56. Taki więc był ostateczny wynik kilkusetletniego współżycia hellenizmu z judaizmem — wynik wprost zdumiewający. Gminy Judejczyków istniały na całym obszarze państwa rzymskiego — „pełne ich były wszystkie ziemie“, mówi Sybilla, „pełne wszystkie morza“. Zewnętrzna asymilacja była posunięta bardzo daleko; Judejczycy, zapomniawszy o mowie rodzimej, przyjęli język grecki, jako środek obcowania nie tylko z otaczającymi ich poganami, ale nawet między sobą. Pismo święte Judejczyków było przetłumaczone na język grecki i dokoła niego powstała cała literatura judejska w języku greckim. Synagoga gościnnie otwierała swoje podwoje dla ciekawych wśród pogan — a takich oczywiście nie brakowało — uprzedzając im swe nabożeństwo już przez to samo, że jego językiem był język grecki. A pomimo to wszystko prąd judejski płynie wśród morza helleńskiego niby prąd oleju, nie wywierając na to morze wpływu, i przy pierwszej okoliczności całkowicie się zeń wydzielając.

Należy bowiem dodać, że jednocześnie list rodowodowy pisze się i z tamtej strony — ze strony judejskiej. Pierwotne powodzenie prozelityzmu napełniło otuchą serca tych, co marzyli o władzy wszechświatowej w myśl znanej pretensji pseudo-Ezdrasza: „Skoroś dla nas stworzył ten świat — dlaczego go nie posiadamy?“ Zjawili się fałszywi Mesjasze, starający się zużytkować to powszechne wierzenie, co prowadziło do powstań

i obfitego przelewu krwi własnej i obcej — za Kaliguli w Aleksandrii, za Klaudjusza w Rzymie, za Nerona w Jerozolimie i całej Palestynie, za Trajana znów przeważnie w Aleksandrii, za Hadrijana znów w Palestynie. Powodzenia nie miało — bo i nie mogło mieć — ani jedno, natomiast z każdym chybnym zamiarem opanowania świata rosła niechęć ku temu opornemu żywiołowi helleńskiemu, który unicestwiał wszystkie zamiary.

Pierwszym krokiem w kierunku opanowania świata był, jak widzieliśmy, grecki przekład Pisma, t. zw. Septuaginta; to też był on przez długi czas jedną z chlub judaizmu i dzień jego zakończenia świętowano w Aleksandrii, w miejscowej gminie judejskiej, jako święto narodowe. Teraz to się zmienia; wskutek przewagi prądu nacjonalistycznego powstaje opinia, że tłumaczenie Septuaginty było klęską narodową, ponieważ dało poganom prawo, posiadając ją, uważać siebie też za lud Boży. Zaczynają się z judejskiej strony zaczepki przeciw Septuagincie, dyskredytowanej, jak się zdaje, także dzięki użytkowi, który z niej robili chrześcijanie dla ufundowania swych dogmatów. Coprawda, jeszcze nie odważono się zamienić ją na hebrajski oryginał, albo też na jeden z kursujących w Palestynie aramejskich targumów, gdyż w rozproszeniu ani tego ani tamtego języka nie rozumiano; starano się jednak, i nie bez powodzenia — zwalczać ten stary przekład przez nowe — Akwili albo też Teodotjona, oba podobno z początku II w. po Chr. To się udało; możemy przypuścić, że właśnie słabość aleksandryjskiej gminy, prawie wytępionej za Trajana, przyczyniła się do tego zwycięstwa

palestyńskiego judejstwa nad rozproszeniem. Ale naturalnie, wytworzony przez to stan rzeczy uważano tylko za przejściowy; celem było usunięcie wogóle hellenistycznego żywiołu z judejskich gmin.

Drugim krokiem był zakaz uczenia się greckiego języka, który Miszna (*Sota* IX 14) odnosi do czasów Kwiet, namiestnika cesarza Trajana; Gemara (49 a) komentuje to słowami: „przeklęty ten co hoduje świnie, i przeklęty ten, co uczy swego syna mądrości greckiej“. Było to podobno skutkiem represyj, wywołanych przez powstanie Judejczyków podczas wschodniej wojny Trajana. Oczywiście ta uchwała palestyńskiego rabbinatu mogła tylko wskazać kierunek agitacji w judejskich gminach rozproszenia, na razie było tam dość trudno obejść się bez języka greckiego.

Natomiast można było się obejść bez „mądrości greckiej“, i nawet bardzo łatwo; to też usiłowano dośzczętnie wytepić z judaizmu ów hellenofilski kierunek, którego szczytem był w I w. po Chr. Judejczyk Filon. Na pytanie, kiedy człowiek może się uczyć mądrości greckiej, rabbin odpowiada: powiedziane jest, aby się uczył Tory w każdej godzinie dnia i w każdej godzinie nocy; dla mądrości greckiej pozostaje więc taka tylko godzina, która nie jest ani godziną dnia ani nocy. A więc czas zmroku — mogli się pocieszać filhelleni — (który, zresztą, w krajach południowych jest bardzo krótki); ale właściwym sensem owej szyderczej odpowiedzi był oczywiście zakaz zupełny. Macie halachę, macie „gematrię“, macie kabbalistykę; naco wam mądrość hellenistyczna? W taki sposób oświata narodu judejskiego była gwałtownie cofnięta wstecz na tysiąclecie z górą. Zarodki helle-

nizmu — prawda, mniej niż skromne — które się zjawiały za przeszłych czasów w literaturze hellenistyczno-judejskiej, były skazane na zagładę; Filona i jego poprzedników i następców zapomniano. Nawet dzieje własnego ludu, ową epokę chluby narodowej, machabejskich czasów, zapomniano; były one, co prawda, napisane w języku hebrajskim, ale poniekąd w duchu hellenistycznej historyczności, i były zbyt cenne dla tego, kto miał haggadę z jej rozkiełznaną fantastyką. Tembardziej był potępiony Józef, który używał dla swych prac literackich języka greckiego. Wolny od wszelkiego balastu hellenistycznego, wstąpił judaizm, po stłumieniu powstania „syna gwiazdy“ za Hadrijana, w talmudyczny okres historii swej kultury.

Nie bez drgawek jednak. Historyk stosunków między hellenizmem a judaizmem nie powinien zapominać o ostatnim filhellenie wśród Judejczyków: był to rabbin Elisza ben-Abuja (II w. po Chr.). Jeszcze w młodości, opowiada o nim Talmud, poznał on księgi Homera, które wzbudziły w nim nieprzezwyciężoną miłość do literatury hellenistycznej. Później zapoznał się także i z grecką filozofją; jej wyższość nad halachą stała się dla niego oczywistą, postanowił więc poświęcić swe życie służbie temu ideałowi wśród swoich współwyznawców. Otóż i on, szlakiem ap. Pawła, jeździ po całym obszarze judejstwa, od synagogi do synagogi, wszędzie kazać o piękności hellenizmu i starając się przeciwdziałać zasklepieniu się judaizmu owych czasów. Spotkał go los, który i potem aż do naszych dni często spotykał jego naśladowców. Hellenowie nie zapisali jego imienia wśród imion tych, co krzewili ich

ideały; natomiast to imię zostało wyklęte w synagodze, nie wolno go było wymawiać, i kiedy chciano powiedzieć coś — oczywiście nie bardzo pochlebnego — o nim, oznaczano go słowem *acher*, to znaczy „ten inny“. Gutzkow w swej ciekawej tragedji „Urjel Ako-sta“ wspomina o tym heretyku judaizmu i przez usta swego bohatera ładnie sublimizuje i symbolizuje samo pojęcie „tego innego“, odrywając je od osoby przypadkowego nosiciela. Rzeczywiście, wskutek dokonanego rozwoju, hellenizm ostatecznie został „tym innym“ duchem dla judaizmu, szkodliwym i wyklętym; pomimo to jednak „ten inny“ duch nie przestawał krążyć dookoła synagogi, wskazując jej wyznawcom, że nie w wyodrębnieniu się od otaczającego społeczeństwa, lecz w szczerem i uczciwym współżyciu i współpracy z nim zawiera się rękojmia ich zbawienia.

Ów rozwód jednak, o którym tu mowa, nie byłby całkowity i ostateczny, gdyby pozostał ten most między hellenizmem a judaizmem, którym był prozelityzm. To też poczęto go rąbać z obu stron. Cesarz Hadrian po stłumieniu powstania bar-Kochby zapragnął go zgładzić razem z samym judaizmem; w całym swym cesarstwie zabronił rodzicom obrzezywać swoje dzieci, porównyując ten akt do kastracji, która była karana według prawa rzymskiego na równi z zabójstwem. Co prawda nie udało się utrzymać długo tej krańcowej miary, i następca Hadrijana, Antonin Pobożny, pozwolił Judejczykom obrzezywać swoje własne dzieci, pozostawiając jednak edykt swego ojca w pełnej sile dla tych niejudejczyków, którzyby chcieli dokonać tego aktu na sobie lub na innych. To znaczyło, że judaizm i nadal

miał być tolerowany, lecz prozelityzm był zabroniony. Dotyczyło to wprawdzie tylko prozelityzmu w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie zaś owego pierwszego stopnia zbliżenia się do judaizmu, którego realizacją były gminy „bojących się Boga“; ale ponieważ te gminy za czasów Antonina już oddawna były chrześcijańskimi, przeto można powiedzieć, że od tego czasu dopływ niejudejczyków do judaizmu był w zasadzie zatamowany — w praktyce zapewne też.

Nie inaczej postępowano i z drugiego końca. Warto uprzytomnić sobie z czasów rozkwitu prozelityzmu słowa najwybitniejszego hellenizatora Judejczyków i jednocześnie judaizatora Hellenów — Filona. Poleca on swym współwyznawcom zachowywać się w stosunku do prozelitów, którzy wyszli z pogan, nie gorzej, lecz lepiej niż w stosunku do Judejczyków z pochodzenia. Tamci bowiem, zerwawszy związki, które ich łączyły ze swoimi, oraz z całym minionym życiem, daleko większą ofiarę złożyli Bogu i swej nowej wierze, niż ci, co w tej wierze się urodzili i przez swych rodziców w niej zostali wychowani. — Później zapał nawracających znacznie ostygł. Poleca się raczej odradzać tym, którzyby okazywali chęć wstąpienia do gminy Jehowy: czy też taki uprzytomnił sobie, co zamierza zrobić? Nas przecie wszyscy nienawidzą, wszyscy prześladują: czy będziesz o tyle wytrwały, aby podzielić nasz los? Czy nie będziesz żałował popełnionego kroku? Jest to właśnie to zachowanie się, które zalecają rabbinowie, mówiąc, że należy prozelitę lewą ręką odpychać, prawą zaś przygarniać (*Mech.* 66 a). Toteż i stanowisko prozelitów w gminie judejskiej za czasów misznej-

skich dalekiem było od idealnego poglądu Filona; w godności, mówi Miszna, „kapłan przewyższa lewitę, lewita (zwykłego) Izraelitę, Izraelita bękartą, bękart nathina (t. j. sługę świątynnego), nathin prozelitę, prozelita wyzwoleńca“ (*Hor.* III 8). Pomimo wszystko jednak nie mamy tu jeszcze wyraźnej niechęci do prozelitów; w całym bowiem świecie starożytnym t. zw. metecy, t. j. półobywatele, byli w stosunkach społecznych nieco upośledzeni w porównaniu z obywatelami z urodzenia — coprawda nie w takim stopniu, aby figurować niżej od sług świątynnych.

Oto jednak upływa stulecie po Filonie, które przynosi szereg rozczarowań. Koła prozelitów miały wzmocnić zastępy Jehowy w ich dążeniu do władzy wszechświatowej, obiecanej im przez tego, co dla nich stworzył ten świat doczesny; tymczasem te dążenia nie tylko nie dopięły upragnionego celu, ale nawet doprowadziły do wygnania i wytępienia tych, co, ufni obietnicom, sięgali po koronę. Judejczycy wygnani z Rzymu za Klaudjusza, nawpół wytępieni w Palestynie za Wespazjana, prawie zupełnie wytępieni w Aleksandrji za Trajana, raz jeszcze rozbici w Palestynie za Hadrijana — na cóż więc przydała się ta przymieszka pogańskiej krwi do nasienia Abrahamowego? Oczywiście jest rzeczą, że w ten sposób władza wszechświatowa osiągnąć się nie da. Będzie ona z czasem osiągnięta, to nie ulega wątpliwości, ale stanie się to dzięki cudowi samego Jehowy lub jego Mesjasza, bez czynnego udziału jego ludu; ten lud tymczasem ma tylko święcie pełnić jego przykazania. A przy takim poglądzie na sprawę prozelici są popierwsze niepotrzebni — to rozumie się

samo przez się; podrugie, niepożądani jako pretendenci do nagród, obiecanych przez Jehowę jego ludowi; po trzecie wreszcie szkodliwi, o ile swem niedbalstwem w pełnieniu obowiązków wobec Jehowy odwracają przyjsie Mesjasza. Stąd powstał ostateczny sąd o prozelitach, który kilkakrotnie przytacza się w Talmudzie jako przysłowie: „prozelityzm jest wrzodem na ciele Izraela“.

Taki był po paru stuleciach nieudolnego współżycia list rozwodowy, wystosowany przez judaizm do duszy helleńskiej.

57. Nam jednak tu o nią chodzi najwięcej. Wi-dzieliśmy ją na rozdrożu; w poszukiwaniu takiej religji, któraby zadowalała jej ówczesne potrzeby, doszła ona do progów synagogi. Była życzliwie przyjęta przez jej rabbinów; pokazano lub wytłumaczono jej wszystko, na czem polega osobliwość i, jak twierdzili hierofanci, wyższość synagogalnej wiary w porównaniu z tą, którą żyła dotychczas. Zachęcano ją, aby wstąpiła — nie od razu może, ale stopniowo — do gminy Jehowy; otóż teraz, po gruntownem jej zaznajomieniu z zasadami tej nowej dla niej wiary, czekają na jej odpowiedź.

Odpowie ona mniej więcej co następuje:

„Moi bracia, jestem wam wdzięczna za waszą szczerość i uprzejmość; dzięki niej otrzymałam dokładne i ścisłe pojęcie o waszym Bogu i o waszym zakonie, o ile je może otrzymać cudzoziemiec, t. j. z wyłączeniem tych czynników, które oddziałują tylko w drodze dziedziczności i podania rodzinnego. Pozwólcie i mnie z równą szczerością odpowiedzieć wam, dla-

czego po długim i sumiennem rozważaniu nie mogę przystąpić do waszej gminy.

„Moi bracia, już przez to, że was tak nazywam, wyjawiam zasadniczą różnicę między waszym a moim na świat poglądem: wy bowiem podobnego wyrazu do mnie nigdy nie zastosujecie, o ile nie przyjmę waszej wiary, podczas gdy według mnie wszyscy ludzie są braćmi, o ile w ich umyśle odbija się, chociażby w najbardziej zmaćonej postaci, idea bóstwa. Czy więc w waszym umyśle odbija się ta idea doskonalej niż w moim? To było moje pierwsze pytanie, i po sumiennem porównaniu wyjaśnień waszych i naszych mędrców odpowiedzieć musiałam przecząco. Wasze dumne przeciwstawienie waszego jedynego Boga naszemu rzekomemu politeizmowi przekonało mię tylko, że wy macie o tym ostatnim wcale błędne, materialne wyobrażenie, niezgodne z naszym pojęciem o bóstwie; o tem samem świadczy i widoczny antropomorfizm waszego Boga, objawiający się w waszej księdze świętej, wbrew wysiłkom waszych mędrców, pokonanych wielkością naszego proroka Platona. Tak samo daremnie usiłujecie podnieść waszego Jehowę na te wyżyny wszechludzkości, które już oddawna zajmuje nasz Zeus: pomimo pewnych nikłych zarodków uniwersalizmu przekonałam się, że uważacie Jehowę za swego tylko Boga, a siebie samych za jego lud wybrany. Nie powinniście się dziwić, że ten pogląd jest dla mnie nie do przyjęcia.

„Następnie chodziło mi o to, o ile ów trójkąt ideowy, w którym dla mnie spoczywa wiecznie czujne oko bóstwa z jego objawieniem się w pięknie, w dobrem i w prawdzie — został w waszej wierze urzeczywistniony

przekonałam się, że i pod tym względem wasze ujęcie bóstwa jest daleko mniej doskonałe od naszego. Objawienia się bóstwa w pięknie nie znacie wcale; coprawda, wskutek waszego materialistycznego usposobienia jesteście bardzo dumni z tej wady i chcecie odwrotnie mnie uleczyć z mego rzekomego „bałwochwalstwa“ — ale wasze deklamacje na ten temat zawsze wywołują we mnie chęć odpowiedzenia wam: ślepi, przestańcie mówić o barwach! Ja nie wiem, jakie losy mnie czekają w przyszłości, ale to wiem, że nigdy nie pozwolę się doprowadzić do takiego umysłowego kalectwa, aby się wyrzec tej zasady mojej wiary: bóstwo objawia się w pięknie. — Mocniejsze było wasze stanowisko wobec drugiego pytania — o objawienie się bóstwa w dobrem; ale i tu musiałam się przekonać, że jesteście bardzo skłonni do utożsamienia dobra z tem, co dla was, rzekomo wybranego ludu, jest chwilowo pożyteczne, i że wskutek tej i innych przyczyn przypisujecie swemu Bogu takie zamiary i czyny, które byłyby wprost haniebne u człowieka. — Najłatwiej przyszłoby mi się z wami zgodzić co do objawienia się bóstwa w prawdzie; ale nic nowego w tem dla mnie nie było. Mam dużo zastrzeżeń w stosunku do tej prawdy, o ile się ona objawia w słowie proroczym nie tylko u was, ale i u nas; bardzo być może, że będę musiała pod tym względem przyjść do innych, czystszych wniosków. Ale nie od was się chyba tego nauczę.

„Spróbowałam przez czas pewien stanąć na waszem stanowisku, na stanowisku ludu wybranego; niedługo to trwało. Wymagania bowiem, stawiane przez waszego Boga temu swemu ludowi, musiałam uznać za

niedorzeczne i za wstrętne. Dotyczy się to przede wszystkim obowiązkowego u was obrzezania; o tem, moi bracia, nie powinniście nawet marzyć, żebym kiedykolwiek zaprowadziła u siebie tę ohydę. Zresztą, ponieważ ten znak rzekomego przymierza jest dostępny tylko dla mężczyzn, byłam ciekawa, jak się wasza religja odnosi do kobiety; przekonałam się, że podczas gdy u nas jest ona właśnie w dziedzinie religji równoprawniona z mężczyzną, wasza religja ją wyłącza i ze świątyni i z modlitwy i wogóle z przymierza z waszym Bogiem. — Najbardziej mi się podobały wasze soboty; na razie są one u nas niepotrzebne wobec mnogości daleko piękniejszych świąt, ale gdyby w przyszłości losy doprowadziły do uszczuplenia ich liczby, bardzo być może, że i ja zaprowadzę u siebie coś podobnego. Ale oczywiście bez waszej przesadzonej skrupulatności, dzięki której wam się i tu udało ostatecznie spacyficzyć rozsądną pierwotnie i zbawienną instytucję. — Natomiast musiałam bezwzględnie potępić wasze niezliczone przepisy o rytualnej czystości. Zdrowego nie znalazłam w nich nic a nic; niedorzeczne w swej zasadzie, miały one dla was jak najszkodliwsze skutki. Popierwsze dlatego, że doprowadziły do utworzenia bardzo rozległej pseudo-nauki, okropnie jałowej, która niepotrzebnie zaprzątnęła wasze głowy, odstręczając je od zdrowych i prawdziwych nauk — tych, które utworzyłam ja. Po drugie dlatego, że jeszcze bardziej uzewnętrzniały waszą religję, utożsamiając sprawiedliwość ze skrupulatnością w zachowaniu tych niedorzecznych przepisów i napawając wirtuozów tej rzekomej sprawiedliwości, faryzeuszów, nieuzasadnioną pychą w stosunku do tych „amê

ha-arezoth“, jak ich nazywacie, którym pilne zajęcia powszednie nie pozwalają na studjum tej waszej pseudo-nauki. I potrzebie przedewszystkiem dlatego, że uniemożliwiły wasze współzycie z innowiercami na zasadzie wzajemnej gościnności i utworzyły nieufność, pogardę i nienawiść w stosunkach, które według mnie mogłyby być zupełnie życzliwe i przyjacielskie.

„Tyle co się tyczy świata doczesnego; ponieważ jednak moje myśli teraz bardziej niż kiedykolwiek są skierowane ku życiu wiecznemu, pragnęłam się dowiedzieć, jakie są pod tym względem wasze wierzenia. Przekonałam się, że wasza nauka o losach duszy na tamtym świecie w żaden sposób nie może być porównana z temi czystymi poglądami, które nam wszczepili nasi prorocy, — kapłani Demetry, Orfeusz i Platon; zawsze bowiem na przeszkodzie wam stoi wasza zarozumiałość, wasze bezsensowne mniemanie, że jesteście ludem wybranym, że wasz Jehowa opiekuje się przeważnie i nawet wyłączenie wami, i że dla niego wszystkie inne narody są, jak to pięknie mówi wasz prorok, tylko śliną i kroplami, ściekającymi z naczynia. Z przyjemnością dowiedziałam się, że i wy tak samo jak my oczekujecie niedalekiego już nastania złotego wieku; ale znowu mnie przeraziła przepowiednia owego waszego proroka, że ja mam w tym złotym wieku lizać proch stóp waszych, czego stanowczo robić nie chcę i nie będę. I jeszcze bardziej mnie zaciekawiło to, że i wy tak samo jak my czekacie na przyjście Zbawiciela, którego nazywacie Mesjaszem; ale według was ten Zbawiciel ma wybawić wasz lud, według mnie — całą ludzkość z wami włącznie, jeżeli zechcecie być wybawieni. Moje przeczucie

mi mówi, że ten Zbawiciel, przepowiedziany przez waszych proroków tak samo jak i przez naszą Sybilę, zjawi się w bliskiej przyszłości; ale niewątpliwie będzie on Zbawicielem według moich, nie według waszych oczekiwań.

„Idąc dalej od teorii do praktyki, starałam się przyrzeć waszemu życiu religijnemu, jak się ono odbywa w swych dwu ośrodkach, świątyni i synagodze. Co do pierwszej jednak, to odstręczyły mnie wasze przepisy, pod karą śmierci zakazujące obcym przystępu do niej; powiedziałam sobie, że nie może być dobrem to, co się tak starannie ukrywa przed cudzemi oczyma — my przecie nikogo nie odpędzamy od naszych świątyń. Ale niezależnie od tego, nie podobało mi się i to, co słyszałam o waszym kulcie ofiarnym, o obfitem i bezsensownem niszczeniu zwierząt swojskich, którego ten kult od was wymaga. My też uprawiamy kult ofiarny, ale nasze hekatombys są to uczty ludowe, na których jesteśmy współbiesiadnikami naszych bogów. Daleko bardziej podobało mi się wasze nabożeństwo synagogałne; ale w nim znowu brak ośrodka — brak ofiary. W każdym razie jestem wam wdzięczna za podaną myśl. Postaram się ją urzeczywistnić w przyszłości, ale w bardziej doskonałej formie, wprowadzając do nabożeństwa moją ofiarę — coprawda, nie w jej krwawej, lecz w symbolicznej odmianie.

„Ponieważ jednak często słyszałam od was, że w tem nabożeństwie synagogałnem ośrodkiem jest czytanie Tory, i że dzięki temu wasza synagoga jest szkołą sprawiedliwości i wszystkich wogóle cnót, postarałam się poznać te waszą księgę, w której się zawiera wasza

religia. Były czasy, kiedy samo pojęcie „religii księgi“ byłoby dla mnie nie do przyjęcia; były to czasy zuchwałej młodości, kiedy jeszcze nie znosiłam żadnych więzów dla mej myśli badawczej. Teraz jestem zmęczona i chętniebym się oddała urokowi księgi, którąbym mogła uznać za objawienie Boga, litościwie przychodzącego na pomoc mej słabości. Chciwie więc uchwyciłam się waszej księgi; ale mimo najlepszej woli Boga w niej nie znalazłam. Zapewne, spisane tam opowiadania o waszej przeszłości są często ciekawe i czasami piękne, ale i nasze, które nam przekazał nasz dziejopis Herodot, wcale nie są gorsze, i przytem nie obrażają one naszego poczucia moralności, jak to często czynią wasze. W swej dydaktycznej części wasza Tora zawiera w dziwnej mieszaninie przepisy po części moralnego, po części prawniczego, po części rytualnego charakteru. Te ostatnie nie są do przyjęcia; prawnicze zawierają w sobie zdrowe zarodki, ale jako całość nie mogą być porównane z tem prawem, które stworzył natchniony przez moich filozofów Rzym; najbardziej mi się podobały niektóre przepisy moralnego charakteru, to też chętnie dodam je do przestróg moich mędrców. Co się zaś tyczy waszych proroków i psalmów, to znalazłam w nich niemało miejsc poważnych i pięknych, ale odstręczyły mnie i tu ciągle złorzeczenia obcym narodom; nigdy nie uwierzę, aby Bóg mógł w takim stopniu nienawidzieć stworzoną przez siebie ludzkość. Pomimo wszystko nie przeczę, że z waszej księgi można wykroić zbiór ładnych legend i poważnych przestróg i modlitw; będzie to jednak tylko dodatek do tej księgi,

która mi jest potrzebna, do księgi miłości, nie zaś nienawiści Bożej.

„To bowiem jest sednem całej sprawy — stosunek wasz i waszego narodu do całej pozostałej ludzkości. Ten wasz stosunek jest całkowicie zatruty waszą zarozumiałością, waszem wierzeniem, że jesteście wybranym ludem waszego Boga. Nie chcecie innego braterstwa z narodami, jak tylko pod warunkiem ich nawrócenia na waszą wiarę ze wszystkimi jej przepisami; udało się wam doprowadzić do tego część moich obywateli, powstał wasz prozelityzm, który wam przyniósł dość poważne korzyści, ale zarodków trwałości w nim nie było. Natomiast wywołaliście ze strony moich obywateli niechęć i nienawiść — ów nastrój, który moi potomkowie ochrzczą niedorzecznem słowem „antysemityzm“. I boję się, że ten nastrój będzie daleko trwalszy, że antysemityzm o wiele stuleci przeżyje wątłe i słabe drzewo prozelityzmu.

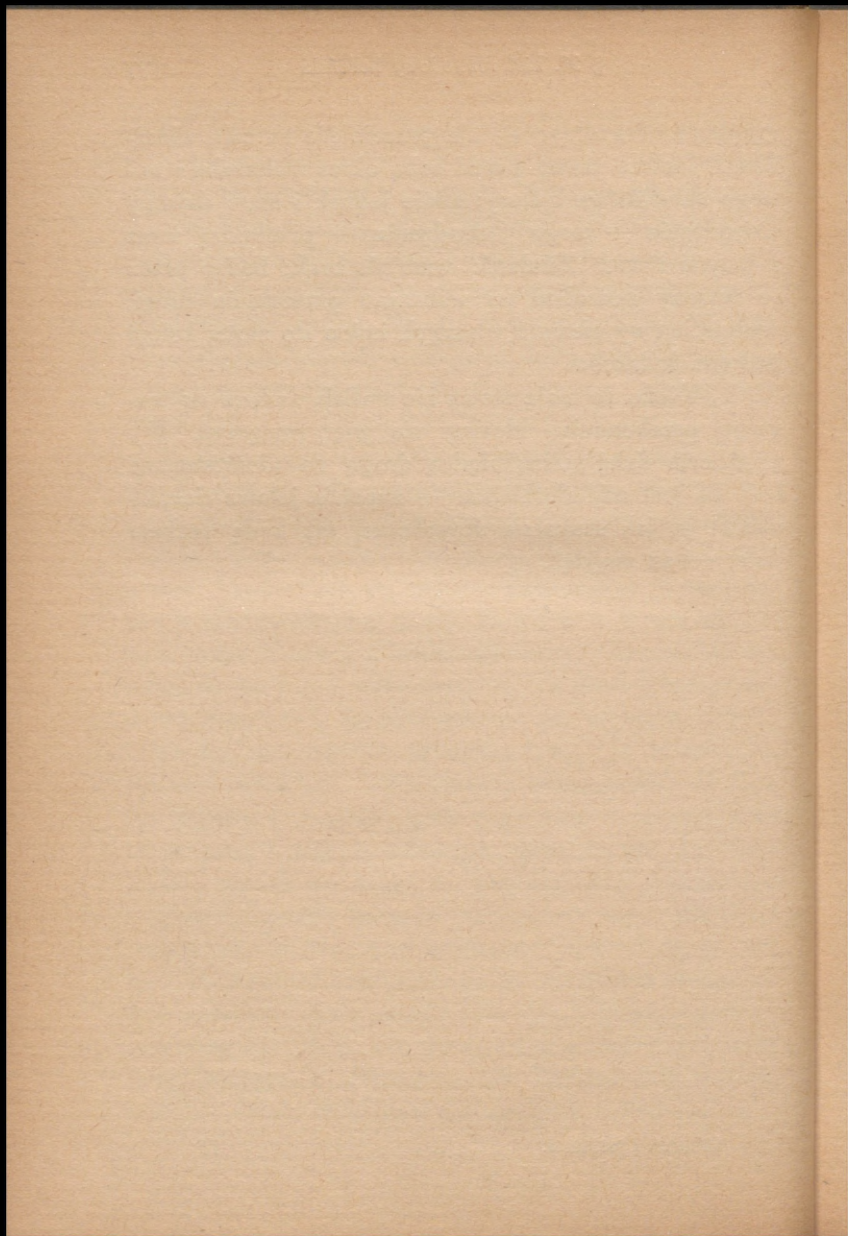
„Nie, moi bracia, dla mnie niema zbawienia w judaizmie; to jest moje ostateczne słowo w tej sprawie. Natomiast dla was jest zbawienie — i będzie to zbawienie jedyne — w hellenizacji. Powinniście iść dalej tym torem, który wam zapoczątkowali wasi hellenizatorzy z Filonem na czele — ale właśnie daleko dalej, i przede wszystkim daleko rzetelniej. Tę pierwszą bowiem próbę muszę uważać za chybioną, i to wskutek braku rzetelności. Oburza mnie bezczelność, z jaką ów Filon za przykładem swoich poprzedników przywłaszcza waszemu ustawodawcy szlachetny dorobek moich wieszczów i mędrców; oburza mnie tembardziej, że niektórzy z moich obywateli poszli na lep tego kłamstwa. Nie

dziw; przyzwyczajeni przez naszych wielkich mistrzów do rzetelności w badaniach naukowych, przypuszczają taką samą rzetelność i u innych. Oburza mię chciwość tego waszego teologa: chcąc zagarnąć jak najwięcej znalezionych u mnie dobrych i rozsądnych zasad — nie troszczy się wcale o to, czy te zasady nie będą w sprzeczności między sobą. Oburza mię jeszcze więcej jego nieznosna chełpliwość i zarozumiałość; ale chyba najwięcej — niewolniczość, że tak powiem, jego natury umysłowej.

„Jam nigdy nie nazywała siebie wybranką Bożą; ale pomimo to nikt zaprzeczyć nie zdoła, że drogi postępu w kierunku dobra, piękna, prawdy przezemnie zostały wskazane człowieczeństwu. I wy to powinniście uznać. Powinniście się wyrzec doszczętnie waszej zupełnie nieuzasadnionej wiary, że jesteście ludem wybranym przez Boga i, porzuciwszy drogi zarozumiałości, odnaleźć te, które wskazałam ja. Ja stworzyłam prawdziwą moralność, postawiwszy na jej szczycie pojęcie ludzkości; powinniście ją uznać i wy. Ja stworzyłam prawdziwą sztukę, wychodząc z przekonania, że Bóg się objawia w pięknie; wasz prawodawca zakazał wam tej bogatej i uroczej dziedziny umysłowości. Ja stworzyłam prawdziwą naukę za pomocą wszechstronnego i nieuprzedzonego badania jak zewnętrznego, tak i wewnętrznego świata; wasi wodzowie odstręczyli was od tych szczerých i uczciwych dróg, nęcąc was jednocześnie widmami takich pseudo-nauk, jak halacha, gematrja, kabbalistyka. Boję się, że na długo zagrodzili wam drogi postępu, a w każdym razie doprowadzili was do tego, że aż do dziś dnia nic a nic nie daliście człowie-

czeństwu. Na długo — ale przecie nie na całą wieczność. Jeszcze mamy przed sobą okres zmierzchu i nowego dzieciństwa kultury; minie jednak i on, i dzwony Odrodzenia — mego Odrodzenia — przebudzą wraz z innymi i was. Zdolności wam nie brak; będąc przez te dzwony powołani na wskazane przezemnie drogi, wpisiecie i wy niemało własnych imion do złotej księgi postępu ludzkości.

„Wiem, że moje słowa nie trafiają narazie do waszego przekonania. Musimy się więc rozłączyć. Wy pójdziecie dalej waszą błędną drogą na nieskończone i — co jest najboleśniejsze — zupełnie jałowe cierpienia. A ja, jak szukałam dotychczas, tak będę szukała dalej — aż znajdę“.



U W A G I.

I. WSTĘP.

§ 1 str. 1. Jehowa. „Jahwe jest imieniem Boga; słowo «Jehowa» nigdy nie istniało”, mówi B. Duhm (*Israels Propheten* [1916] 6). — Przepraszam: ono istniało w całej średniowiecznej i nowoczesnej tradycji chrześcijaństwa. Ale to nie wszystko. Assyrolog Frdr. Delitzsch (szczególnie w *die grosse Täuschung* II [1921] 8) broni formy „Jaho” jako bardziej prawidłowej. Holtzmann (w wydaniu Miszny *Berakot* [1912] VII) poleca formę „Jeja”, której używa konsekwentnie w swych dziełach. Heinemann znowu (*Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*) pisze „Jhv” (czemu nie „Jvhv”?). Czy wobec tej rozbieżności nie lepiej było nie przeskakiwać od razu od teorii do praktyki i nie wyrzekać się tysiącletniej tradycji? Przecie nie nazywamy np. Ezechjela „Jechezkelem” ani Jeremjasza „Jirmejahu”; skąd więc i naco tutaj ta przesadzona skrupulatność?

Przy tej sposobności oznaczam, że w transkrypcji hebrajskich słów będę dążył tylko do przybliżonej ścisłości, unikając wszelkich dziwolałów i wogóle wszelkiej pedanterji (szczeg. co do szwa, przydechów, iloczasów, różnych liter dwięku s-z it.d.).

Str. 2. Termin „ciągłość psychologiczna”, ściśle określający stosunek religii hellenńskiej do chrześcijaństwa, został utworzony przezemnie (w wykładach — oddawna, w druku po raz pierwszy w książce p. t. *La Sibylle* [1924] str. 34: *continuité psychologique*). Pytanie jednak, na które odpowiada ten termin, było, jak

się potem przekonałem, już postawione przez A. Harnack'a (*Mission und Ausbreitung des Christentums*, str. 45 1-go wyd.). Podkreślając fakt historyczny, który i dla mnie był punktem wyjścia, nazywa on ten fakt „wartym zastanowienia się nad nim, jak mało jaki inny“ i ciągnie dalej: „Było oczywiście w religji chrześcijańskiej — i jest w niej — coś takiego, co czyni ją pokrewną bardziej wolnemu duchowi hellenickiemu“.

§ 2 str. 6. Hellenizm. Na niepraktyczność tego wprowadzonego przez Droysena terminu zwrócił uwagę R. Laqueur *Hellenismus* [1924]. Zetknięcie się hellenizmu z judaizmem. Zastrzeżenie w § 46 nie obala powiedzianego w tekście: greckie towary mogły się dostać do Judei za pośrednictwem innych kupców.

Str. 7. Okresy izraelski — judejski — żydowski. Proszę jednak z tego podziału nie wnioskować, że uważam pierwszy, a tembardziej trzeci z tych okresów za jednolity. Zostawiam je po prostu na uboczu.

Str. 9. „Zesztywnienie“ — tak tłumaczę użyty przez Hausratha (*Neutestamentliche Zeitgeschichte* IV) wyraz *Versteifung*. Szczegóły p. niżej § 41.

§ 3 str. 10. Geografia Syropalestyny. Najlepszym atlasem jest H. Guthe'go *Bibelatlas* [1926], bardzo dokładny, nie zawierający jednak, niestety, mapy do hellenizacji kraju. Z dzieł systematycznych zasługuje chyba na największą uwagę G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy land* (13-te wyd. 1907). Por. także J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (3-cie wyd. 1897) str. 1 n., W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie* [1894] t. I str. 25—108: *Palästina und seine Bewohner*. Podstawowe dzieło E. Schürera *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* naturalnie było moim głównym doradcą nie tylko dla tego zarysu geograficznego, ale i dla całego tomu. Książce Gust. Hoelschera (*Palaestina in der persischen und hellenistischen Zeit: Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie* her. von W. Sieglin, H. 5, 1903) niewiele

zawdzięczam: autor i tu, jak w innych swoich dziełach, zanadto dba o oryginalność. Sumienna rozprawa Fr. Boehl'a *Kanaanäer und Hebräer* [1911], mając swój punkt ciężkości w okresie izraelskim, nie jest bez pożytku i dla naszego. W języku polskim znam książkę Dra Stan. Dutkiewicza *Refleksje na tle podróży do ziemi świętej* (1912, od str. 197); por. też M. Godlewskiego *Archeologia biblijna* (2 t. 1899 i 1903) i A. Lipińskiego, *Archeologia biblijna* [1911], szczególnie zaś dzieła ks. prof. Wł. Szczepańskiego, przede wszystkim *Początki narodu żydowskiego* (286—330).

O charakterze etnograficznym Syropalestyny p. Boehl'a, który słusznie podkreśla skomplikowość nawet jej rdzennej ludności, do której należały, jak się teraz okazuje, oprócz semickich szczepów także i aryjskie, potomkowie dawnych Hettytów (str. 19).

Str. 14. Galilea. Izraelitów tego kraju już król assyryjski, Tiglath-Pileser wyprowadził do niewoli (IV Reg. XV 29); od tego więc czasu była to dzielnica pogańska. To zwykle tłumaczenie tej nazwy, podane w tekście, kwestionuje Hölscher (str. 81) bez należytego udowodnienia, odnosząc Is. VIII 23 dowolnie do późniejszych czasów. Równie bezpodstawne jest twierdzenie jego, że po wyprowadzeniu Judejczyków przez Szymona znaczna część tego żywiołu pozostała w Galilei i była w I w. jądrem jej ponownej judaizacji. Że ta judaizacja zaczęła się, jak to ustanowił Schürer II 12, dopiero za Arystobula I, temu nie zaprzecza i Hölscher (str. 89).

Str. 19. Smith str. 431 i 422. Świadełstwo Talmudu (*Jer. Keth.* IV 14), przytoczone przez Ad. Neubauera *Géographie du Talmud* [1868] 191. Świadełstwo Horacego: *Ars poet.* 324. Piękność Nazaretanek: Antonin z Placencji. *Itiner.* V.

Opis Galilei p. Joseph B.J. III 41 n.; 516 n. Z nowych autorów należy przede wszystkim wymienić E. Renana; poświęcone Galilei stronicę jego *Vie de Jésus* są niezaprzeczalnie najlepszą i dotychczas żywą częścią tego dzieła. — O hellenizacji Galilei i Judei p. odpowiednie rozdziały u Schürer'a. Znamienną cechą jest, że podobizny zwierząt, niemożliwe w Judei, były dozwolone w synagogach Galilei: Schürer II³ 521. Świadełstwo Plinjusza: *H. N.* V 71 *Genesaram amoenis circumsaepum oppidis*. Są to i nam

dobrze znane i drogie: Kapernaum, Magdala, Bethsaida i inne. O szkodliwych wyziewach morza Martwego tenże Plinusz § 73 ab *occidente litora Esseni fugiunt usquequa nocent*; Tac. H. V 6 *gravitate odoris accolis pestifer*.

§ 4 str. 19. Zarys historyczny. Oprócz wymienionych do § 3 dzieł należy tu nazwać nowe dzieło G. Hölscher'a *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* [1922] z powodu podanej i użytowanej przezeń literatury. Z jego własnymi poglądami rzadko kiedy mogłem się zgodzić.

Str. 22. O Seleucydach p. najnowszą rozprawę Ed. Meyer'a *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien* (1925; Kunst und Altertum t. V), w której oddaje słuszość ich dążeniom.

St. 23. W Jerozolimie Zeus Olimpijski, w Samarii Zeus Gościnny (*Xenios*). Dlaczego właśnie ten? Może dlatego, aby nauczył gościnności mieszkańców, których Grecy powszechnie ganili za ich *apoxenos tropos* (w. I 189).

Str. 24. Wojny Hyrkana i Janneusza według rzymskich pojęć były „rozbójnictwem“ (*latrocinia* Pomp. Trog. *prolog.* XXXIX i Justin XL 2) Por. Joseph A. XIII 397).

O filhellenizmie Hyrkaniidów nie podzielam zdania (ujemnego) Ed. Meyer'a *Ursprung und Anfänge des Christentums* II [1921] 279 n. Należy odróżniać filhellenizm kulturalny od religijnego — jak tu, tak i za Heroda. Filhellenizm tego ostatniego jest przecie niezaprzeczalny (Jos. A. XVII 306). A tymczasem nie wydaje siostry za obcokrajowego, żądając od niego nawrócenia. Tak też i Arystobul I χρηματίσας φιλέλλην (Jos. A. XIII 318: podane w tekście znaczenie tych słów jest ustalone), zmusza jednak surowo do obrzezania. Odczuła to i podbita przez niego Galilea.

Str. 27. O filhellenizmie Heroda patrz (oprócz Jos. A. XVII 306) także Jos. A. XIX 16: „Było oczywiste, że on bardziej miłował Hellenów niż Judejczyków, dawał bowiem hojnie pieniądze na ozdobę

obcokrajowych miast" (por. *BJ.* II 85). Posyła nawet pieniądze na naprawę świątyni Apollina Pityjskiego w Rodos (*BJ.* I 424).

§ 5 str. 29. Rozproszenie. O jego rozmiarach por., oprócz wiersza Sybili, słowa Józefa *BJ.* II 398: „niema bowiem w świecie cywilizowanym miasta, któreby nie posiadało części waszego (t.j. judejskiego) narodu”. Znamienne jest tu słowo „świata cywilizowanego” (*oikumenês*): pionierami wśród dzikich — jak Fenicjanie, Helenowie, Rzymianie — Judejczycy nigdy nie bywali, siedlili się tylko tam, gdzie przedtem przez innych były stworzone warunki życia kulturalnego. Por. J. Juster *Les Juifs dans l'empire Romain* [1914] I 179 n.

Str. 31. O papyrusach z Elefantyny p. Ed. Meyer *Der Papyrusfund von Elephantine* [1912] i W. Staerk *Alte und neue aramäische Papyri* [1912] — obie najlepsze rozprawy. Kwestja pochodzenia tej egipskiej kolonii nie jest rozstrzygnięta; podany w tekście domysł jest właśnie tylko domysłem, nie lepszym i nie gorszym od innych. Faktem jest jedynie, że ona już istniała w VI w. i była założona przed powstaniem kodeksu Jozjasza. Por. też E. Koenig *Volksreligion überhaupt und speciell bei der Hebräern* (*Archiv für Religionswissenschaft* XVII 1914, 35 n.); Muuss (*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 1916, 83 n.).

Str. 34. Judejczyk Arystotelesa: p. Th. Reinach *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* [1895] 12. Nie widzę powodu kwestjonowania autentyczności tego tekstu, jak to czyni H. Willrich *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung* [1895] 45, wogóle chorujący na hiperkrytycyzm.

Str. 35. List Agryppy: Philo *Leg. ad G.* (wyżej str. 110). Wiarogodność tego listu jest bardzo podejrzana; prawdopodobnie jest to taka sama zręcznie zamaskowana groźba ze strony Filona, jak i monolog Petronjusza; p. moją rozprawę *L'empereur Claude et l'idée de la domination mondiale des Juifs* (*Rev. de l'Univ. de Bruxelles* 1927).

§ 6 str. 37. Charakter niniejszej książki. Jej temat dotychczas właściwego opracowania nie znalazł. Wymieniona wyżej

(str. 183) książka Willrich'a o stosunkach judaizmu do hellenizmu nie traktuje wcale. Bardzo pożyteczna jest natomiast książka P. Wendland'a *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehung zu Judentum und Christentum* [1912]; jest to jednak tylko charakterystyka tej i drugiej kultury, wziętej oddzielnie.

II. JEHOWA.

§ 7 str. 40. Monoteizm. Oprócz wymienionych wyżej dzieł ogólnego charakteru (Wellhausen'a, Kittl'a, [niż. str. 185] Hölscher'a) por. jeszcze W. Bousset'a *Religion des Judentums*; R. Smend *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (1893; o judaizmie str. 348 n.). Nie mam powodu do roztrząsania tu kwestji o powstaniu i rozwoju izraelskiego i judejskiego monoteizmu; nie od rzeczy jednak będzie odznaczyć tu główne kierunki, istniejące w dzisiejszej nauce. Pomijając więc apologetów, według których religją Izraela był od samego początku ścisły monoteizm, odróżniamy 1) kierunek ściśle ewolucjonistyczny Wellhausena (wyż. str. 180) i jego szkoły, prowadzący religję Izraela od pierwotnych form „religji Beduinów“ do głoszonego przez proroków monoteizmu; 2) kierunek warunkowo ewolucjonistyczny, według którego objawiony przez Mojżesza monoteizm uległ zaciemnieniu dzięki współżyciu z Chanaanem i został odzyskany dopiero przez proroków. Tu mamy odróżnienie równoczesnych prądów religji ludowej, urzędowej i wyższej. Należą do tego kierunku: K. Marti *Die Religion des AT unter den Religionen des vorderen Orients* [1906]; Baentsch *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte* [1906]; poniekąd i Ed. Meyer *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*; 3) kierunek panbabilonistyczny, według którego religja monoteistyczna, utożsamiona z nauką (*Lehre*), dostała się do Izraela z Babilonu. Należą doń Alfr. Jeremias *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* [1913; skrót HAOG]; *Das AT im Lichte des alten Orients* [³1916; skrót ATLO]; *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion* [1904]; H. Winckler *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient* [1906]; i naturalnie Frdr.

Delitzsch, który w swych słynnych pamfletach *Bibel und Babel* (2 cz.) i *Die grosse Täuschung* (2 cz.) wyniósł spór na ulicę. Pozostałą literaturę znajdzie czytelnik w wymienionych dziełach.

Str. 41. Zarzut: *quomodo ergo, si sunt cives, eosdem deos quos Alexandrini non colunt?* (Apjon u Józefa c. Ap. II 65). Próżno S. Lurje *Antisemitizm w drzewniem mirie* (po ros. 1923, 25) stara się uszczuplić znaczenie tego świadectwa, powołując się na to: 1) że za czasów hellenizmu już i helleńskie społeczeństwo było niewierzące i 2) że owo świadectwo jest pojedyncze. O błędności pierwszego przypuszczenia p. RH 121 n.; co do drugiego, to Apjon przecie zerodkował w sobie cały antysemityzm swych czasów. — Nie należy jednak zapominać, że w tej formie (*si sunt cives*) zarzut Apjona stoi w związku z zabiegami aleksandryjskich Judejczyków o aleksandryjskie obywatelstwo, o których por. moją rozprawę *L'empereur Calaupe* (wyżej str. 183).

Str. 42. Bogowie narodów. Nie mogę się zgodzić z tłumaczeniem odpowiednich miejsc przez W. Staerk'a *Neutestamentliche Zeitgeschichte* II (1907, 6), że „bogowie narodów to tylko formy objawienia się Jehowy“, wskutek którego monolatria sprowadza się do uniwersalizmu. Słusznie R. Kittel (*Geschichte des Volkes Israel* II² 1907 419), powołując się na znane miejsca *Jud.* XI 24 (p. I 58) i *I Reg.* XXVI 18 (Dawid do Saula: „synowie człowieka mnie dzisiaj wyrzucili, żebym nie mieszkał w dziedzictwie Jehowy, mówiąc: Idź, służ cudzym bogom“). Odnosi je co prawda do religii „ludowej“, odróżniając od niej „wyższą religię“ proroków; co mamy jednak powiedzieć o *Is.* XIX 1: „Oto Pan wsiędzie na obłok lekki i wnidzie do Egiptu; i drzą przed nim bożkowie Egiptu, i serce egipskie mdleje w nim“?

Str. 44. Intolerancja. Do elementarnych pewników historii powszechnej należy przeciwstawienie zasadniczo tolerancyjnego stosunku Hellenów do obcowyznawców zasadniczej intolerancji judaizmu; charakterystyczne jest, że apologeci nawet z tem pogodzić się nie mogą. Tubiański, oponując przeciwko memu twierdzeniu RSG 150, że intolerancja była fatalnym darem judaizmu

chrześcijanom, zwróconym przez nich przeciw swym mistrzom, utrzymuje: 1) Że tolerancja wcale nie była zasadą Hellenów, powołując się tysiącny raz na proces Sokratesa. O tym procesie powiedziałem RSG 67 n., udowadniając jego przypadkowy charakter; tu dość będzie dodać, że owa kwestja nic nie ma do czynienia z naszą. Sokrates był skazany nie jako obcowyznawca, lecz jako (rzekomy) ateusz, i właśnie na tym gruncie bronią go Plato i Ksenofont. Nie znaczy to oczywiście, żebym aprobował intolercję względem ateuszów; ateizm (prawdziwy), będąc atrofją uczucia religijnego, jest kalectwem umysłowem, zasługującym, jak i każde kalectwo, raczej na litość niż na karę. Znaczy to tylko, że to jest kwestja odrębna. 2) Że co do intolercji Judejczyków, to należy odróżniać intolercję wewnętrzną od zewnętrznej. Pierwszą T. w judaizmie i wogóle aprobuje; piętnuje religję grecką jako „dziecinna“ za to, że była wolna od tej ohydy, i z zadowoleniem cytuje bezecne zdanie Hegla: *Diese schlaffe Gutmütigkeit hat die jüdische Religion nicht*. Oczywiście; inkwizycja jej też nie miała. Co do drugiej, zewnętrznej, to T. zwalnia od niej judaizm, powołując się na r. Kohlera: „Wszystkie nietolercancyjne przepisy w *Dt.* zostały praktycznie zastosowane przez chrześcijaństwo i islam, podczas gdy w kodeksie judejskim one pozostały teorją“. Przepraszam, ale to fałsz; proszę wspomnieć o Hasmonejach (w. I 24). Nie zburzyli jednak Judejczycy świątyni Jowisza na Kapitolu. Zapewne; ale czy skutek braku odpowiedzialnej chęci?

Zresztą i to są generalja; skonkretyzujmy je. O co chodzi? Chodzi o niszczenie „pogańskich“ świątyni, o przymusowe obrzezanie i t. d. Czy to aprobowujemy, czy nie? Jeżeli nie, to możemy podać sobie rękę; jeżeli tak, to słuszność miała inkwizycja. Trzeciego wyjścia chyba niema?

Jest: „intolercja jest słuszną, kiedy ją uprawia judaizm, i niesłuszną, kiedy ją się uprawia przeciw niemu“. No, to proszę choć to wyrzec otwarcie.

Str. 45. Liczba bóstwa. Z jej obojętności zdawał sobie sprawę już Filon — tam, gdzie myślał po helleńsku (w. str. 111). Jeszcze bardziej stanowczo podkreślił ją wielki żydowski hellenizator Maimonides (*More Nebochim* I r. LVII): „Tak samo, jak byłoby błę-

dem przypisywać Bogu akcydent mnogości, jest błędem przypisywać mu akcydent jedności“.

§ 8 str. 47. Antropomorfizm. Słusznie powiada H. Gunkel *Schöpfung und Chaos* 11: „hebrajski antyk zawsze przedstawiał sobie Jehowę jako podobnego do człowieka“. Tak samo sądzi Edw. Lehmann *Skabt i Guds billede* [1918], dający rozwój dogmatu, poczynając od jego ściśle cielesnego ujęcia; również Alfr. Jeremias *ATLO* (w. 184). Ujęcie filozoficzne Filona nie wywarło wpływu ani na hermetyzm, który i nadal, nawiązując do Tory, tłumaczył podobieństwo materialnie (*Poim.* XV; p. Ed. Meyer (w. 182) II [1921] 375), ani na Talmud, dla którego miarodajnym było antropomorficzne ujęcie wielkiego Hillela (*W. Bacher die Agada der Tannaiten* I 10): „Jak posągi cesarzy w teatrach i cyrkusach winny być czyszczone, tak kąpienie ciała jest obowiązkowe dla człowieka, stworzonego według obrazu i podobieństwa największego króla“. To też zostało ono w nim doprowadzone do zupełnego dzieciństwa: Bóg w ciągu trzech godzin studjuje Torę, w ciągu dalszych trzech rządzi, w ciągu jeszcze trzech troszczy się o pokarm dla ludzi, w ciągu ostatnich trzech bawi się z Lewiatanem (*Ab. z.* 3 b; por. Ferd. Weber *System der altsynagogalen palaestinischen Theologie* [1880] 156). Natomiast stare targumy (przedewsz. Onkelos), widocznie pod wpływem Filona, wszędzie usuwają z Biblii antropomorfizm i antropopatyzm Boga (Weber 150); gorszące w swej wyrazności świadectwo Genezy tłumaczą w ten sposób, że Bóg stworzył człowieka na podobieństwo aniołów (Weber 202).

Teraźniejsza teologia żydowska, jak wiadomo, usuwa antropomorfizm; art. III żydowskiego Credo opiewa: „Wierzę wiarą zupełną, że Bóg nie jest ciałem, że nie ma nic cielesnego i że nic nie może jego wyobrazić“. Możemy zupełnie przyklasnąć tej wyraźnej filozoficznej hellenizacji religii Jehowy w jednym z jej zasadniczych dogmatów, która jedna wystarcza do obalenia niehistorycznego zdania o tożsamości dzisiejszej żydowskiej religii z biblijną i do „antykwowania“ tej ostatniej. W żaden bowiem sposób nie możemy się zgodzić z antyfilologiczną, harmonistyczną interpretacją *Dt.* IV 12—15, którą teologowie żydowscy (*Lehren des Judentums* IV [1924] 74 n.) pragną ufundować swój nowy dogmat. Jeżeli tam Mojżesz

mówi do Izraelitów: „Słyszeliście głos słów jego, aliście kształtu zgoła nie widzieli“ — nie znaczy to wcale, żeby Bóg według jego zdania kształtu nie miał; przecie i Hippolit (w duchu religii ludowej) mówi do Artemidy (Eur. *Hipp.* 86) „słyszę głos twój, oczu zaś twych nie widzę“. Nic nie dowodzą i słowa Izajasza (XL 25): „A do kogoż przypodobaliście mię i zrównali? mówi Święty“ — zupełnie podobne do słów Eschyla o Zeusie (*Agam.* 163): „Do nikogo nie mogę go porównać, wszędzie pozierając, oprócz niego samego“. Zresztą i M. Wiener we wstępie do oznaczonego rozdziału *Lehren d. Jud.* uznaje, że „źródłem metodyki spekulacji religijnej dzisiejszego żydostwa był nie judejski, lecz grecko-arabski duch“ — t. j. początkowo grecki. Zapoczątkował ją bowiem Maimonides (*M. Neb.* I r. 1) ku wielkiemu zgorszeniu jego ówczesnych współwyznawców.

Dzisiejsza chrześcijańska teologia podziela pod tym względem zdanie zhellenizowanej żydowskiej; ale w świadomości powszechnej dawne antropomorficzne trzyma się mocno. Świadczy o tem „małpi proces“ w Daytonie (Tennessee) 1925 r. Na pytanie obrońcy, czy Bryan przedstawia sobie Boga jako podobnego do człowieka, ten odpowiada: „naturalnie, skoro on nas stworzył według swego obrazu i podobieństwa“ — na co obrońca, z ukosa spoglądając na Bryana, odrzekł: „spodziewam się jednak, że wyglądał lepiej“.

Str. 50. Hellenizacja Jehowy w Septuagincie: p. rozprawę Deissmann'a *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus* (Neue Jahrb. 1903, 161 n.) Nie należało jednak zapominać i badań A. T. Dähne'go *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie* [1924] II 1 n., dającego dość obfity materiał. P. także (również dla apokryfów) dzieło Bousset'a (w. 184). Iao w zakłęciach: p. Reitzenstein *Poimandres*; Deissmann *Bibelstudien* 1 n.

§ 9 str. 55. Świadectwo Solona: fr. 3 Diehl (Anth. lyr. gr.). — Wyrocznia Pitji: Herodot VII 141. (tłum. S. Srebrny). — Eur. *Ion* 1616. O czasie tej tragedji (411 prz. Chr.) p. moją rozprawę *Les reflets de l'histoire politique dans la tragédie grecque* 11 (w La Pologne au Congrès international de Bruxelles 1923).

Str. 56. Uniwersalizm. Por. wogóle rozprawę J. Szerudy *Charakter narodowy i uniwersalny religji izraelickiej* 16 n. [1922]. Autor używa terminu „uniwersalizm” w jego najszerszym znaczeniu, włączając weni i moralny charakter; u nas o tym ostatnim mowa niżej (§ 13). E. Sellin *Die ATliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen* [1908] 59 n. i inni. — Judaizm religją przeciwieństw: Bousset 185; dysharmonji: Staerk (wyż. 185) 108. — „Od aspektu sakralnego do moralnego” — p. moją rozprawę *Bóg i dobro* (Z życia idei I 289 n.).

Str. 57. Nacjonalizm bezwzględny: oprócz przytoczonych słów Jeftego, p. słowa Dawida (w. 185). Jest to wogóle punkt widzenia „Jehowity”; p. Alfr. Bertholet *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* [1896].

Str. 58. Uniwersalizm mocy. Jehowa „podniesie chorągiew między narody odległe i słońcie nań z kończyn ziemi” (*Is.* V 26); „przywiedzie (na Damaszek i Samaryję) króla assyryjskiego i wszystką chwałę jego” (VII 7); „podniesie Syryję od wschodu a Felistyny od zachodu i pożą Izraela całą gębą” (IX 10); Assur „różganiewu mego i kij on jest” (X 5) i t. d.

„Gdyby nie było Izraela, światby nie istniał” (*Bamidbar rabba* 18) p. Weber (w. 187) 201.

Str. 59. Uniwersalizm potencjalny. Jego mamy wszędzie, gdzie się mówi o udziale narodów w życiu „tamtego wieku”, p. § 28. Odszczepieństwo narodów było później spotęgowane przypuszczeniem, że Bóg ofiarował Torę także i im, lecz one ją odrzuciły: Weber 56 n.

Str. 60. Terminologia teologów greckich: wskutek sprzeczności, zauważonych w dziełach Ojców Kościoła, odróżniano te ich słowa, które były wypowiedziane jako rozbudowa nauki chrześcijańskiej (a więc „dogmatycznie”), od tych, które były wygłoszone w ogniu walki z przeciwnikami (agonistycznych). Pod tym punktem widzenia rozumiała jest działalność Eljasza, prześladowanego w Izraelu, w Sarepcie (III Reg. XVII 9), jako też i uleczenie Naamana z Da-

maszku przez Elizeusza (IV Reg. V); nie mówiąc o tem, że owa wdowa była zapewne prozelitką (por. XVII 24), o Naamanie zaś jest to wprost powiedziane (V 17; por. baraitę w *Sanh.* 96 b). W ostatnim wypadku należało udowodnić, że Jehowa jest mocniejszy od Baalów syryjskich. Agonistyczną jest też piękna i szlachetna nowela, zachowana nam pod tytułem prorocstwa Jonasza. Pochodzi ona według krytyków z ostatnich lat III w., kiedy niechęć Judejczyków do „domu niewoli“, t. j. Ptolemeuszów, spowodowała przyjazne stosunki do „północnego króla“, t. j. do Syrii, z którą utożsamiano Assyrię.

Za czasów talmudycznych mamy dwa prądy; podczas gdy jeden, wierny ogólnemu duchowi zeszytynienia, starał się usunąć z Pisma nawet jego słabe połyski uniwersalizmu, odnosząc np. wymienione w tekście słowa Malachjasza wyłącznie do Judejczyków w rozproszeniu (Weber [w. 187] 20), drugiemu zawdzięcza się piękna haggada: „Kiedy Izrael przechodził morze, anieli zechcieli zanucić hymn radosny. Im zaś powiedział Święty...: moje stworzenia toną w morzu, a wy chcecie śpiewać?“ *Szemoth* r. 23; *Sanh.* 39 b). Zresztą ta haggada wyłoniła się z innej o innej tendencji; p. *Bacher* (w. 187) II 214.

Teraźniejsze żydostwo urzędowo przyznaje się do najszerszego uniwersalizmu; por. *Lehren des Judentums* IV 98 n. Ale por. tamże, we wstępie, zeznanie Holzmanna: „Bóg Izraela nazywa się tak, ponieważ w Izraelu po raz pierwszy Wiekuisty był poznany jako istota duchowa (to fałsz, p. w. 187) i jako Bóg jedyny. Ponieważ zaś większa część narodu przez długi czas uwielbiała Baala i innych, mogła ona tylko z biedą zrozumieć wysoką ideę o Bogu ludzkości i długo uważała Wiekuistego za Boga wyłącznie Izraela“. Z tem można się zgodzić; w żaden jednak sposób z twierdzeniem krańcowego apologety S. Blocha (*Israel und die Völker* [1922] 14), który ze słów trzech tannaitów wnioskuje, *dass dem Judentum der Preis des jeden nationalen Attributs entkleideten Menschentums eigen sei*.

§ 10 str. 62. Angelologja. Ponieważ tu bardziej niż gdziekolwiek grasuje modna dziś parsomanja, uważam za stosowne wymienić kilka dzieł, ilustrujących ten kierunek. Są to: Er. Stave Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum (1898; o ange-

lologii specjalnie str. 204 n.; względnie umiarkowane). W. Bousset (w. 184); R. Reitzenstein *Das iranische Erlösungsmysterium* [1921] i wogóle ostatnie dzieła tego wybitnego religjologa, zwłaszcza jego polemika z Scheftelowitz'em; Ed. Meyer (w. 182) II 58 n.; o angelologii 96 n.): Ed. Norden *Die Geburt des Kindes* [1924]. Nie mając wielkiego zaufania do tej teorii (p. Eos XXVII [1924] 173 n.), nie będę się z nią liczył w niniejszej książce.

Str. 64. Aniołowie-stróże narodów. Anioł Michał w targumie Joba XXV 2 „stoi u prawicy Boga“ (Weber [w. 187] 163), jak Apollo u prawicy Zeusa (p. I. 132); podobieństwo tembardziej uderzające, że obaj zwalczyli smoki (*Apokal.* XII 7; w tem miejscu widzę z Dieterich'em *Abraxas* 117 n. helleński, nie zaś z Gunklem [w. 187] 283 n. babiloński wpływ). Jeszcze bardziej ciekawe jest podobieństwo, o którym świadczy Tacyt *H.* V 13, mówiąc, że przed wzięciem Jerozolimy *audita major humanā vox excedere deos.* to świadectwo znajduje sobie oporę w haggadzie, według której to miasto dopiero po jego porzuceniu przez aniołów mogło być wzięte. Por. porzucenie Troi przez jej bogów (tragedja Sofoklesa *Xoanēphoroi*, Nauck TGF str. 230). Do tego ujęcia należy także haggada, według której zagładę każdego narodu poprzedza zagłada jego anioła stróża. Jeżeli według innej haggady (*Szabb.* 12b) aniołowie rozumieją tylko po hebrajsku, czem się motywuje zakaz modlenia się po aramejsku, to my tu mamy wyraźnie wyobrażenie o aniołach, przynoszących do Boga modlitwy ludzi, a więc wpływ wyobrażenia Platona o odpowiedniej roli demonów (*Symp.* 202 e); Na uboczu stoi wyobrażenie o „anielu Pana“ jako jego duszy zewnętrznej (Lods w *Rev. des ét. juives* LXXII [1921] 265 n.); przypomina ono moje tłumaczenie genjuszów bogów u Rzymian (RR 45).

Str. 65. Amfora neapolitańska: Monumenti dell' Istituto di corr. arch. IX t. L. i LI; por. S. Reinach, *Répertoire des vases peints* I 194. Często wydawana.

Str. 66. Anioł śmierci w judaizmie: Bousset 322. O Hermesie w tej roli por. moje studjum *Hermes trzykroć Wielki* 26.

Str. 67. Judaizm — religja politeistyczna według Celsusa: p. Origenes *contra Celsum* I 26; V 6. Według Arystydesa XIV 4 (p. komentarz J. Geffcken'a w jego *Zwei griechische Apologeten*).

§ 11 str. 68. O hipostazach wogóle p. Bousset'a.

Rozwój Pallada — Mądrość — Chokma (w Przypowieściach i księdze Mądrości) jest moją własną teorią; jest ona naturalnie w związku z kwestją o powstaniu księgi Mądrości i prologu Przypowieści. W tej kwestji biegunowe stanowiska zajmują: z jednej strony Maur. Friedländer (przeważnie w dziełach *Geschichte der jüdischen Apologetik* [1903] 54 n. i *Griechische Philosophie im AT* [1904] szcz. 59 n. i 182 n.; z drugiej P. Heinisch *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* [1908]; podczas gdy pierwszy rozciąga helleński swój wpływ oprócz księgi Mądrości, o którą przeważnie chodzi, prologu Przypowieści, ściśle z nią połączonego, oraz *Job XXVIII* i Ekklesiasty z Syracydą jeszcze na całego *Joba* i prawie wszystkie Psalmy — drugi nawet ks. Mądrości całkowicie wyprowadza ze starotestamentkiej tradycji. Pośredniczą E. Sellin (*Die Spuren griechischer Philosophie im AT* [1905], przeciwko Friedländerowi) i Fr. Focke (*Die Entstehung der Weisheit Salomons* [1913], praca wskutek niedojrzałości hiperkrytyczna). Co do mnie, to po dokładnem rozważeniu całej sprawy zająłem stanowisko między Friedländerem a Sellinem.

A więc przedewszystkiem: Pallada — Mądrość. Wątpienia w tym kierunku mogłyby pochodzić tylko z nieznamości z grecką religją; sądzę, że przeprowadzona w tekście ścisła parallelizacja przyczyni się do ich usunięcia. Coprawda, tłumaczenie mitu o pochodzeniu Pallady, jako myśli, z głowy Zeusa, nie może być wcześniejsze od V w., gdyż dopiero koło 500 r. pitagorejczyk Alkmeon z Krotonu ustanowił, że mózg jest centrem myślenia, p. Th. Gomperz *Griechische Denker* I 119 n.; przedtem za takie centrum uważano serce. Ale to był moment tylko dodatkowy; już u Homera Pallada, pozostawiając walkirją, rozwija się w kierunku intelektualnym. O ścisłym stosunku Pallady do Heraklesa, zaświadczonej już przez Homera (*Il. VIII* 362 n.) świadczą jeszcze wyraźniej obrazy waz —

a więc i o popularności tego przedstawienia. Pierwszy krok ku abstrakcji znajdujemy w przypowieści Prodyka (V w.) o Heraklesie na rozdrożu (Xen. *Memorab.* II, I 21 n.); jeżeli on przysłał opiekunkę Heraklesa nazywa (w przeciwieństwie do Rozkoszy-Afrodyty), nie Mądrością, lecz Cnotą, to trzeba podkreślić, że dla filozofów są to pojęcia równoznaczne, — przecie i Filon swoją Sarę allegoryzuje już to jako mądrość, już to jako cnotę (§ 51). Przypowieść zaś o Heraklesie na rozdrożu była ogromnie popularna w starożytności (por. J. Alper *Hercules in bivio* [1912]) i jej niezaprzeczalny odgłos mamy też *Sap.* VIII 3—18. Dodam jeszcze, że Mądrość jako *parhedros tôn thronôn* Boga (*Sap.* IX 4) zupełnie pokrywa się z Palladą, najbliższą do tronu Zeusa, u Horacego i wogóle; że w *Hen.* XLVIII stosunek Mądrości do Mesjasza jest ten sam, co Pallady do helleńskiego Mesjasza Heraklesa (por. moją *La Sibylle* 24); że dogmat o preegzystencji Mądrości (*Sir.* I 4 i w inn.) też utożsamia ją z Palladą; że jeżeli w Aleksandrii rozwinęło się równanie Lzyda-Mądrość (Focke 105), to jest to tylko warjantem równania Pallada-Mądrość, ponieważ Lzyda „wieloiemienna“ odpowiada także Palladzie; że jednak o trwałości tego ostatniego równania świadczy poświęcenie za czasów chrześcijańskich świątyni Pallady, ateńskiego Partenonu, właśnie Mądrości-Zofji (dopiero następnie Matce Boskiej).

O dalszym rozwoju Pallady-Mądrości w chrześcijańskim gnostycyzmie będę mówił w t. VI; nie od rzeczy będzie jednak wskazać na jej rozwój w haggadzie. Dogmat bowiem o preegzystencji Mądrości wskutek utożsamienia tej ostatniej z Torą (p. Bacher II 540) stworzył dziwny dogmat o preegzystencji Tory (w. str. 3; por. *Bereszit rabba* I, *Szir. r.* V 11; p. także *Philo de ebr.* I c. 36). Rabinowie bardzoby się zadziwili, gdyby mogli poznać w tej swojej przedwiecznej Torze „pogańską“ Palladę.

Parsomanja naturalnie grasuje i tu; por. W. Schenke *Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspeculation* [1913].

Pallada i Tyrezjasz: por. moją rozprawę *de Actaeonis Tiresiaeque infortuniis* (Eos XXXIX [1926] 1 n.). — Horacy *Od.* I 12, 17 n., przekład J. Czubka. O roli Pallady w życiu greckich bohaterów por. podręczniki mitologii.

Str. 69. *Prov.* VIII 30 „wszystko składając“. To tłumaczenie, przypisujące Mądrości czynny udział w stworzeniu świata, nie jest pewne: polega ono na masoreckiej punktacji słowa *mun*, którego poprawność jest zakwestjonowana przez Sellina str. 17 i innych, wymagających punktacji *amûn* „ulubienica“, „kochane dziecko“. Dla mojej teorii jest to obojętne; Palladzie też nie przypisuje się udziału w uporządkowaniu świata, natomiast „kochane dziecko“ mamy wyraźnie *II. VIII* 373, gdzie Pallada, rozgniewana na Zeusa za jego brak przychylności dla Achajów, przypomina przysługi, które mu wyświadczyła, i dodaje: „no, dobrze, przyjdzie czas, gdy mię znowu będzie nazywał kochaną światłooką“.

Str. 70. „Duch Boży“. Hebrajski korzeń, jak wiadomo, pochodzi z *Gen.* I 2 (*ruach* żeńskiego rodzaju) — zagadkowe i słynne mnogością swych tłumaczeń miejsce. Grecki korzeń wskazał H. Leisegang (krócej w *Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin* [1923] 24 n. i dokładniej w rozprawie *Das Pneuma Hagion*). Zawiera się on w nauce Ksenokratesa o trójcy kosmogonicznej; ta się skojarzyła z trójką Filona: Bóg, Mądrość (Duch Boży) i Logos. „Tak, póki Aleksander Wielki otwierał Wschód dla hellenizmu, w samej Helladzie tworzyła się religia powszechna, pod którą Hellenowie i ludzie Wschodu jednakowo mogli żyć“. O innym ujęciu Ducha Bożego świadczy *Num.* XI 17; 25; por. *IV Reg.* II 9; jest to duch proroczy.

Str. 71. Imię Boga zastępuje jego samego w świątyni jerozolimskiej: „poświęciłem dom ten, któryś (Salomon) zbudował, abym tam położył imię moje na wieki“ (*III Reg.* IX 3 i w inn.). O herezji „imięślawców“ wśród mnichów na Atosie wiele pisano w prasie rosyjskiej w początku tego stulecia. Względność imienia znajduje także u (Deutero) Zachariasza (IX i n.) Eckhardt (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* III 318, por. *Mal.* I 11; *Psal.* LXV 3, 6. Jego obala A. Bertholet (w. 189) 219.

Przymioty (według Filona „Potęgi“, *dynameis*) tworzą razem z samym Bogiem ową trójkę, która się objawia Abrahamowi w dolinie Mambre *Gen.* XVIII; jest to jeden z zasadniczych punktów spekulacji Filona. Por. § 51.

Str. 72. Słowo Boże. Por. rozprawę prof. J. Szerudy *Das Wort Jahwes* [1921] — bardzo sumienne wyluszczenie rozwoju hebrajskiej gałęzi tej spekulacji. Począwszy od apokryfów i Filona uznaje (62 n.) także i wpływ greckiej gałęzi. O tej ostatniej por. An. Aall'a *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie* (1896; *Der Logos* t. I). Ten uczony trafnie (w przeciwieństwie do Pfleiderer'a *Die Philosophie des Heraklit* 234 i innych) podkreśla, że Heraklit nie hipostazuje swego Logosa (32 n.) a więc nie jest on ojcem Logosa jako hipostazy, za którego go wciąż uważają. Tak samo i A. Busse *Der Wortsinn des Logos bei Heraklit* (Rhein. Mus. 1926, 203 n.) po starannem roztrząśnięciu wszystkich odpowiednich miejsc u Heraklita wnioskuje, że ten filozof używa tego słowa tylko w dwóch znaczeniach, albo „mowy“ (nauki, dowodu), albo „prawa światowego“ (*Weltgesetz*); „boski“ zaś „logos“ był odziedziczony przez stoików dopiero od późniejszych heraklitowców. Zgadza się to zupełnie z moją teorią, gdyż i Kratyl Platona należał do tych heraklitowców. Na pytanie, skąd pochodzi Logos-hipostaza, odpowiada właśnie moja teoria (p. tekst, według tego samego prawa „mitologemat jest ojcem filozofematu“), którą rozwinąłem po raz pierwszy w rozprawie niemieckiej p. t. *Hermes u. d. Hermetik* (Archiv f. Religionswissenschaft VIII i IX [1905—06]. Znalazłem ją niedawno także u Leisegang'a *der Bruder des Erlösers* (Angelos 1925, 31 n.); ponieważ on się na mnie nie powołuje, przypuszczam, że znalazł ją niezależnie. Tem lepiej. „Pan — Logos — Membra“ jest ścisłą równoległą do „Pallada — Mądrość — Chokma“.

Jeszcze mam dodać, że opis trwożnej nocy egipskiej w *Sap. XVIII* 14 jest widocznym naśladowaniem trwożnej nocy trojańskiej, kiedy było zburzone miasto; por. C. Robert'a *Griechische Heldensage* 1253.

III. OBJAWIENIA SIĘ JEHOWY.

§ 12 str. 73. Słowa „objawienie się“ używam tu, jak i w RSG, w szerszym znaczeniu, odrazu, spodziewam się, zrozumiałem dla czytelnika, a nie w tem ścisłym, o którym traktuje np. Sellin

(w. 189) 70, porównyując Izraela ze Wschodem na korzyść pierwszego. Co do Grecji, to pożytecznem będzie pamiętać o słowach Wellhausena (w. 180) 222: „kto nazywa poganami Empedoklesa i Eschyla — już nie mówiąc o Sokratesie i Platonie — ten oczywiście nie łączy z tem słowem żadnego pojęcia“.

§ 13 str. 75. *Od. I 32* (przekł. Bronikowskiego). O znaczeniu tego miejsca dla etyki religijnej Hellenów por. moją rozprawę *Powstanie grzechu w świadomości starożytnej Grecji* (Przegl. filozoficzny [1925] 52).

Str. 79. W rzeczywistości coprawda Chanaanici nie wszyscy zostali wytępieni, p. Wellhausen (w. 180) 38; 46; Hölscher (w. 180) 57 i inn. Wynika to z *Jos. XVI 10; XVII 12*; przeważnie zaś z *Jud. III 1—6*. Z etycznego punktu widzenia to oczywiście nie stanowi różnicy wobec wyraźnego rozkazu Jehowy; to też z jednej strony Frdr. Delitzsch *Die grosse Täuschung* [1921] 36; 41 n.; 75 mówi z tego powodu (i z innych) o *sittlicher Tiefstand* Jehowy, z drugiej apologeci starają się usprawiedliwić ów okrutny rozkaz. Oprócz „bohaterskich środków“ Blocha (w. 190) 18, mamy tutaj obronę J. D. Michaelisa (*Mosaisches Recht*² [1775] I 356), starającego się udowodnić, że Chanaanici nie mieli prawa na swoją ziemię (to też gani on str. 359 Izraelitów za to, że nie wytępił ich doszczętnie); naiwne rozumowanie du Clota (*la S. Bible vengée des attaques de l'incrédulité* [1875] II 386), według którego „Chanaanici mieli więcej ziemi niż im było potrzeba, mogli więc przynajmniej część jej ofiarować Izraelitom“ i teorię E. Koenig'a (*Frdr. Delitzsch's d. gr. Tg. kritisch beleuchtet* [1921] 51), według której Izrael miał *religionsgeschichtliches Anrecht an Kanaan*. Bywałem często oburzony, czytając pamflety Delitzscha; ale odpowiedzi Koeniga zawsze łagodziły me oburzenie. — Umiarkowane stanowisko zajmuje Sellin (w. 189) 22 n. widzący w owem okrucieństwie „nieprzewyciężony szczątek dawnego barbarzyństwa“.

Str. 81. Okrucieństwa przeciw Amalekitom Michaelis oczywiście też broni: oni „podobno nie zasługiwali na lepsze traktowanie“ (I 363).

Według C. Montefiore'go (*The OT and after* [1923]), uznającego obok „wielkości“ ST-tu także jego „niedoskonałości, dopiero prorocy wypracowali pojęcie dobroci Jehowy. Przeciw temu jednak też mam szereg zastrzeżeń; czytając takie miejsca jak *Am. III 6* (por. H. Gressmann *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* [1905] 86), otrzymuje się raczej wrażenie, że Jehowa objawia się w złem. P. wogóle Volz *Das Dämonische in Jahwe* [1924]. To też Filon pomimo swej zasady bronić za wszelką cenę każdej litery Pisma czasami — czy to szczerze, czy to ze względu na swych helleńskich czytelników, — łagodzi jego okrucieństwa; por. *Moys. I 311 z Num. XXXI 17* (w. 124).

§ 14 str. 83. O gniewnym Bogu: p. Wellhausen (w. 180) 98. — Wpływ helleński mamy u ps. Aristeasza 254: „Powinienes uważać, o królu, że Bóg prowadzi cały świat w łasce i bez żadnego gniewu“ — nie mówiąc już o Filonie, odrzucającym wogóle wszelki antropopatyzm Boga. Natomiast w Talmudzie mamy znowu i gniew i inne afekty — śmiech, płacz i t. d.: p. Weber (w. 187) 156.

Str. 84. O zmiennym Bogu. *Os. XI 8* (słowa Jehowy): „Nawróciło się we mnie serce moje, zaraz wzruszyła się żałość moja. Nie uczynię zapalczywości gniewu mego: nie wrócę się, abym zagubił Ephraim“ (por. *XIV 5*); *Jer. XLII 10* hebr. „...bo żał mi tego zła, którem wam uczynił“; *I Reg. XV 11* „żał mi, żem uczynił Saula królem, bo mię opuścił, a słowa mego skutkiem nie wypełnił“ (t. j. nie chciał zabić jeńca). Natomiast wers. 29: „A Zwycięzca w Izraelu (mówi Samuel) nie przepuści, ani żalem się nie zmiękczy: bo nie jest człowiekiem, żeby miał żałować“. — Innego rodzaju są miejsca, w których Jehowa daje się ubłagać przez szczerą skrucę i pokutę; o nich p. I 185.

Str. 87. O sprawiedliwej obłudzie w Izraelu por. S. Volz *Mose* 46. Za przykład może służyć także *II Reg. XVII 24*. Jehowa sprawia, że dobra rada Ahitofela nie znajduje posłuchania u Absalona — dlatego, żeby ten ostatni zginął. — U Hellenów:

L. Schmidt *Die Ethik der alten Griechen* I 231 n. (bardzo niedostatecznie).

Str. 88. O „zatwardzeniu serca“. Por *Is.* LXIII 17. „Czemuś nam, Panie, dopuścił błędzić z dróg twoich? Zatwardziłeś serca nasze, abyśmy się ciebie nie bali?“; *Jos.* XI 20 „Albowiem była wola Pańska, aby się zatwardziły serca ich (Chanaanitów), a walczyli przeciw Izraelowi i legli, a nie godni byli żadnego miłosierdzia i wyginęli, jako był przykazał Pan Mojżeszowi“. Bronić bowiem własnych siedzib jest wielkim grzechem, skoro do tych siedzib rości pretensje Izrael.

§ 15 str. 90. O postaciach mitologicznych p. odpowiednie miejsca w podręcznikach i słownikach; co do Pitona i Latony, to należy porównać dowody A. Dieterich'a *Abraxas* 117 n. Ciekawy szczątek znajdujemy u Henocha XCVIII 4: „Grzech nie był posłan do ziemi, ludzie go utworzyli z samych siebie“. Polemiczna forma (o której por. moje badania o *dissimulata invectiva* w *Tragodumenon* I. III 113 n.) nasuwa myśl, że według przeciwników Henocha grzech był właśnie posłan do ziemi, tak samo jak Ata w ustępie II. XIX 130, przeciw któremu polemizuje *Od.* I 32 n.

Str. 91. O Acie homeryckiej p. moją rozprawę (w. 196) O Alaŝtorze L. Schmidt 236 n. — O Erynji przedewszystkiem E. Rohde *Psyche*. — Platon o potędze złoczyńcy: *Legg.* X 396 e.

Str. 92. Hades. Arystoteles jednak, tłumacząc swoim rodakom dualistyczną teorię Zoroastra, porównywał Ormuzda z Zeusem, a Ahrymana z Hadesem — oczywiście mając na myśli władcę ciemnego państwa (w jego „programowej“ rozprawie o filozofii, fr. 6 R., p. W. Jäger *Aristoteles* [1923] 135). Świadczy to o kłopotcie, w który wprawiała Hellenów idea złego boga; Hades bowiem nigdy w religii greckiej nie odgrywa tej roli.

Str. 93. Dualizm w judaizmie. O miejscu z Testamentu Judy p. Ed. Meyer (w. 182) II 106. — Kielkuje on dalej w Talmu-

dzie w przedstawieniu o dwóch jezera (Weber [w. 187] 204), dobrym i złym. O przypowieści Prodyka. p. wyżej str. 193. O szatanach wogóle por. Hen. XL. 7; według Beera (p. jego komentarz w wydaniu Kautzsch'a *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT*), ich funkcje są potrójne: 1) zwodzą aniołów, LXIX 4; 2) oskarżają bogobojnych przed Bogiem XL 7, por. Zach. III 1; Job I 2; Apoc. XII 10; 3) karzą potępieńców LIII 3 i pass. P. o tem N. Mes-sel *die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie* [1915] 178.

Str. 94. Szczątki Tytanomachji w ST: odkrył je H. Gunkel (w. 187), z którego poglądami panbabilonistycznymi nie zawsze się zgadzam.

Str. 95. O Lewiatanie p. Gunkel 41; tam i wytłumaczenie zagadkowych słów Izajasza. U talmudystów: Weber (w. 187) 195.

§ 16 str. 97. O prorokach Izraela por. oprócz podręczników historii i religji tego narodu specjalne dzieła B. Duhm'a *Israels Propheten* [1916] i H. Schmidt'a *Die Propheten*, oraz komentowane wydania poszczególnych proroków.

Str. 98. O „falszywym proroku (*pseudomantis*) Aleksandrze“ por. niezmiernie ciekawe opowiadanie Lucjana pod tym tytułem. Jego fortel z przepowiedniami powtórzył niedawno publicysta niemiecki Maks Harden, wydając swe artykuły z pierwszych czasów wojny; znalazł jednak i on swych Lucjanów.

Str. 99. „Błędne koło“: mam tu na względzie Duhm'a 223. Natomiast Ed. Koenig *Wie weit hat Delitzsch Recht?* 24 utrzymuje, że Jeremjasz „tylko dla proroków ludowych uzależnia ich prawdziwość od spełniania ich proroctw“. A więc „prawdziwym prorokom“ wolno kłamać; dziękuję za taką obronę. Podziękowałby za nią zresztą i Izajasz; warto zwrócić uwagę, z jaką skrupulatnością on (VIII 1) i przez wyraźny symbol, i za pomocą „wiernych świadków“ stwierdza swe proroctwo, aby się po spełnieniu nań powołać. Por. też XXX 8 i słowa Duhm'a 148. „Prorocy piszą, aby dać

dowód, że przepowiedzieli oczekiwane zdarzenia przed ich nastąpieniem“.

Str. 100. Izajasz. Por. też IX 12: „...Syrją od wchodu, a Philistyny od Zachodu i pożrą Izraela całą gębą“. Ten werset, mówi Duhm 153, nie sprawdził się; Syrja nie pożarła Izraela całą gębą. Albo XXVIII 3: „Nogami podeptana będzie korona pychy Ephraim, i będzie kwiat opadający sławy radości jego“; przeciwnie, Ephraim lepiej się bronił niż to przypuszczał prorok (Duhm 159).

Str. 101. Jeremjasz Por. też rozdz. LI i LII (przeciwko Babilonowi). Przepowiednię o nawróceniu i powrocie Izraela mamy też u Ozeasza (XIV 6 n.); „zdarzyło się inaczej“, mówi Wellhausen (w. 180) 116; tegoż Ozeasza i Amosa proroctwa o zagładzie dynastji Jehu przez Assyryjczyków też się nie spełniły: Wellhausen 114. — Frdr. Delitzsch *Die grosse Täuschung* II 23—29, przytaczając niektóre z uwzględnionych tu (w tekście i uwagach) niespełnionych przepowiedni, mówi wprost: „przepowiednie proroków zazwyczaj się nie spełniały“; na co jego nieprzychylny recenzent J. Meinhold (*Theologische Literaturzeitung* 1921, 286) odpowiada, że on *offene Türen einrennt*. Nie mogłem tu jednak ominąć tego punktu, ponieważ dotyczył się on mego tematu; nie miałem atoli zamiaru, jak Delitzsch, obniżyć ST, tylko uwydatnić to, co nazwałem „tragedją proroctwa“.

Str. 103. Ezechjel. Według Delitzscha w drugim miejscu (XXIX 17) wprost przyznaje się do blamażu, który naraził na szwank jego autorytet (wers. 21). Inaczej wygląda ta sprawa u apologetów. D. Rothstein (w zbiorowym wydaniu Kautzcha I³ 904) mówi dosłownie co następuje: *Wenn der Abzug Nebukadnezars von Tyrus... nun seine bestimmten Kundgebungen wenigstens zunächst als unerfüllt erwies, so war damit nicht gesagt, dass sie nicht später, wenn auch durch ein andres Werkzeug des Herren der Völker dennoch in Erfüllung gehen werden*. A więc maleńkie *quia pro quo*: Nabuchodonozor zamiast Aleksandra Wielkiego. To oczywiście fraszka; sądzę jednak, że na takich liberalnych warunkach każdy może zostać prorokiem. Ale, ciągnie dalej Rothstein, Ezechjel *glän-*

zena, wenn auch schmerzlich sprawdził swój proroczy dar, ponieważ jego przepowiednie o zgubie jego ojczyzny się sprawdziły. W takim razie proszę o zaliczenie w poczet proroków także i mnie; w r. 1916 bowiem w art. p. t. „Fontanna Hipodromu“, wydrukowanym w dzienniku rosyjskim *Birżewyja Wiedomosti* (20 paźdz., wyd. por.), przepowiedziałem, że cesarz Wilhelm II, który wówczas był na szczycie swej potęgi, straci tron i zostanie wygnany. Na takie argumenty trafnie już odpowiedział Cycero: *neque enim tanta est infelicitas haruspicum, ut ne casu quidem umquam fiat, quod futurum illi esse dixerint* (div. II 62). To też na śmiałe wyzwanie (Deutero-) Izajasza do pogańskich bogów (XLI 23): „Oznajmijcie, co ma przyjść na potem, a doznamy, żeście wy bogowie“ — Duh m wcale słusznie odpowiada (str. 316), że, „gdyby taki Grek jemu przytoczył przepowiednie Apollina, to musiałby się przekonać, że i inne narody mają bogów“.

Str. 105. Jehowa zmienia swe zamiary. Tak było z chorobą pobożnego króla Ezechjasza wskutek jego modlitwy; ale — w tym razie uprzedził swego proroka (*Is.* XXXVIII 4). Oczywiście takie uprzedzenie było potrzebne, jeżeli autorytet proroka miał pozostać niezachwiany; we wszystkich jednak innych wypadkach, wymienionych w tekście i w uwagach, takiego uprzedzenia nie było. To samo dotyczy się i Jonasza.

Str. 107. Wiara Mich. Friedländer'a: w jego książce *the Jewish religion* z powodu art. VI żydowskiego symbolu: „Wierzę wiarą zupełną, że wszystkie słowa proroków są prawdziwe“. Mamy ją zresztą już u Filona (*Moys.* II 288): „Rękojmnią dla przyszłości jest sprawdzenie się tych proroctw w przeszłości“.

§ 17 str. 107. Kłamstwa Jeremjasza broni — bardzo nieudolnie — Duh m (w. 199) 278. Oczywiście skoro chodzi o życie, możemy być pobłażliwi — dla człowieka, ale nie dla proroka, którego sam Bóg obrał jako naczynie swych objawień.

Str. 109. Hölscher o prawdomówności: przytacza *Sir.* IV 39; V 10; VII 12 n; XX 24—26; *Arist.* 206; III *Esdr.* IV

35; *Test. Dan.* IV—VI; *Gad.* V; *Is.* VIII; *Hen.* (slav.) IV 12 B. — Przeciw temu nie można się powoływać na *Zach.* VIII 16 „Mówcie prawdę, każdy z bliźnim swoim, prawdę a sąd pokoju sądziecie w bramach waszych“; jest to, jak widać ze słowa „sąd“, tylko parafraza VIII przykazania. Jeszcze mniej znaczy *Is.* XLV 23. — Natomiast Filon (*decal.* 138) porównywa prawdę ze słońcem: to jest prawdziwe, pitagorejskie helleństwo [RSG 114].

Str. 110. Józef c. *Ap.* II 135: Apion zarzucał Judejczykom, że nie wydali wybitnych ludzi, jak na przykład wynalazców w dziedzinie techniki lub słynnych mędrców. Również i Molon (*ibid.* 148) mówił o nich, że są najniezdolniejsi z pomiędzy barbarzyńców i dlatego sami jedni żadnym pożytecznym dla życia wynalazkiem nie przyczynili się do wspólnego dorobku. Ścisłej Duhm w komentarzu do Psalmów XXVI (do *Ps.* XXXVI i CIV): „Chociaż Judejczycy byli rozproszeni po całym świecie, znali jednak rzeczywisty świat mniej od Greków, ponieważ nie mieli pojęcia o naukowem zbieraniu i opracowywaniu rozległego materiału“. Polemizuje z nim A. Jeremias (w. 184) ATLAO 51, ale bez dowodów.

Str. 111. Krańce świata i t. d. O charakterze tej nauki por. słuszne słowa Duhma (w. 199) 392 „Tym uczonym“, mówi, „nawet do głowy nie przychodzi, że należy naprzód wiedzieć albo zbadać te rzeczy, o których się wypowiada takie określone zdania“ i Lagrange'a *Le Messianisme chez les Juifs* [1909] 46.

Dopiero w końcu okresu misznejjskiego powstał taki biały kruk, rabbin cezarejski Bar-Kappara (por. Bacher [w. 187] II 514; H. Strack. *Einleitung in Talmud und Midraš* 134), który ze słów Izajasza (V 12) „Cytra i t. d. na biesiadach waszych, a na sprawę Pańską nie patrzycie i uczynków rąk jego nie baczycie“ wywiódł śmiały, lecz zawienny wniosek, że należy się zajmować astronomią (*Szabb.* 76 a; por. A. Jeremias *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* [1913] 20, który jednak błędnie odnosi tego rabbina do II stul. prz. Chr.); był to groch o ścianę. Drugim białym krukiem był współczesny r. Szymon b.-Chalafta, którego zwano „eksperymentatorem“, por. Bacher II 531.

Natomiast bardzo czarnym krukiem był słynny r. Ismael b.-Eli-

sza, autor znanych 13 prawideł rabbinowskiej logiki. Wygłosił on rozsądną zasadę, że Tora liczy się z okolicznościami życia ludzkiego i wskutek tego utrzymywał, że fatalny werset *Jos. I 8*: „Niechaj nie odstępuję Księga zakonu twego od ust twoich, ale w niej będziesz rozmyślał we dnie i w nocy“ it.d. nie wyklucza i innych, pożytecznych zajęć, np. rolnictwa; ale kiedy jeden z jego uczniów zapragnął, po należytem zaznajomieniu się z Torą, zawrzeć znajomość z nauką grecką, t. j. z nauką wogóle — r. Ismael, powołując się na ów werset, pozwolił mu dla odpowiednich zajęć wybrać tylko taką godzinę, któraby nie była ani dniem ani nocą (*Bacher II 70; 123*). — „Bramy gwiazd“ są zapewne babilońskiego pochodzenia, mamy je bowiem już w kosmogonicznym eposie babilończyków *Enume eliś*, p. *Jeremias 133*.

Str. 113. Gematrja. Greckie *isopsēpha*: *Damagoras* ($\Delta=4$, $\alpha=1$, $\mu=40$, $\alpha=1$, $\gamma=3$, $\omicron=70$, $\rho=100$, $\alpha=1$, $\varsigma=200$, razem 420) i *loimos* ($\lambda=30$, $\omicron=70$, $\iota=10$, $\mu=40$, $\omicron=70$, $\varsigma=200$, razem 420) p. *Anth. Pal. XI 334*. — Hebrajskie: o nożu Saula p. midrasz do tego miejsca u *Wünsche Aus Israels Lehrhallen V 97*. O innych p. komentarze do odpowiednich miejsc. Co do sług Abrahamowych, to *Baentsch* (w. 184) 60 proponuje inne pochodzenie ich liczby, oparte na tem, że 308 to liczba nocy księżycowych w roku, i przypuszcza, że z tej liczby było wydobyte imię Eliezera. Wątpię jednak, czy ta operacja jest możliwa bez tablic logarytmicznych, i wogóle sądzę, że rabbinowie owych czasów napłodzili dość własnych bredni i nie potrzebują naszych. Przyjęte w tekście tłumaczenie podaje już r. b.-Kappara (*Bacher II 511*). — „Gematrja“ wciąż nie umarła: utrzymywała ją przy życiu apokaliptyczna bestja — że już nie mówię o chwastach naukowych, co wyrosły dokoła mickiewiczowskiej liczby 44.

Str. 114. Jozue i filozof: *Bacher* (w. 187) rozdz. VIII 3 (z *Ber. r. XX*). W jaki sposób ten rabin z *Gen. III 14* dedukował te siedm lat ciąży, których tam wcale nie ma, tego nie wiem; *Bech. 8^a* tego też nie objaśnia. „To opowiadanie“ — ciągnie dalej *Bacher*, „które oczywiście dąży do tego, aby udowodnić wyższość judejskiej mądrości nad pogańską, stało się w szkołach babi-

łońskich punktem wyjścia dla dłuższego podania, w którym r. Jozue b.-Chananja, «mędrzec Judejczyków», zwycięża »starców ateńskich».

Str. 115. Hellenowie uczniami Izraela. Nie będę tu poruszał zawilej kwestji o pochodzenie tej teorii; jej rozstrzygnięcie zależy 1) od autentyczności świadectwa Hermippa (III stul. prz. Chr.) u Orygenesesa c. *Cels.* I 15, że „Pitagoras swoją filozofję od Judejczyków przeniósł do Hellenów“, której to autentyczności zaprzecza np. Schürer II 828, podczas gdy np. Th. Reinach (w. 183) 40 uważa ją za możliwą, i 2) od tego, kiedy żył i czy wogóle żył ów Aristobulos, który miał być autorem tej teorii. Jego istnienie neguje Elter *De gnomologiorum Graecorum historia atque origine* V—IX (1894, 95), uznaje Schürer III⁴ 512 n.; p. wogóle Stāhelin'a u W. v. Christ-W. Schmid *Geschichte der griechischen Literatur* II 16; literatura tej kwestji jest bardzo obfita. W każdym razie za czasów Filona teoria już istniała. Jej podstawą jest 1) fikcja, że Pismo obok literalnego sensu ma jeszcze tajemny, filozoficzny, który się zeń wydobywa przez tłumaczenie allegoryczne, 2) fikcja, że owi poeci i filozofowie czytali Pismo; a ponieważ nawet *Judaeus Apella* nie uwierzyłby, że oni umieli po hebrajsku, więc potrzebna była jeszcze 3) fikcja, że już w najdawniejszych czasach istniało greckie jego tłumaczenie, które potem zaginęło; i наконец 4) fikcja, że oni wszyscy domyślili się owego allegorycznego sensu. Pomimo swej potworności to fałszerstwo, wraz z rzekomemi wierszami Orfeusza i innych, żyło przez półtora tysiąclecia aż do krytyki Skaligera, że strony którego wywołało gniewne słowa *Judaeorum est mentiri*. Oczywiście apologetci nie mogli się z tem zgodzić: o ich wykrętach p. Lurje (w. 185) 179.

Str. 116. O św. Ambroży i Augustynie p. moją książkę *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*³ 308.

§ 18 str. 116. „Pod każdym zielonem drzewem“: np. *Jer.* II 20; III 6; 19; XVII 2 i t. d. Jeszcze wyraźniej: „Na wierzchach gór ofiarowali (przecie Jehowie!), a na pagórkach zapalili kadzenie pod dębem i topolą i terebintem, bo rozkoszny był cień jego! Przeto będą rozpustne córki wasze i oblubienice wasze cudzołożnice będą“

(Oz. IV 13; to „przeto“ jest bardzo charakterystyczne). Warto porównać to miejsce z przytoczonym w RSG 17 z Platona i zapytać siebie: które jest bliższe naszemu sercu? — R. Akiba mówił wprost, nawiązując do Dt. XII 2: „Gdzie tylko w Piśmie jest mowa o wysokiej górze, pagórku, zielonem drzewie, masz wiedzieć, że ma się na myśli bałwochwalstwo“ (p. Bacher [w. 187] 1883, 362¹). To też i Filon (*legg. spec.* I 74) broni przepisu Dt. XVI 21 „Nie będziesz sadził gaju i wszelkiego drzewa przy ołtarzu Pana Boga twego“: drzewa bowiem, nie przynoszące owoców, nie mają żadnej wartości (to może nie ślepotą?) i oprócz tego dają przytułek złoczyńcom (tu jednak mógłby się powołać na *Eur. Andr.* 1115). Inaczej Hellenowie: gaj z wawrzynów przy świątyni Apollina w Delfach i Antjochji, gaj Akadema w Atenach, Altis w Olimpii, Paneion w Aleksandrii. Chrześcijaństwo, chwała Bogu, poszło pod tym względem za helleńskim, nie za judejskim wzorem; i nasza dziatwa wiejska i miejska do dziś dnia nieświadomie błogosławi prawdziwej zbożności Hellady.

Apologię bóstwa, co porwało związek z przyrodą, niech, kto chce, przeczyta u Sellin'a (w. 189) 59 n.

Str. 117. Psalm XIX; por. też Ps. VIII i CIV; Mor. Friedländer *Griechische Philosophie im AT* [1904] 51.

Str. 138. Zakaz podobizny. Próbę judejskiej apologetyki daje Józef c. *Ap.* II 75. Za nowych czasów teolodzy protestanckiego obozu znajdowali się często pod presją rejudaicacji Lutra (nawet Wellhausen (w. 180) 127); wcale rozsądnie jednak mówi R. Smend (w. 184) o owem miejscu Dt. Izajasza, że ono „tłumaczy się bojaźnią, którą lud pomimo wszystko odczuwał przed bogami pogan, ale zarazem świadczy o tem, że monoteizm profetycki już nie miał zrozumienia dla istoty uwielbienia podobizn“ (359); cytuje też Ps. XV; CXXXV; *Jer.* X; mógłby dodać i *Sap.* XIII 13; *Or. Sib.* III 8 n. Tak samo sądzi i Duhm (w. 199) 213; tak samo, tylko z jeszcze większą stanowczością, Frdr. Delitzsch

¹) Ponieważ nie mogłem w Warszawie dostać I tomu Bachera w wydaniu książkowym, cytuję pierwotne artykuły w rocznikach 1883 i 1884 *Monatsschrift f. Gesch. u. Wft. d. Judentums*.

(w. 196) II 34, słusznie porównyując stanowisko „pogan“ z katolikiem. — Ciekawy jest punkt widzenia hellenizującego autora Mądrości, według którego posagi powstały z podobizn zmarłych, w których ludzie, zachwyceni ich pięknością, upatrzyli bogów (XIII 13); warto porównać z nim świadectwo Arystotelesa, przytoczone w RSG 47.

Wierny zasadom Tory był słynny Knox, który, znajdując się wśród katolickiej załogi okrętu, w jej obecności rzucił do morza uwielbiany przez nią obraz Matki Boskiej, mówiąc, że to, „deska malowana“. Jego współbratem był pod tym względem stary rozpustnik Karamazow u Dostojewskiego, który, pastwiąc się nad uczuciem religijnym swej młodej, pobożnej żony, mówił do niej: „oto ty uwielbiasz ten obraz — a ja nań pluję“ — w literalnem znaczeniu słowa. Carlyle (*Lectures on heroes* ks. IV) gloryfikuje „bohaterski“ czyn Knox: „dla niego“, mówi, „ów obraz był rzeczywiście deską malowaną“ (*a pented bredd*). Chętnie wierzę; wiem bowiem, że ślepotą ludzi jest nieprzebrana. Ale dla utrapionej Małgosi — „o przez boleść wielką, Boga rodzicielko, wejrz na pokutnicy znój!“ — obraz Matki Boskiej chyba nie był deską malowaną; i dla jej twórcy zapewne też nie.

Str. 121. Piłat i sztandary rzymskie: Jos. *Ant.* XVIII 55; *BJ.* II 169; por. *Ant.* XV 276. — Wyprawa Witeljusza: *Ant.* XVIII 121. — Orły Heroda: *Ant.* XVII; *BJ.* I 650.

Str. 123. Zagłada sztuki. Pragnąc, żeby czytelnik uświadomił sobie jaknajjaskrawiej całe niszczyielskie znaczenie tego werbetu, przytoczę świadectwo gorącego wielbiciela ST-u także i pod tym względem — Waltera Skotta. Opisuje on (*Rob Roy* II r. 2) w taki sposób przez usta ogrodnika Szkota znieważenie katedry w Glasgowie (rezygnując oczywiście z naśladowania gwary szkockiego Lowlandu, chociaż w oryginale i ona potęguje wrażenie tej *sancta simplicitas*): „Ona omal, że nie została zburzona za czasów reformacji, kiedy ci ludzie rozwalali kościoły w St. Andrew, w Percie i wogóle, aby oczyścić je od papieństwa, bałwochwalstwa, sutan i t. d. Tak to gminy Renfrew i t. d. przyszły do Glasgowa, aby przyczynić się także i ze swej strony do oczyszczenia Wysokiego Kościoła

z papieskich bzdurstw. Ale mieszczenie glasgowscy, ci przestraszyli się, że u ich starej mogły pęknąć pasy od takiego grubego leczenia; zadzwonili więc na gwałt... zebrały się cechy i gotowe były stoczyć prawdziwą bitwę z tamtymi gminami raczej, niż pozwolić, żeby ich kościół roztrzaskano na wzór tego, co było zrobione w innych miejscach... Szybko jednak doszli do porozumienia; postanowiono wydobyć z ich kątów bałwochwalcze posągi świętych (troska niech będzie ich udziałem!). W taki to sposób te kamienne bałwany potłuczono, jak tego wymaga Pismo (*by Scripture warrant*) i rzucono kawały do stawu młyńskiego, i stary kościół stanął wesoły, niby kot, od którego odpędzono muchy, i wszyscy byli zarówno zadowoleni“.

Tak więc ów ohydny upiór, co już raz był zniszczył prawie cały piękny dorobek antyku, po tysiącleciu znów powstał z grobu, w którym go był mądrze i zbożnie złożył kościół katolicki, aby powtórzyć swą niszczycielską pracę raz jeszcze nad mniej pięknym, ale nie mniej świętym i wzruszającym dorobkiem sztuki średniowiecznej. Owoc natchnienia tyłu niemieckich, holenderskich, angielskich Giotów zostały potłuczone i rzucone do stawów *by Scripture warrant* — i bezdennej głupoty człowieczej.

Str. 124. Arka przymierza. Nie podzielam zdania (m. i. R. Ganszyńca *Der Ursprung der Gesetzestafeln*), jakoby ona była pierwotnie tylko skrzynią dla tablic Dziesięciorga; to jej znaczenie jest pochodne, pierwotne było to, o którym świadczy Księga Wyjścia. — Wellhausen (w. 180) 32.

Str. 124. Żołnierz i zwoje Tory: Jos. Ant. XX 117 (por. B.J. II 229). Judejczycy twierdzili, że „żyć nie warto wobec takiego znieważenia ich rodzimych obyczajów“. Do dziś dnia w synagogach, kiedy zwoje Tory, po przeczytaniu odpowiedniej „paraszy“, w uroczystym pochodzie powracają do „arki“, pobożni wśród modlących się starają się je pocałować lub przynajmniej dotknąć ich ręką. Nie ganię tego obyczaju; owszem mnie się on podoba. Jeszcze więcej mam uznania dla pięknej legendy o śmierci męczeńskiej (za Hadrijana) r. Chaniny b.-Teradjona, którego spalono na stosie zwiniełego w zwoje jego Tory; na rozpaczliwy krzyk córki on rzekł: „Ten co pomści zniewagę Tory, pomści i moją śmierć“, a uczniom,

co się dziwili promiennemu wzrokowi umierającego i pytali go, co on widzi, odpowiedział: „Pergamin się pali, ale litery wlatują ku niebu“ (Bacher w. [205] 1884, 136). Świadczy jednak i to o tem, co powiedziane jest w tekście.

Str. 126. Judaizm i sztuka. Nie mogę tu nie uwzględnić rozumowań Tubiańskiego [w. I, VIII] 40, ponieważ one udowadniają aktualność poruszanej tu kwestji. Polemizując z memi dowodami RSG 130, 134, że judaizm „był bezpłodny dla sztuki“, autor pyta, „czy to ma znaczyć, że jego obrazobórstwo przeszkodziło rozwojowi u Hebrajczyków sztuk obrazowych w ramach ich kultury narodowej? (Oczywiście). Ale przedewszystkiem to twierdzenie należy ograniczyć; może być mowa tylko o przedmiotowo-obrazowych sztukach, ale bynajmniej nie o zdobnictwie, architekturze, muzyce, a tembardziej nie o poezji. Usuwa się tylko (bagatela!) malarstwo i rzeźbiarstwo; ale gdzie jest udowodnione, że one są niezbędną częścią całościowej kultury? My doskonale możemy sobie przedstawić wysoce rozwiniętą nawet w sensie estetycznym kulturę i bez tych czynników; taka była np. kultura Norwegji i Islandji w okresie skaldów i sag“.

Te rozumowania pokazują, jak dalece miałem słusność, nazywając stosunek judaizmu do sztuki ślepotą. Tak przecie i w znanej powieści Wellsa ślepi starają się perswadować widzącemu, że oczy mu są wcale niepotrzebne, że ma on przecie uszy, nos, język, już nie mówiąc o rozkoszach namacalnych. Zdobnictwo, architektura... czy może Hellada ich nie miała? Owszem, miała w najwyższym stopniu, podczas gdy właśnie judaizm nawet pod tym względem nie dał nic własnego, i terazniejsi Żydzi w budowie i zdobieniu swych bożnic zmuszeni są posługiwać się cudzemi stylami. Szczerość jednak zasługuje na wdzięczność; widać z niej, że w razie zwycięstwa judaizmu groziłoby nam nowe obrazobórstwo, nowa zagłada malarstwa i rzeźbiarstwa. Ale nie: Szajlok ma i tym razem swoją Dżessikę. Na imię jej — Israels, Antokolski, Lewitan i t. d.

IV. JEHOVA I JEGO LUD.

§ 19 str. 128. Objawienie się w mocy. O greckich „Streit-um's-Land-Sagen“ por. moją rozprawę *Erysichthon* (Philologus 1890). Cud z pochłonięciem ofiary przez ogień Jehowy mamy zresztą już *Lev. IX 24*. Widocznie i oprócz Horacego wzbudzał on drwiny ze strony pogan; to też Filon (*Moys. II 154* — należy pamiętać, że to dzieło napisane jest dla pogan) podaje nawpół racjonalistyczne jego tłumaczenie. Nietrudno było jednak tej „aretalogii“ na cześć Jehowy przeciwstawić drugą: taką podaje nam ciekawy papirus (Nr. 1242 *Oxyrh. Pap. X [1914]*). Tu z Jehową walczy Sarapis i tworzy cud, któremu Jehowa sprostać nie może — a więc „jeden jest Zeus Sarapis“ (RH 100); to jest „pogańska“ odpowiedź na *Adonai echad* (p. O. Weinreich *Neue Urkunden zur Sarapis-religion [1919]*).

Str. 129. Ów zwrócony do bałwochwalców zarzut, że ich bogowie nie mogą im pomóc (por. *Jer. II 28*), miał i swą odwrotną stronę: mógł bowiem być obrócony przeciw samym wielbicielom Jehowy. Wtenczas zaczynała się swego rodzaju tragedia wiary. Najbardziej wzruszający jej wyraz mamy w *Ps. XLII 4*: „Były mi łzy moje za chleb we dnie i w nocy, gdy mi mówią codziennie: kędyż jest Bóg twój?“ (por. w. 11; Smend [w. 184] 338); też *Ps. LXXIX 10* (z powodu prześladowań Antjocha IV) ...„Aby snadź nie mówili między pogany: kędyż jest Bóg ich? a niech znaczna będzie nad pogany przed oczyma naszymi pomsta krwi sług twoich, która jest wylana“. Albo *Bar. (gr.) I* „Dlaczegoś oddał nas w ręce takich pogan, aby nam urągając mówili: a gdzie teraz ich Bóg?“ — Nam ten motyw jest szczególnie bliski.

Str. 130. Wyciągnięta ręka. Znamienne jest, że hellenizujący Filon i tego wyrazu używa w hellenickim, nie w hebrajskim znaczeniu; por. *q. d. s. immut. 72; q. r. div. her. 58; somn. II 265*.

Str. 131. Nawiedzenie. Por. także *Amos. V 16* „Po wszech ulicach narzekanie... biada, biada! I po wszech winnicach będzie narzekanie; bo pójdę przez pośród ciebie, mówi Pan“. W do-

brem znaczeniu, o ile wiem, tylko *Gen.* XXI 1; *Soph.* II 7, por. Volz (niż. 235) 189. Jest to po części kwestja leksykologiczna, którą polecam biblistom: daję tu tylko przyczynki.

§ 20 str. 136. Zdania bezstronnych badaczy. Por. Wellhausena (w. 180) 203 n.: „Umotywowaniem moralności, wskutek którego ona zostaje religijną, jest strach Boży. Bóg jest surowym Panem; on rozkazuje niewolnikom, których on wywołuje z prochu i znowu w proch obraca“... „Motywowi strachu, który przewodniczył judejskim przedstawieniom o Bogu, nauka Chrystusowa przeciwstawia motyw miłości“. — Bousset'a (w. 184) 35; Hölscher'a (w. 182) 86; i przedewszystkiem Smend'a (w. 184) 198 n.; 285. Pomijam innych. — Polemiki apologetów. Takim jest Józ. Bloch (w. 190). Bloch należy (jak niegdyś Filon) do apologetów *à outrance*, którzy np. broniąc danego stołu, starają się udowodnić, że jest on jednocześnie i czworokątnym i krągłym. Nie podoba mu się przedewszystkiem przytoczone przed chwilą zdanie Wellhausena; przypisując temu sumiennemu badaczowi „nieprzejednaną nienawiść do ST“ (kto go czytał, wie, że to jest oszczerstwo), woła, że „miłości do Boga są pełne poetyckie i prorocze księgi Biblii“ (str. 519; a więc z historycznych rezygnuje sam). — Nawet „pełne“? W rzeczywistości przytacza tylko sześć świadectw, z których pięć (*Ps.* XLII 2; LXXXIII 3; *Is.* XXVI 9; *Jer.* XXXI 3; *Hab.* III 18) wcale nie mówią o miłości człowieka, lecz o jego potrzebie, lub też o miłości Boga do człowieka, ostatnie zaś (*Jer.* II 1) ma znaczenie przenośne, osnute na porównaniu związku Jehowy z jego ludem ze związkiem małżeńskim; p. str. 60.

R. b.-Paturi: p. W. Bacher (w. 187) I 61. Był to zresztą spór nieskończony, o którego perypetjach p. tamże II 53; 452.

Str. 136. O miłości do Boga: nie przytoczyłem *Ps.* XVIII 1, gdzie Wujek według błędnej lekcji Masory tłumaczy „będę cię miłował“; p. o tem krytyczne komentarze. — O znaczeniu zewnętrznem słowa „miłować“ p. przytoczone wyżej słowa Smend'a (błędnie Sellin [w. 189] 22 n.) Co do słów *Os.* VI 7 „bom miłości (Wujek: miłosierdzia) żądał, nie ofiary“, do których nawiązuje Chrystus w swej odpowiedzi faryzeuszowi (*Mt.* IX 13), to nie

tylko on, ale i Jochanan b.-Zakkai rozumiał je w znaczeniu miłości ku bliźniemu, p. str.

Str. 137. Filon. Por. także *virtutt* 184; *q. D. immut.* 69.

§ 21 str. 140. Obrzezanie. Powstanie tego obyczaju nie nas tu nie obchodzi: to też poprzestanę na najbardziej przekonującym tłumaczeniu Wellhausen'a, że była to pierwotnie „barbarzyńska próba męskości przed małżeństwem“ (szczątkiem: *Ex. IV* 25 „oblubieńcem krwi tyś mi jest“; zagadkowe zresztą miejsce, nawet po tłumaczeniu G. Richtera [*Zeitschr. f. Atl. Wiss.* 1921, 121], które odnosi te słowa Zefory do Jehowy), z czasem przeniesiona do wieku niemowlęcego (str. 18; 99). Operacja bowiem nie jest zupełnie bezpieczna, zwłaszcza u dorosłych. Pierwotnie do niej używano noży kamiennych, teraz stalowych; przed nałożeniem opatrunku wysysa się krew z rany, p. *Szabb. XIX* 2. — Tłumaczenie higieniczne już u Filona. Odpowiada (*legg. spec. I* 1) na drwiny „motłochu“, powołując się na przykład Egipcjan; zapominając o swej zwykłej pogardzie dla tego narodu, który u niego nawet wśród pogan zajmuje ostatnie miejsce, nazywa ich tu „narodem, który swem wykształceniem filozoficznym wyprzedził wszystkie inne“. Potem przytacza cztery przyczyny na korzyść tego „bardzo bolesnego kaleczenia“: 1) ma ono gwarantować od pewnych chorób, spec. karbunkułu; 2) jest pożyteczne ze względu na czystość, ponieważ pod *praeputium* zbiera się brud; 3) glans recutita similitudinem praebebat cordis humani; 4) confert ad proles ubertatem, quoniam jacturam seminis impedit (por. także *Quaestt. in Gen. III* 47, 48). Do tych przyczyn, przekazanych przez „błogosławionych przez Boga badaczy przeszłości“ (i dlatego uwzględnionych także przez Józefa w jego odpowiedzi Apjonowi c. *Ap. II* 137), dodaje jeszcze dwie swoje własne: ta operacja ma być symbolem poskromienia 1) lubieżności i 2) pychy. — Za nowych czasów z zachwytem broni jej Saalschütz *Das Mosaische Recht* (1853) 2245 n. Natomiast Sellin (w. 189) w swej apologii (str. 15) widocznie wstydzi się o niej mówić.

Str. 141. Polowanie na odrzezki nawet pocziwego Kittla oburzyło: nazywa on je „istotnym rysem barbarzyństwa

owych dzikich wojowniczych czasów". Zachowana nam jest płasko-rzeźba z Kujundżyku: urzędnikowi przynoszą ucięte głowy, ten rejestruje ich liczbę (Jeremias *HAOG* [w. 184] 294). Nasz wypadek jest niby parodią owego obyczaju; ciekawe jest, że Józef dla swych czytelników-Hellenów podaje zamiast 600 odrzekków — 600 głów filistyńskich (*A. VI* 10, 2).

O przymusowym obrzezaniu sąsiednich narodów *Jos. Ant.* XIII 257; 318.

Str. 142. O napisaniu ręki. Duhm w komentarzu przytacza jeszcze *Ez.* IX 4; *Apoc.* VII 3; XIII 6; *Gal.* VI 17, zaznaczając jednak, że takie znaki na ciele były zakazane przez *Lev.* XIX 21 „I za umarłego nie będziecie rzezać ciała waszego, ani znaków jakich, ani piętna sobie czynić będziecie: Ja Pan“ (por. *Ex.* XIII 16).

Nieobrzezani w przenośnym znaczeniu: w uszach *Jer.* VI 10; w sercu *Lev.* XXVI 41; *Dt.* X 16; *Jer.* IV 4; IX 25.

Str. 143 O epispasmos. P. *Jos. Ant.* XII 241; A Bertholet (w. 189) przytacza jeszcze św. Pawła I *Cor.* VII 18 i *Martialis Ep.* VII 29, szczególnie zaś ciekawą haggadę *Erub.* 19 a, którą uwzględniłem wyżej I 213.

Przy sposobności dołączę jeszcze kilka charakterystycznych rysów haggady, dotyczących się obrzezania, — zaznaczając jednak ku uwadze niewtajemniczonych, że haggada wogóle znaczenia obowiązującego dogmatu nie miała: „z haggadą się nie spieramy“, mówią poważni rabbinowie. Otóż przypuszcza się, że Adam przez Pana Boga był już stworzony obrzezanym (*Tanchuma Noach* 5; p. Weber [w. 187] 37); że Józef obrzezał Egipcjan, nim dał im żyta podczas głodu (Weber 258; bardzo dowcipne tłumaczenie powstania tego znaku u tego narodu).

Str. 145. Męczeństwo śmieszności. Ono dotychczas wzbudza zdziwienie, połączone z innymi uczuciami — różnemi u różnych ludzi — u postronnego obserwatora, szczególnie u nas w Polsce: śmieszność nazwisk, danych kiedyś w widocznym celu obelgi, śmieszność strojów, śmieszność gwary — podczas gdy tak łatwo było, idąc za przykładem Żydów zachodu, uniknąć tego wszystkiego.

Ale nie; oczywiście tej śmieszności się nie odczuwa. A że już w starożytności to najboleśnieszsze męczeństwo sprawiło swe skutki, że Judejczycy słynęli ze swej zdolności do innych męczeństw, o tem mamy wiarogodne świadectwa. Józef opowiada, że Wespazjan podczas oblężenia Jerozolimy niedowierzał zbiegom, „wiedząc o wzajemnej wierności Judejczyków i o ich pogardzie dla katusz“ (*BJ.* III 71). O takim biernem męstwie sykarjów mówi i VII 418.

Jak się zapatrywali starożytni na obrzezanie, o tem dość będzie przytoczyć świadectwo Rutiljusza Namacjana (I 358) o „gens, quae genitale caput propudiosa metit“.

§ 22 str. 146. O kobietach w judaizmie. Por. oprócz ogólnych podręczników następujące monografie: Löhr *Das Weib in der Jahwereligion* [1908]; J. Döllner *Das Weib im AT* (w *Biblische Zeitfragen* ser. IX zes. 7—9, 1920; wogóle gloryfikacja, a jednak i wyznanie, że kobieta w kulcie judejskim za późniejszych czasów doznała pewnego upośledzenia); G. Beer *Die sociale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum* ([1919]: za czasów judaizmu z punktu widzenia społecznego — lepiej, religijnego — gorzej): W. Wijngarden *De sociale positie van de vrouw bij Israel* ([1919] porównywa z obyczajami innych narodów i odznacza niepomysłność rozwoju w Izraelu). — O kobietach w Helladzie p. najnowsze studjum A. W. Gomme *The position of women in Athens in the V and IV century* (*Classical Philology* 1925, 1 n.), zwalczającego niedorzeczne przesady, jakoby „kobieta u Greków, w swej gynaikonitis nie o wiele wolniejsza od wschodniej, stanowi przedmiot handlu“ i t. d. (Bloch 363).

„Wyrzeczanie“. Wobec powiedzianego w tekście nie dziwi nas, że opinia o istnieniu tego obyczaju u Judejczyków powstała w greckim środowisku; apologeci mówią o niej z wielkiem oburzeniem jak o oszczerstwie — chociaż trudnoby było powiedzieć, czym jedno jest lepsze lub gorsze od drugiego. I zapewne słuszny jest zarzut starego chrześcijańskiego apologety: „jeżeli obrzezanie potrzebne jest dla zbawienia, dlaczego nie jest ono przepisane także i kobietom?“ (*Altercatio Ecclesiae et Synagogae* w *Patrol. lat.* XLII 1131 n.).

Należy zaznaczyć, że wykluczenie kobiet ze świąt było skut-

kiem rozwoju czasów historycznych. „Złupienie Egiptu“ (w. 61) pozwala nam wnioskować, że pierwotnie kobiety brały w nich udział na równi z mężczyznami; i jeszcze kult w Silo odbywał się z udziałem kobiet (I Reg. II 18; XXII 18; por. Ex. III 22; Os. II 13; IV 14).

Str. 147. Błogosławieństwo r. Meira *Tos. Ber.* VII 18; *Jer. Ber.* 13b; *Menach.* 43 6. Cytując je w RSG 129, przypisałem je zgodnie z pierwszymi dwoma świadectwami i z Bacherem (w. 187) II 202, jego współczesnikowi r. Jehudzie b.-Ilai; Meirowi je przypisuje zgodnie z *Menachoth* Tubiański (w. I, VIII) 39, powołując się na I. J. Weissa *Beth Talmud* II 137 i na A. Blumenthala *Rabbi Meir*, których w ręku nie miałem. Było to podobno wspólne źródło i dla niego i dla Blocha (w. 190) 361; rozumują oni bowiem w ten sam sposób, mianowicie: r. Meir był uczniem znanego filhellena i odstępcy Eliszy b.-Abuja (w. 164); a ponieważ takie samo błogosławieństwo przez Dyogenesa Laercjusza (I 1, 7) przypisane jest Sokratesowi (zamiast którego Laktancjusz DI III 19 nazywa Platona) — więc zupełnie jasną jest rzeczą, że właśnie od niego zapożyczyli go Judejczycy. Mógłbym na to odpowiedzieć, popierwsze, że mogli zapożyczyć coś lepszego; podrugie, że w ustach strapionego małżonka Ksantypy taka rozpaczliwa modlitwa jest poniekąd zrozumiała, niezrozumiała jest natomiast, jak może cały naród codziennie przed obliczem swego Twórcy powtarzać taką obelgę względem swych matek, żon, siostr i córek. Tak jest, mógłbym... nie będę jednak tego robił, ponieważ mamy tu do czynienia z oczywistą bajką, z „wędrującym motywem“, którego ślady spotykamy aż w Chinach. Plath (Abh. d. Bayr. Akademie 1870 str. 40) bowiem przytacza następujące trzy „radości“ chińskiego mędrca Sung-Czung-Chi: że jest człowiekiem a nie bydlęciem, mężczyzną a nie kobietą i 95-letnim starcem a nie dzieckiem (to ostatnie zupełnie po chińsku). Pomimo to naturalnie pozostaje możliwym, że za czasów Eliszy ta bajka już przyczepiła się do imienia Sokratesa wraz z innemi „xanthippica“, i że ten ją z tej tradycji zapożyczył; cóż z tego? Już ze względu na to wyraźnie gojskie pochodzenie prawowierny Żyd powinien wymagać usunięcia tej obelżywej modlitwy, a nie bronić jej, jak to robią i Tubiański, i Bloch. Pierwszy mówi, że „nikt jej nie bierze na serio“ — no, tego my obaj

nie wiemy, ale już nie mówiąc o tem, że wartość modlitwy, której nikt nie bierze na serjo, jest bardzo wątpliwa — za owych czasów, kiedy ją wprowadzono, musiano ją przecie brać na serjo; a to są właśnie te czasy, o które nam chodzi. Według Blocha przeciwnie (zgodnie z Toseftą) Żyd w tej modlitwie wyraża swą wdzięczność Bogu za to, że ten, stworzywszy go mężczyzną, umożliwił mu wykonanie Zakonu w całej jego pełni (t. j. podobno z obrzezaniem). Czy to ma być obroną? Przecie takie jest nasze twierdzenie, że wobec tego Zakonu kobieta była upośledzona w porównaniu z mężczyzną. — To mówi i Talmud: kobieta nie posiada Tory i z tego powodu, będąc bezbronną wobec swego złego jezera, winna być pilnie strzeżona (*Szir* r. 16 a; Weber 231).

To nieposiadanie Tory, mówiąc nawiasem, musi mieć dla niej opłakane skutki w przyszłości. Coprawda, nie dla czasów mesjańskich: tu kobiety są jeszcze potrzebne, będą one bowiem rodziły codziennie (*Szabb.* 30 a; Weber 363; Volz [niż. 236] 35), jak to utrzymuje Gamaliel II. Ale co będzie potem, w życiu wiecznem, które jest niemożliwe dla nieposiadających Tory?

O tym samym fakcie — t. j., że religja jest sprawą mężczyzn — świadczy i zauważony przez Wellhausena brak t. zw. teoforycznych imion u kobiet w Izraelu; ten brak jest szczególnie wymowny, jeżeli go porównać z grekiem pod tym względem równoprawnieniem — Artemisia, Apollonias, Demetrias obok Artemidoros, Apollonios, Demetrios i ogólnie Theodora, Theogenis, Theodote, Dorothea obok odpowiednich męskich i t. d. Otóż w Izraelu mamy moc męskich imion złożonych z imieniem Jehowy, t. j. *-iahu* w skróceniu *-ia*: Jirmeia(hu), Hiskia(hu), Helkia(hu) — ale właśnie tylko męskich; co do żeńskich, to zanotowałem tylko jeden wyjątek, natomiast bardzo znamienity: jest to wyklęta przez tradycję królowa judejska Athalia, córka również wyklętych króla i królowej Izraela, Achaba i Jezabeli.

Str. 147. Formuła *ubi tu gaius* etc.: Plut. QR 30; jej tłumaczenie dałem w moich *Quaestiones comicae* 91. W jakim jednak stopniu kłamstwo, które tu zwalczam, jest rozpowszechnione, widać np. z wogóle rozsądnej książki B. Rittera *Philo und die Halacha* [1879] 60: „Jak wiadomo, mojżeszowsko-talmudyczna nauka jest

podobno jedyna" — w przeciwieństwie do antyku — „która ma o małżeństwie godne pojęcie" (powołuje się na Fränkel *Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts* III n., którego nie czytałem).

Benzinger: w *Realencyklopädie* Haug'a V 740.

Co do wielożeństwa, to żadnej wątpliwości tu być nie może; wystarczy powołać się na *Dt.* XXI 15: „Jeśli będzie miał człowiek dwie żony, jedną miłą a drugą omierzlą, a miałyby z niego dziatki, a byłby syn omierzłej pierworodny, a chciałby majątność między swe syny rozdzielić: nie będzie mógł syna miłej uczynić pierworodnym i przełożyć nad syna omierzłej". Wobec tego wyraźnego świadectwa (które zresztą nie jest jedyne) próżne są wyiłki apologetów, starających się za każdą cenę wprowadzić Izraela do narodów monogamicznych. Figurują tu popierwsze słowa *Gen.* II 2: „Przełoż opuści człowiek ojca swego i matkę, a przyłączy się do żony swej i będą dwoje w jednym ciele". (*Lehren des Judentums* II 90). Pod innym względem jest ono w sprzeczności z *Jud.* XIV 16 (Samson do żony): „Ojcu memu i matce nie chciałem powiedzieć, a tobie będę mógł powiedzieć?"; co zaś do *Dt.* XXI 15, to albo tu jest sprzeczność albo jej niema. Nie poczuwając się do obowiązku uprawiania krytyki harmonistycznej, nic nie mam przeciw sprzeczności; ale w takim razie decydującym będzie Zakon. Natomiast taka krytyka jest obowiązkiem apologetów; a jeżeli tak, to wobec wyraźności tego ostatniego prawa niewątpliwe jest, że miejsce z Genezy powinno być nąginane do *Dt.*, a nle odwrotnie. Ale cóż dopiero powiedzieć o E. König'u (*Fr. Delitzsch's* d. gr. T. [w. 196] 30), który nie wstydził się dla obalenia wyraźnego prawa *Dt.* powoływać się na przykazanie IX—X Dziesięciorga (*Dt.* V 21); „Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego"... a więc, powiada, *żony*, nie *żon*, z czego wyraźnie wynika, że będzie miał tylko jedną. Wybornie, ale jak dalej? „...nie wołu, nie osła"; A więc miał on podobno jednego woła, jednego osła? Takie są owoce tego apologetyzmu à outrance: człowiek wogóle rozsądny zapomina o najelementarniejszych zasadach logiki. Wyobrażam sobie bowiem, co by było, gdyby było powiedziane: „nie będziesz pożądał *żon*"...; spryt rabbinowski odrazu by wnioskował, że dwóch i więcej *żon* pożądać nie wolno, ale jednej można.

W praktyce, powiadają, prawidłem była monogamia. O tem wprawdzie nic nie wiemy, jest to jednak bardzo możliwe; utrzymanie bowiem kilku żon — szczególnie takiej „miley“ obok „omierzlej“ — było dość kosztowne i biednych w Izraelu było daleko więcej niż zamożnych; to samo daje się zauważyć i dziś wśród Turków i wogóle mahometan. Nam tu chodzi o prawo; a co do niego, to tradycja jest stała: jeszcze Talmud pozwala przeciętnemu Żydowi „tylko“ na cztery żony jednocześnie, prawo zaś króla ogranicza do osiemnastu. To ostatnie ograniczenie jest oczywiście znacznym postępem w porównaniu np. z królem Salomonem, który ich miał osiemset, nie licząc trzystu nałożnic; ponieważ jednak za czasów talmudycznych królów w Izraelu nie było, należy przypuścić, że rabbinom chodziło tylko o teorię, która da się zastosować dopiero za czasów mesjanicznych. Zresztą r. Tarphon (II w. po Chr.) prawie że dorównał Salomonowi; pojął on bowiem trzysta żon jednocześnie (Bacher [w. 205] 1883, str. 498). To było zresztą z jego strony aktem miłosierdzia (niż. 244); natomiast r. Abba Aricha (czyli „Rab“, około 200 r. po Chr.) i r. Nachman raczej dla własnego komfortu mieli zwyczaj pojmywać sobie żon w każdym mieście, które odwiedzali, „na jeden dzień“ (Krauss, *Talmudische Archäologie* II 27). Gdyby apologetci częściej raczyli zaglądać do Miszny — przekonaliby się, że całe prawo małżeńskie judaizmu obliczone jest na wielożeństwo lub przynajmniej na bigamię (w myśl I Reg. I; Dt. XXI 15; II Par. XXIV 3; W. Nowack *Lehrbuch der hebräischen Archäologie* [1894] I 158). Rabbinowie bardzo się troszczą o sprawiedliwy podział między żonami m. i. nawet takich dowodów tklivości małżeńskiej, które, zdawałoby się, muszą być niezależne od wszelkiej buchalterji; troszczą się i o dzieci z różnych matek (np. *Bech.* VIII 4).

To też zupełnie słusznie rzetelny badacz Juster (w. 183) II 52, uchylając się od wykretów Saalschütza (w. 211) 725 n. i innych apologetów, sucho zaznacza: „Judejczycy praktykowali wielożeństwo“ — przez całą starożytność, i nawet ci, co byli obywatelami rzymskimi, obchodząc przepisy prawa rzymskiego. Zresztą i *Lehren der Judentums* II 90 wyznają, że około 1000 r. po Chr. r. Gerson chciał zabronić wielożeństwa pod rygorem interdyktu (*Bann*), ale że to mu się nie udało.

O jednostronnem prawie do rozwodu mówi się w Dt.

XXIV 1: „Jeśli pojmie człowiek żonę i będzie ją miał, i nie najdzie łaski przed oczyma jego dla jakiego plugastwa: napisze list rozwodowy i da w rękę jej i puści ją z domu swego“. Jest to właśnie ten przepis, który zwalczał Pan Jezus. Śród rabbinów byli wprowadzicie też tacy, co chcieli ograniczyć to prawo odsyłania „omierźlej“ żony; wpływowy w I w. prz. Chr. rabbin Szammai wymagał, aby słowo, „dla jakiego plugastwa“ rozumiano wyłącznie w znaczeniu niewierności. Ale rabbin Hillel z nim się nie zgadzał, utrzymując — z punktu widzenia filologicznego słusznie — że to ograniczające tłumaczenie użytego przez prawodawcę słowa niczem nie jest uzasadnione: nie, mówił, prawodawca daje mężowi prawo do rozwodu z żoną z łada przyczyny, nawet jeżeliby ona mu tylko splugawiła jego obiad. Por. o tem, i także o nie mniej liberalnem zdaniu rabбина Akiby, traktat *Gittin* IX 11; wogóle cały ten traktat, jako też pokrewny traktat *Sota*, należy przeczytać, aby się przekonać, w jakim stopniu kobieta była poniewierana w Izraelu. Postęp nastąpił dopiero za czasów talmudycznych; p. J. M. Rabbinowicz *Législation civile du Talmud* [1880] I XXXVII n.

O upośledzeniu w prawie spadkowym nie mówię, ponieważ takie same upośledzenie mamy też w prawodawstwach greckich, jeżeli nie liczyć tego, że tam jednak brat-spadkobierca wraz z puścizną ojca brał na siebie obowiązek utrzymywania i uposażania siostr. Pod tym względem postępem było dopiero prawodawstwo rzymskie z jego dogmatem: *ut pater super familia sua legasset, jus ratumque esto* — ogromne znaczenie którego uwydatnia Jhering w swem klasycznym dziele.

Str. 148. Przed obliczem bóstwa. Przyczyniły się do tego dwie właściwości religji greckiej, których nie znajdujemy w Izraelu:

1) Tkliwość do matki Ziemi [RSg 24]. O braku tego uczucia w Izraelu świadczy cała Biblia: jeżeli R. Eisler *Mutter Erde bei der Juden* (Arch. f. Religionswiss. XVII [1914] 696 n.) znajduje jego ślady u pseudo-Ezdrasza (IV *Esdr.* V 43—55), to należy pamiętać, że ta część jego apokalipsy znajduje się pod widocznym wpływem hellenizmu (p. I 227). To samo jeszcze w większym stopniu dotyczy się Filona (*opif. m.* 133; *plant.* 14).

2) Tkliwość do Hestji, bogini ogniska domowego [RSG 58]. W Izraelu ognisko jako ośrodek domu żadnej roli nie odgrywało — raczej gnojownia (Wellhausen 82; Kittel [w. 185] II 386). Ciekawe jest, że Filon w swym helleńskim środowisku i pod tym względem nauczył się myśleć po helleńsku; p. *Moys.* I 36; *virtut.* 124; *cher.* 26; *q. d. s. immut.* 134.

O uczuciowem życiu Hellenek pod tym względem mamy cenne świadectwo Arystofanesa; u niego kobieta w podeszłym wieku tak mówi o swym stosunku do państwa (*Lys.* 640): „Słuszne jest, abym się troszczyła o naszą ojczyznę (Ateny); ona bowiem od wesołych młodych lat świetnie mnie wychowała. Już jako siedmioletnia byłam „arreforą“; potem lat dziesięciu jako „młynarka“ służyłam naszej Pani; potem w sukni szafrańskiej byłam „niedźwiedzicą“ w Brauronie; lecz i kosze (Pallady) piastowałam niegdyś, kiedy już wyrosłam na ładną dziewczynę“. To są słowa; kto chce sobie wyobrazić samą rzecz, niech przeczyta o arreforach i piastunkach kosztów moją klechdę „Pieczęć Persefony“ (*Irezjona* II 81 n.), a o niedźwiedzicach „Puhar krzywdy“ (tamże I 23 n.). Co mogła temu — choć to są tylko odrobiny — przeciwstawić Judejka? O tem też mamy świadectwo autentyczne. Ma ona według r. Josego b.-Chalafthy (za Hadrijana) tylko trzy „obowiązki religijne“: 1) względem krwi miesięcznej (trzeba przeczytać odpowiednie przepisy Niddy, żeby się przekonać, co to za paskudztwo), 2) podatek od ciasta i 3) zapalenie lampy szabbatowej; zaniedbanie ich grozi jej śmiercią (Bacher [w. 188] II 162).

Str. 148. Urywek Eurypidesa: z *Melanippe Desmôtis* (p. H. v. Arnim *Supplementum Euripideum* str. 33). Nie uwzględnia go nawet Gomme w przytoczonej wyżej str. 213 rozprawie.

Str. 153. Sentencja r. Jehudy: Bacher II 461.

Str. 154. O kolczykach do nosa. Nowack (w. 180) 128 przytacza jeszcze *Is.* III 21; *Ex.* XVI 29; *Prov.* XI 22; p. także J. Benzinger *Hebr. Arch.* [1907] 83; tam i wizerunki. Z Talmudu: *Szabb.* VI 1. Na płaskorzeźbie z Sendżyrlu Asarhaddon tak poskramia zwyciężonych królów: A. Jirku *Altorient. Komm. zum. AT.* [1923] 179.

Str. 157. Walerja (czyli Berurja) p. Bacher (w. 205) 1883, str. 507; 1884 str. 138. Jej mężem był r. Meir, ten sam, który wprowadził przytoczoną I 147 modlitwę; można się domyslić, że tu jest pewien związek przyczynowy, t. j. że czcigodny rabbin, mając swoją własną Ksantypę, nie miał potrzeby uciekać się do Sokratesa.

Str. 158. Jahel i Sysara. Że czyn Jaheli był zbrodnią, i że nie mniejszą zbrodnią była jego gloryfikacja przez autora *Jud. IV—V* i pieśni Debory, o tem wśród ludzi, mających świadomość dobrego i złego, dwu zdań być nie może. Pod tym względem ma zupełną rację Frdr. Delitzsch (w. 196) I 76, kwalifikujący ów czyn jako *Schandtat*, i bezecny midrasz Ed. Königa (w. 196) 74 świadczy albo o bardzo niskim jego poziomie moralnym, albo o trucielskiej sile apologetyzmu. Mówi on, że Jahel działała *in einem geradezu tragisch zu nennenden Conflict zweier Pflichten, der Vaterlandsliebe und der Gastfreundschaft*. O tym konflikcie dziejopis nie tylko nic nie mówi — wyklucza go wprost: Jahel była nie Izraelitką, lecz Cynejką, i „był pokój między Jabinem, królem Azoru“ (którego hetmanem był Sysara), „a domem Habera Cynejczyka“ (męża Jaheli *ibid.* IV 17). Wprost zdumiewające jest staranie, z którem dziejopis usuwa wszelkie szczegóły, któreby mogły choć poniekąd, z punktu widzenia moralnego, usprawiedliwić zdradę Jaheli. Póki Jabin i Sysara byli potężni, „był pokój między nimi a domem“ Jaheli. Teraz Sysara zwyciężony, rozbity, w swej ucieczce przychodzi do jej namiotu; ona sama go do siebie zaprasza, sama go częstuje, sama nakrywa, gdy on, zmęczony, pragnie odpocząć — i korzystając z jego snu, zdradziecko go zabija, a potem triumfując pokazuje jego trupa jego zwycięzcy. Co przez to chciał powiedzieć dziejopis? Oczywiście tylko jedno: najhaniebniejsza zbrodnia, skoro jest popełniona na korzyść Izraela, powinna być uważana za czyn cnotliwy i bohaterski; to też „błogosławiona między niewiastami Jahel...“ (*ibid.* V 24). Jest to pogląd, właściwy narodom o najniższym poziomie moralnym; to też nazywamy go „hotentotyzmem“.

Nieco przyzwoiciej postępuje m. i. Kittel (w. 185) 79: upatrując sprzeczność między opowiadaniem dziejopisa (IV 21) a pieśnią Debory (V 26), sądzi, że autor tej ostatniej *indem er Ja-*

hel im Affecte handeln lässt, ihrer Tat viel von ihrer Hässlichkeit nimmt. Niestety, autor pieśni, dbając o czystość swego hotentotyzmu, nawet ten wykręt usunął: u niego Jahel uderza Sysarę, „s z u k a j a c w głowie miejsca rany“, co chyba wyklucza afekt, dla którego, zresztą, żadnego powodu nie było.

Historja Jaheli jest pod względem hotentotyzmu paralełą do historii Rahaby (p. str. 21). Warto porównać ją z opisem zdradzieckiego strzału Pandara u Homera (*Il. IV*; p. moją *Literaturę starożytną Grecji epoki niepodległości* 28), aby się przekonać o niebotycznej różnicy między tą a tamtą moralnością.

Str. 159. Ezechiel o prorokach (XIII 18). Próżno Tubiański (w. I, VIII) stara się osłabić znaczenie tego świadectwa, mówiąc, że Ezechiel gromi tu tylko fałszywe prorokinie, które zestawia również z fałszywymi prorokami; przecie w tem zawiera się różnica, że fałszywych proroków może on przeciwstawić prawdziwym, podczas gdy prawdziwych prorokiń ani on, ani wogóle ktobądź za owych czasów już nie zna. Tubiański coprawda wymienia jeszcze za czasów Ezdrasza prorokinię Noadję; niestety była to też fałszywa prorokini (*II Esdr. VI 14*). Sądzę, że i r. Hillel miał na względzie takie prorokinie, kiedy wygłaszał swój aforyzm: „wiele kobiet, wiele gusiel“ (*I 152*).

Str. 159. Holdamę rabbinowie zrobili kuzynką Jeremjasza: uczyła kobiety tak samo, jak ten mężczyzn; Jozjasz zwraca się do niej, a nie do Jeremjasza, sądząc, że ona wskutek większej tklivości serca kobiecego raczej wstawi się za nim przed Jehową (*Megill. 14ab*). — To był zresztą tylko jeden prąd nauki talmudycznej; drugi, odwrotnie, surowo ganił i ją i Deborę za to, że przekroczyły granice kobiecości (*ibid.*). — O znalezionej księdze. Przeciwnie zdaniu Wellhausena, że to był właśnie pierwotny tekst Powtórzenia, wystąpił niedawno G. Hölscher *Composition und Ursprung des Dt.* (Zft. f. AT-l. Wft. 1922 161 n.); jego protest mało kogo przekonał (np. W. Struve'go *Zur geschichte der jüd. Kolonie von Elephantine* w *Izwestia Akademii Nauk SSSR* 1926, 445 n.; p. także A. C. Welch *The Code of Deuteronomy* (1924), gdzie literatura. Inna jest kwestja, czy Helkjasz rzeczywiście „znalazł“ tę

księgę, która dla niego była tak pożyteczna (o tem. p. Wellhausen 134). Rozstrzyga się według uprzedzenia. Jirku *Ägyptische Parallelen zur Auffindung des Dt.* (Zeitschr. f. ATL. Wiss. 1921 147 n.), powołując się na Naville'a, Hermanna i własne badania, stara się ufundować zdanie, że na Wschodzie powszechny był zwyczaj depozycji ważnych dokumentów w świętych miejscach — czemu nikt nie zaprzecza. P. także jego *Altorientalischer Commentar zum AT* [1923] 184. Jeremias *ATLAO* (w. 184) 556 powołuje się na napis Asurbanipala, sądzi jednak sam: *hier liegt offenbar Täuschung vor.* Kittel (w. 185) 535 naturalnie nie wątpi, że była to księga rzeczywiście znaleziona; Sellin (w. 189) 22 n. też nie wątpi: przecie i Thutmes III utrzymuje, że znalazł „wielką ustawę“ (Ale czy kto mu wierzy?).

Str. 160. Proroctwo Holdamy i jego udział w „nierozsądnej polityce Jozjasza“ p. Duhm (w. 199) 261.

Str. 161. Kobiety a judaizm. Przyczynę, którą tu nazwałem drugorzędną, uznają Bertholet (w. 189) 336; Juster (w. 183) 255 i inni.

§ 29 str. 162. Szabbat. Dziełem podstawowem o jego powstaniu jest wciąż jeszcze J. Meinhold *Sabbat und Woche im AT* (1905 w *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und NT*, her. v. Bousset und Gunkel 5 H.). Zdaje się ustalonem, że szabbat był pierwotnie dniem pełni księżyca, jak babilońskie szapat-ti (por. Jirku [w. 219] 86) odpowiednio do dnia nowiu; p. *Is.* I 13 „nowiu miesiąca i szabbatu i innych świąt nie ścierpię“ (por. *Kalendae i idus* rzymskiego kalendarza). Trudniejsza jest kwestja o powstaniu siedmiodniowego tygodnia i o utożsamieniu szabbatu z siódmym jego dniem; Meinhold też nie może się obejść bez dowolnych hipotez i atetez. Zdaje się jednak, że od czasów Ezechjela dnie księżycowe są już usunięte i tydzień szabbatowy już istnieje. Por. też Hölscher (w. 182) 81 uw. 9—11; B. D. Eerdmans *Der Sabbath* (w *Festschrift f. K. Marti* 1924); Jastrow *Original character of the Hebrew Sabbath*. — Szabbat i nundinae. Z II *Esdr.* XIII 15—21 można wnioskować, że przed Nehemjaszem szabbat

był dla Izraelitów dniem targów (por. Wellhausen [w. 180] 172). Toby zupełnie przybliżyło szabbat izraelski do rzymskich *nundinae*.

Str. 163. Nowi badacze: bardzo liczni w obu obozach; dla przykładu przytoczę Sellin (w. 189) 23. Filon podkreśla gwoli swemu hellenickiemu otoczeniu, że szabbat był uczynion przez Boga nie jako bezczynność względem dobra, lecz jako bezbolesna czynność (*cher.* 87); to jest jednak symboliczna sublimacja. W rzeczywistości „szabbat już w kodeksie kapłańskim był prawie wyłącznym dniem odpoczynku bez znaczenia dla kultu“ (Wellhausen 184).

Str. 163. Tydzień chrześcijański: por. E. Schürer *Die siebentägige Woche im Gebrauch der christlichen Kirche* (Zeitschr. f. NT-liche Wiss. 1905, 14 n.) Nie należy nigdy zapominać, że za czasów zetknięcia się z judaizmem Grecy, jak również Rzymianie, mieli swój tydzień astrologiczny, nie urzędowy, lecz rozpowszechniony w społeczeństwie i zupełnie niezależny od judejskiego; ponieważ w tym tygodniu szabbatowi odpowiadał „dzień Saturna“ (ang. *Saturday*, hol. *Zaterdag*), a była to planeta zła, pod której wpływem ludzie zabobonni wstrzymywali się od pracy, więc analogia z szabbatem była zupełna. To też dwuwiersz Tybulla (I 3, 17):

Aut ego sum causatus aves, aut omina dira,
Saturnique sacram me tenuisse diem —

nie wystarcza dla zaliczenia go jako *poète sabbatisant* (Th. Reinach [w. 183] 247). — Czy ten tydzień pochodzi rzeczywiście z Babilonu, to inna kwestja: Meinhold (str. 16), powołując się na Jensen'a, twierdzi, że Babilończycy znali tylko 5-ciodniowy, nie 7-miodniowy tydzień; Jeremias natomiast (w. 184) HAOG 163 utrzymuje, że tydzień planetowy był babilońskiego pochodzenia.

Wobec przytoczonej w tekście analogii pytanie S. Reinach'a *Cultes, mythes et religions* II 429 *Sait-on seulement, pourquoi le christianisme a choisi le dimanche?* — wydaje mi się hipersceptycznym; zaczęły nas tu nie obchodzić.

Str. 164. Przesada w wymaganiu odpoczynku. Najdalej poszła pod tym względem teoria (czy też i praktyka?) sama-

rytańskich sekciarzy, którzy zachowywali podczas całego szabbatu to położenie ciała swego, w którym się przebudzili (S. Reinach [w. 223] II 428); oddychali jednak, jak należy przypuścić, i przez to samo gwałcili szabbat. Bardzo skrupulatną była też teoria „gminy nowego przymierza” w Damaszku: m. i. „nie wolno w szabbat pomagać bydłociu w połogu; jeżeli upadnie do studni albo do jamy, nie wolno go stąd w szabbat wydobywać...; jeżeli człowiek upadnie do wody, nie wolno mu podawać drabiny, powrozu lub jakiego sprzętu” i t. d. (Ed. Meyer *Die Gemeinde der neuen Bundes in Damascus* w Abh. d. Berl. Akad. 1919, str. 51 n.). Data jednak tego, niedawno (w r. 1910) znalezione „tekstu damasceńskiego” nie jest ustalona; dowody Meyera, odnoszące go do czasów seleucydzkich (niezadługo przed r. 170), są bardzo pociągające, pomimo to jednak np. Bertholet *Zur Datirung der Damaskusschrift* (Zeitschr. f. ATliche Wiss. 1920; Beih. II 31 n.) datuje go o 100 lat później, a W. Staerk (Theol. Lit.zt. 1922 31 n.) przypuszcza latyudę od 200 prz. Chr. do 100 po Chr. — Wielka też była skrupulatność r. Jose Hakkohen: nigdy on nie zostawiał nic przez siebie napisanego w rękę poganina z obawy, że ten mógłby to w szabbat nosić i on sam w taki sposób mógłby się przyczynić do zgwałcenia szabbatu. (*Tos. Szabb. XIII [XIV] 13; Szabb. 19 a; por. Bacher* (w. 187) I 72.

Wogóle głównem źródłem jest traktat Miszny p. t. *Szabbath* (sed. II 1) z dodatkiem Tosefty i komentarzem Gemary w Talmudzie babilońskim, również następny traktat *Erubin*; należy jednak zawsze pamiętać, że Talmud jeszcze w większym stopniu od Tory jest połączeniem sprzeczności; apologeci w stylu Blocha korzystają z tego, wydobywając z niego same zdrowe ziarna i stwarzając wrażenie, że cały Talmud jest taki, podczas gdy w rzeczywistości te ziarna wprost toną w morzu niedorzeczności. Tak *Ber. IV 3* znajdujemy słowa r. Eliezera (100 po Chr.): „kto swą modlitwę uprawia jak ustanowione zajęcie (t. j. po naszymu „trzępie pacierze”), tego modlitwa nie jest błaganiem” — te zdrowe słowa charakteru tomańskiego, nie skotyjskiego, obalają jednak cały traktat wraz z przepisami samego r. Eliezera. Tak i tu słowo r. Jonathan b.-Josef (*Jom. 85 b; 160 po Chr.*) lub jego współczesnika r. Szymona b.-Menaszja (*Mech. Ex. XXXI 13; 14*) „szabbat oddany jest w wasze

ręce, nie zaś wy w jego ręce“, któreby mógł powiedzieć i sam Pan Jezus, obala cały traktat o szabacie wraz z erubami.

Str. 164. O zakazach szabbatowych wogóle p. G. Beer w wydaniu traktatu *Schabbat* (1908 str. 7 n.) „Nie będziesz się bił“ — ten zakaz oczywiście należał do najfatalniejszych: dotyczył się bowiem już nie jednostki, lecz całego narodu. To też Józef (c. *Ap.* I 212) musi bronić swych rodaków od zarzutu, że dla szabbatu oddali ojczyznę — bezskutecznie jednak broni, gdyż niezaprzeczalnym było faktem, że Ptolemeusz II w szabbat wziął Jerozolimę (Agatharchides u tegoż Józefa *ibid.* 209; p. Wellhausen [w. 183] 228). O jego przedziurawieniu p. I 173. Później jednak ten zakaz pomógł Judejczykom uzyskać od Rzymian zwolnienie od służby wojskowej, p. Juster (w. 183) 358. P. str. 64.

Inne przepisy i zakazy: Jeżeli u człowieka brzuch boli, wolno mu jest go pogłaskać, byle nie mocno (*Szabb.* XXII 6). — Nie wolno w szabbat zabijać żywego stworzenia — a więc i wszy, wnioskowali szammaici; według hillelitów jednak było to dozwolone (*Szabb.* 12 a b). — Czy wolno zjeść jajo, które kura nosiła lub zniosła w szabbat? Wolno, mówili szammaici — nie wolno, mówili hillelici (*Ber.* I 1). Że łowy są zabronione, rozumie się przez się. Oto jednak łania wbiegła do mego domu; jeżeli zamknę drzwi, jestem winien. Nie zamknąłem ich, tylko siadłem na progu; jeżeli przez to swoim ciałem zapełniłem przestrzeń, jestem winien; jeżeli zostawiłem tyle przestrzeni, żeby zwierz od biedy mógł się prześlizgnąć — nie. Nie zapełniłem przestrzeni, ale ktoś inny, siadłszy obok, zapełnił ją: ten jest winny (*Szabb.* XIII 5 n.) — Rozbolały się zęby. Przepłukać ich octem nie wolno: „jeżeli zaś człowiek ma zwyczaj zanurzać swe jądło do octu, może to robić i teraz, i jeżeli przez to będzie uleczoney — no, to będzie uleczoney“ (XIV 4).

Str. 165. Dla czego świat nie obserwuje szabbatu? Po wynalezieniu erubu (p. I 171) r. Akiba łatwiej mógł odpowiedzieć na pytanie ucznia, dlaczego Bóg gwałci swój własny zakaz, posyłając wiatr i deszcz w dzień szabbatowy: świat, powiedział, jest prywatnym domem Boga, w którym on używa swobody

nawet w szabbat (*Mech.* r. Szymona 104 ab). Gdyby jednak uczeń był sprytniejszy, zapytałby, dlaczego Jehowa robi w szabbat grzmot, kiedy według wykazu „39 ojców“ (mian. Nr. 38, *Szabb.* VII 2) nawet uderzać młotem nie wolno, aby nie robić hałasu; albo dlaczego on robi błyskawice, kiedy nie wolno nawet zapalać ognia. Ale takich widocznie nie było; i jak według r. Jehudy Jehowa codziennie przez trzy godziny studjuje Torę (*Ab.* z. 3 b), tak powstało i przekonanie, że on ściśle przestrzega szabbatu (*Szem.* r. XXX; por. Weber [w. 187] 17).

Pobożna rzeka Sa(m)batajos (Sabbatikos, Sambatjon): p. *Jos. B.J.* VII 97—99; *Beresz.* r. II.; natomiast *Plin. HN XXXI 2 § 24 in Judaea rivus sabbatis omnibus siccatus*. Jej pobożna bezczynność pozwoliła r. Akibie dać ścisłą odpowiedź na pytanie, skąd jest znane, że szabbat pada na taki a nie na inny dzień. Szkoda tylko, że nikt jej nie widział (*Bacher* [w. 205] 1883, 348).

Rok szabbatowy. Teorja: *Ex.* XXI 1; XXIII 11; *Lev.* XXV 3—7; 20—23; *Dt.* XV 12; traktat *Szebiit* (sed. I 5) Praktyka: I *Macc.* 49, 53; *Jos. A.* XI 343; XIV 202; XV 7; *Philo ap. Eus. Praep. ev.* VIII 7; *Tac. H.* V 4. Stosunek teorji do praktyki jest dla nas zagadkowy. Według *Wellhausena* ten przepis przed wygnaniem nigdy nie był wykonany i dopiero po restauracji znalazł uznanie (w. 180; str. 162); Według *Smenda* (w. 184) 332 był wykonany, natomiast przepis o roku jubileuszowym, jako niemożliwy, nie; inni inaczej. Szczególnie gorszącą była obietnica Jehowy o podwójnym urodzaju w roku szóstym. Ciekawe jest stanowisko starego *Michaelis'a* (w. 196) II 42: wyszydza *Warburtona*, którego zdanie parafrazuje *in gutem Deutsch* tak: „to prawo do takiego stopnia jest niedorzeczne, że ten, co je dał, koniecznie musiał być posłany przez Boga, gdyż Bóg jeden był w stanie zapobiec zgubnym skutkom takiego niedorzecznego prawa“. Sam sądzi, że Izrael nie wykonywał prawa, które samo siebie unieważniało swą niewykonalnością. Jest to jednak według mego zdania pogląd zanadto optymistyczny. — O zachowaniu roku szabbatowego świadczy — co, zdaje się, nie było jeszcze zauważone — i przytoczony str. 90 *mimos palestyński*.

Rok jubileuszowy. Teorja: *Lev.* XXV 8—16. O praktyce nie słyhać.

Str. 167. Lampas szabbatowa: *Szabb.* II 4 n; III 6. — Judejczycy się szczycili. Philo *Moy.* II 21; Jos. *Ap.* II 282. — Z innej strony: p. przytoczone na I 175 wiersze Persjusza. — 13 przepisów formalnych r. Izmaela; p. Strack (w 202) 99: Są one rozwinięciem 7 przepisów r. Hillela i były doprowadzone do zupełnej logicznej prostracji w późniejszych 32 przepisach r. Eliezera. Mamy tu wnioskowanie według analogii (przep. II): „nie wolno zapalać — a więc nie wolno i gasić“. Albo też „a minori ad maius“: „nie wolno zapalać — a więc nie wolno wogóle mieć do czynienia z ogniem“. Według tej logiki mogą np. z przykaz. VII wyprowadzić zakaz dobroczynności: „nie wolno brać cudzego — a więc nie wolno dawać swojego“.

Str. 168. Zakaz pisania dwóch liter: *Szabb.* XII 3 n. Ten zupełnie dowolny zakaz dał powód do jeszcze bardziej dowolnych i dziecinnych dystynkcji: a jeżeli jedną literę na jednej, a drugą na drugiej ścianie? a jeżeli nie ręką, lecz nogą, głową, łokciem i t. d.? a jeżeli (po naszymu) *ii* zamiast *u*? a jeżeli jedną literę, lecz jako skrót?

„Kara — śmierć“: Beer w przedmowie do *Szabb.* rozdział I. Ilustrację daje *Erub.* 63 a. Rabbin widzi, jak człowiek w szabbat przywiązuje swego osła do płota. Woła mu, że to jest zakazane; ponieważ jednak ten go nie słucha, decyduje: ten człowiek winien jest śmierci. Por. *Nedar.* 50 b (Weber [w. 187] 135). Później jednak karą za przekroczenie przepisów szabbatowych była chłosta (Weber 139).

Str. 170. Oszukiwanie Boga. Jak widzieliśmy (I 165), rok szabbatowy kasuje długi: żeby tego nie było, r. Hillel wbrew Jehowie zmyślił t. zw. „prozbul“ (gr.: *prosbolē*), t. j. „dodatek“: wierzytel zaświadcza przed sędziami, że zastrzega sobie prawo odebrania długu w każdym czasie — i rok szabbatowy traci swą siłę (*Szeb.* X 4). — Kto drugą dziesięcinę (którą ma zanieść do Jerozolimy, aby ją tam spożyć (p. I 253) wymienia na pieniądze, musi dodać piątą część; może jednak powiedzieć do swego dorosłego syna: „oto masz pieniądze, wykup tę drugą dziesięcinę“ — i wtenczas nie dodaje nic (*Maasr.* sz. IV 4). — Ratować rzeczy

z płonącego domu w szabbat nie wolno; można jednak powiedzieć do innych Judejczyków: „ratujcie dla siebie“ — przypuszcza się, że nie zechcą skorzystać z klęski rodaka (*Szabb. XVI 3*). — Czy wolno Judejczykowi w szabbat żeglować? W zasadzie nie; niech więc przed samym szabbatem wymaga od kapitana, aby powstrzymał okręt. Jeżeli ten go nie posłucha — nie będzie to wina Judejczyka (*Erub. IV 1*). — Jednym z „ojców czynności“ (*Szabb. VII 2*) jest zawiązywanie: to więc jest w szabbat zakazane. Ale co robić, jeżeli u kobiety rozwiązał się pas? Oczywiście względy przyzwoitości i wstydu kobiecego musiały przedziurawić ów zresztą zupełnie dowolny zakaz: a więc kobiety otrzymały prawo do zawiązywania swego pasa nawet w szabbat. Ów wyjątkowy przywilej pasa kobiecego był jednak rozszerzony i na inne czynności: przywiązywać wiadro do koromysła studni kobiecym pasem wolno — byle nie powrozem (*Szabb. XV*). Sądzę, że popyt na takie pasy musiał być wielki w gminach judejskich; przecie i ów biedak (str. 227) uszedłby śmierci, gdyby przywiązał swego osła do płota kobiecym pasem.

R. Hillel o am-ha arezie: *P. Ab. II 5*.

Str. 171. Ek rhetu kai dianoias (t. j. ze stosunku słowa do myśli jego autora): R. Volkmann *Rhetorik* 88.

Str. 173. O szabbesgojach. Tacy „pracują dla siebie“ (*Szibbole ha Lekat* 84 n.). Zaczęło się to z używania nieżydowskich muzykantów w czasach potalmudycznych. *The injunction not to kindle a fire might have worked hardship; but the institution of the Sabbath goy met the exigency* (rabb. E. G. Hirsch w *Jewish Encyclopedia* X 598 — literalnie!). O tem, że za Miszny ich jeszcze nie było, p. Beer (w. 225) 32.

Str. 173. Praca żołnierska. W szabbat nie ryją okopów: Jos. A. XIV 64. Pompejusz: Jos. B./I 146. W Antjochji zwinęto sobotę: Jos. B./VII 52. — O bojach w szabbat p. I *Macc.* II 34; II *Macc.* V 25; XV 11.

Str. 175. Szabbat — narzeczona, królowa, oblubieniec. Ostatnia modlitwa — *lechach dodi likraath kallah* — ma pocho-

dzić z kół kabalistycznych XV w.; por. Jeremias *ATLAO* (w. 184) 64. Zachwycił się nią H. Heine w „hebrajskich melodjach“.

§ 24 str. 176. Nieczystość. Por. J. Döller *Die Reinheits- und Speisegesetze des AT*. (ATliche Abhandlungen VII, zeszyt 2 i 3, 1917); on jednak za mało uwzględnia naukę rabbinowską, która mi dała główny materiał do tego § — a zresztą słusznie podkreśla, że celem odpowiednich przepisów było wyodrębnienie. — K. Wigand *Die altisraelitischen Vorstellungen von unreinen Tieren* (w. Archiv für Religionswiss. XVII [1914] 413) paralelizuje pod tym względem Izraela z Helladą. Wyłącznie tę ostatnią uwzględnia Th. Wächter *Reinheitsvorschriften im griechischen Cult* (w. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten IX 1; 1910). Widać z jego zestawienia, jak nieszkodliwe i niegwałcące życia powszedniego były te hellenistyczne przepisy; por. RSG. 78, do której należy jeszcze dodać piękną przestrogę:

Czystym należy być temu, kto wchodzi do wonnej świątyni.

Czystym zaś będzie li ten, który pobożną ma myśl.

(Porph. *abst.* II 19). Właśnie o tę czystość myśli Tora nie dba wcale; o wykrętach Filona p. niżej.

Str. 178. O przyczynach tej nieczystości dużo pisano („dawne tabu“ Rob. Smith; „świętość u pogan“: Ed. Meyer, i t. d.) ale wcale nie przekonywająco; zagadka pozostała zagadką. Lucjan: w panegiryku na cześć muchy. O próbach obrony Tory od zarzutu zoologicznego nieuctwa mówić nie warto; te wysiłki zawodowego apologetyzmu są godne tylko litości, której im się najlepiej udziela przez przemilczenie.

Str. 178. Gościnność. Daremnie stara się Łurje (w. 185) 213 n. obronić pod tym względem Judejczyków. Przedewszystkiem zapomina, że Judejczykom nie wolno było zapraszać „pogania“ do stołu (*Sanh.* 63b; por. Bertholet [w. 189] 306); a więc gościnność czynna była zakazana całkowicie. Co do biernej, to nie należało mu lekceważyć (oprócz Rut. Nam. I 384 *animal... humanis dissociale cibus*, p. niżej 232) przytoczonego przezeń

świadcstwa komentatora Esthery, w którym Haman mówi do króla: „jeżeli do puharu upadnie mucha, to oni muchę wyrzuca, a wino wypijają; jeżeli zaś ty, królu, dotkniesz się puharu, to on i wino wylejają i pić go nie będą“. Za czasów judaizmu, powiada, tych przepisów przestrzegano tylko w Palestynie; wnioskuje to ze świadectwa r. Szymona b. Eleazara (II w. po Chr.) „Judejczycy poza Palestyną są bałwochwalcami; jeżeli bowiem poganin, wyprawiając we sełe swego syna, zaprasza wszystkich zamieszkających w mieście Judejczyków na ucztę — przychodzą. Coprawda jedzą potrawy i piją napoje, które przynieśli z sobą, i podają je im ich własne sługi, ale pomimo to jest to bałwochwalstwo“ (por. Bacher [187] II 430). Można sobie wyobrazić, jak przyjemne było dla gospodarza i współbiesiadników takie zachowanie się gości! Łurje coprawda powołuje się na grecki zwyczaj brania potraw ze sobą, zaświadczony już przez Arystofanesa, ale daremnie; co innego — uczta składkowa, do której wszyscy przychodzą z własnym koszykiem (częstując podobno jeden drugiego), a co innego — wyodrębnienie się na uczcie wspólnej wskutek tego, że potrawy gospodarza uważa się za „nieczyste“.

Str. 179. „Kozłę w mleku matki“. Bardzo pociągające jest zbliżenie tego zakazu do formuły misterjów orfickich: „Kozłęciem wpadłem do mleka“; p. S. Reinach (w. 222) II 123 n. W. Vollgraff *eriphos* i t. d. (w Mededeelingen d. Kon. Ak. v. Wetensch. LVII A. N. 2, 1924). — Jego „ogrodzenie“ Mich. Friedländer (w. 201) 376: „Posłuszni zasadzie *czyńcie ogrodzenie dokoła Zakonu*, my po spożyciu mięsa dopiero przez pewien czas spożywamy mleko lub masło“.

Str. 180. Pogląd higieniczny nie istniał za czasów judaizmu, jak nie istnieje za naszych. Por. agnostycyzm Mich. Friedländera (str. 363); Bertholet (w. 189) 315; S. Reinach *Les interdictions alimentaires et la loi Mosaique* (w. 223) II 12. Ten uczony II 426 nazywa pogląd higieniczny *une vieille et puérile erreur répudiée par l'abbé Loisy* i sądzi, że (str. 419) *presque tous les Juifs, qui depuis B. Spinoza ont honoré le judaïsme aux yeux du monde, se sont plus ou moins émancipés des lois ri-*

tuelles. — Coprawda był i on zaliczony do „antysemitów“ (str. 443). O higienie zaś mówi, że jest to jedna z idei, które zawdzięczamy genjuszowi Grecji (str. 434).

Str. 182. Stopnie nieczystości. Skorzystałem tu z systematyzacji Pereferkowicza *Talmud, Miszna, Tosefta* (tłum. rosyjskie 1904) VI, str. IX n.

Str. 183. Nieczystość i kobieta. Należy jaknajmocniej podkreślić, że to, co czyniło kobietę „nieczystą“ dla Judejczyka, wcale jej nie szkodziło z punktu widzenia Hellenów, p. Wächter (w. 229) 36. Natomiast u Judejczyków czas nieczystości miesięcznej trwał czternaście dni (*Ndd.* I 1; p. Katzenelsohn w *Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.* 1899, 104 n.). Tora ograniczyła się, też niezupełnie odpowiednio do fizjologii, do siedmiu (*Lev.* XV 19 n.; p. *Cursus scripturae sacrae auctoribus* R. Cornely... aliisque S. J. presbyteris... Comm. in Ex. et Lev. (1897) 457: *Fluxus consuevit quadriduo durare; lex tempus nonnihil protrahit, quo certius contaminatio praecaveatur*). Podwojenie było oczywiście skutkiem „ogrodzenia“. Ciekawy jest także przepis *Lev.* XII 1 n. „Niewiasta, jeśli... porodzi męczyznę, nieczystą będzie przez siedm dni... (i) trzydzieści i trzy dni mieszkać będzie we krwi oczyszczenia swego... A jeśli dziewczkę urodzi, nieczysta będzie dwie niedziele... a sześćdziesiąt i sześć dni będzie mieszkać“ i t. d. A więc po dziewczęce podwójna nieczystość — i za matkę i za córkę. U Greków i pod tym względem żadnej różnicy nie było: terminem było 40 dni, jak i w kościele chrześcijańskim (por. W. R. Paton *An inscription from Eresos* *Class. Rev.* XVI, 1902).

Str. 185. Oczyszczenie przez rozbicie. Mamy je jednak już w Torze: „naczynie gliniane, w któreby co z tych (dechlin) wpadło, splugawione będzie i przetoż ma być stłuczone“ (*Lev.* XI 33).

Str. 187. Pomoc w położu. Karą dziejowej Nemezydy był w średniowieczu zakaz, zabraniający Żydówkom używania po-

mocy chrześcijańskich jak akuszerki tak i mamek (Th. Reinach *Histoire des Israelites* 142).

Str. 189. Niegościnny tryb życia. Jos. A. XIII 245 świadczy, że judejska *amixia* budziła wstręt Hellenów. To też broni on przez usta Mikołaja Damascenczyka przed Agryppą (zięciem Augusta) Judejczyków od zarzutu antyhumanitaryzmu (*apanthrôpon* A. XVI 42. Por. wogóle Schürer II 552; 786 n.). Apologeci (Filon i Józef c. *Ap.*) uchylają się od dyskusji na ten temat, wskazując albo na humanitarne przepisy Zakonu wogóle, albo na stanowisko obcych w innych państwach — kiedy tu chodzi jedynie o praktyczną gościnność, czynną i bierną, której całkowity brak u Judejczyków jest tak samo niezaprzeczalny, jak i jej wysoki rozwój u Hellenów; na co więc te wykrety? Bloch (w. 190) 493 z wielkiem oburzeniem zarzuca Frdr. Delitzschowi, że ten przypisuje Tacytowi słowa o *odium generis humani* Judejczyków, — tych słów, powiada, u Tacyta niema. Ma rację; natomiast są słowa *adversus omnes alios hostile odium* (H. V 5); czy to może nie to samo?

V. ZAŚWIAT.

Str. 190. Zaświat u Hellenów. Musiałem umieścić ten § tu, ponieważ RSG odpowiedniej rozprawy nie zawiera. Opracowałem go tak samo samodzielnie, jak i inne; naturalną jednak jest rzeczą, że te same kwestje poruszają i inni badacze, przedewszystkiem E. Rohde w swojej *Psyche* i R. Ganszyniec w swoim artykule *Katabasis* (w encyklopedji Pauly-Wissowy). Krótkie streszczenie tego § dałem też w mojej książce *La Sibylle*.

Str. 191. Hades za Oceanem i pod ziemią. Oczywiście przedstawiona tutaj teoria pochodzenia tego kompromisu może być tylko hipotetyczną. Ciekawą jest rzeczą, że mamy taki sam kompromis w religji babilońskiej, p. A. Jeremias *HAOG.* (w. 184) 67, 298. Zależność, czy konwergencja?

Str. 193. Względem religii eleuzyńskiej rozumowanie Rohdego grzeszy jednostronnością, zauważoną też przez innych uczonych; por. A. Körte w Arch. f. Religionswiss. XVIII (1915) 116. Jej etyczne znaczenie jest niezaprzeczalne. Aluzja w tekście odnosi się do Arystofanesa *Ran.* 454. — Użyte terminy „spreczne” i „przeciwnie” są u nas techniczne, jak się dowiedziałem od kolegów-filozofów; innemi słowy, nasza filozofja rzeczywiście stworzyła kategorię „przeciwieństw przeciwnych”, uważając widocznie „spreczne” za „przeciwieństwa nieprzeciwnie”. Radziłbym jednak usunąć te dziwolagi, nim się o nich dowie zagranica.

Str. 194. O misterjach orfickich por. Rohdego, do którego tym razem nie mam żadnych zastrzeżeń. O czyścicu orfikim p. ostatni „mit” w *Fedonie* Platona.

Str. 196. Napis V wieku. /G. I 442, por. Rohde *Psyche* II 258: — O „siedmiu grzechach głównych” p. mój artykuł *Die sieben Todsünden* (w *Süddeutsche Monatshefte* 1905 listop.); p. także *Hermes Trzykroć Wielki* (1921) 58. Moją teorię następnie rozwinęła w obszernej rozprawie M. Gothein; zgodził się ze mną i W. Roscher (*Hebdomadenlehre* 183). Zresztą rzecz jest oczywista. O podróży duszy do nieba p. artykuł W. Bousset’a *Die Himmelsreise der Seele* (Archiv für Religionswissenschaft). Wogóle o względnej transcendentalizacji zaświata por. VI ks. Eneidy Wirgiljusza i komentarz do niej Ed. Nordena.

Str. 199. Nadgrobek epikurejski przeczytałem na mozaice z Lambiridi w Muzeum algierskiem. Patrz teraz J. Carcopino *Le tombeau de Lambiridi et l’hermétisme africain* (Rev. arch. XV [1922] 211).

§ 26 str. 202. Przytoczone miejsce jest z Wellhausena (w. 180) 208. Walka Tory z religią ludową: Ad. Lods *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l’antiquité israélite* (1906) 2 tomy (dzieło podstawowe; tam str. 6—42 krytyczna analiza poprzedników). O życiu w Szeoli I 196 n. Ale tłumaczenie Ps. CXV 17 „Nie umarli będą cię chwalili, Panie, ani wszyscy, któ-

rzy zstępują do piekła" (por. *Is.* XXXVII 18) — ponieważ pierwotnie umarli sami byli bóstwami (*elohim* str. 225) — zdaje mi się naciąganiem.

Paralelizm rozwoju tu i tam — walka jak Homera, tak i Tory z religią ludową — o ile wiem, jeszcze nie był zauważony. Mamy go także i w Rzymie: kult zmarłych, stłumiony przez „religię Numa“, odrodził się wskutek hellenizacji. Będzie o tem mowa w tomie IV.

Str. 203. Działalność Jeremjasza. Niektórzy krytycy (np. Hölscher [w. 182] 113) uważają przytoczone miejsce za interpolację; w takim razie pierwszym ontonomistą będzie Ezechiel (XVIII 2 n.; por. Duhm [w. 199] 235. Nie widzę jednak powodów dla tej atetezy (Marti [w. 184] 76). Znamienne jest, że w dniu postów przyznawano się do grzechów ojcowskich jak do własnych (*Zach.* VII 3, 5; VIII 19; por. Smend [w. 184] 427).

W związku z filonomizmem było i to, że krwawa zemsta dotycząca się także potomków zabójcy p. Nowack (w. 180) I 330. Król Amazjasz (pocz. VIII w.) podobno jako pierwszy (p. Kittel [w. 185] II 374), karząc śmiercią morderców swego ojca, oszczędził ich synów (*IV Reg.* XIV 9). Dziejopis coprawda powołuje się przy tej okoliczności na *Dt.* XXIV 16, które to prawo on uważa za prawo Mojżeszowe; my jednak słusznie odniesiemy całe *Dt.*, jako „kodeks Jozjasza“, do czasów proroka Jeremjasza. A więc i *Dt.* VII 10, gdzie też mamy ontonomizm kary.

„Grzechy ojców“ przyczyną klęski: *Lev.* XXVI 29. Dziwny aspekt filonomizmu mamy u pobożnego króla Ezechjasza: cieszy się, że Izajasz przepowiedział klęskę dla jego synów, byle nie dla niego (*IV Reg.* XX 19). To nie po helleńsku.

Str. 204. Księga Joba. Jej powstanie krytycy (p. wstęp D. Steuernagel'a w tłumaczeniu zbiorowem Kautzscha II 296) datują końcem IV w.; jest to zupełnie zgodne z rozwojem idei ontonomizmu, o którym tu mowa. Idea pozagrobowego życia już krąży koło judaizmu (XIV 18 n.), ale jeszcze nie znajduje wiary.

Str. 205. Hellenizm i księga Daniela. Patrz także niżej str. 238. Parsomanja i tu dała się we znaki; podziela pod tym względem zdanie Duhm'a (w. 199) 417: „Eschatologia Daniela zawdzięcza parsyzmowi conajwięcej ogólne powierzchowne pobudki”. Przecie powstała ta księga niewątpliwie w 165—64 r., kiedy parsyzm już oddawna przestał być aktualnym — aktualnym natomiast bardziej niż kiedykolwiek był hellenizm.

Prąd tej „ograniczonej nieśmiertelności” (p. Volz 240) przetrwał aż do Tacyta: *animos proelis aut supplicii peremptorum aeternos putant* (H. V. 5).

Str. 206. Rozwój eschatologii: przedstawił go w sposób nader sumienny i wyczerpujący P. Volz *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (1903); eschatologia przeddanielowska, opracowana przez H. Gressmann'a *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905), nas tu mniej obchodzi. Według niego „etyczne pogłębienie eschatologii klęski (*Unheilseschatologie*) jest zasługą proroków” (str. 153), ale „po wygnaniu znowu przeważa eschatologia zbawienia (*Heilseschatologie*) i etyczne znaczenie było zapomniane” (157).

Str. 207. Nowa erozolima schodzi z nieba: Volz 336; — Messel (w. 199) 89. — Błogosławieni cieszą się z katusz potępieńców, IV *Esdr.* VII 93; Volz 367. Por. zdanie r. Josego b.-Chalafty (*Bacher* II 242.) — Bliskość obu miejsc mamy też w przypowieści Chrystusowej *Luc.* XVI 23; radości zbawionego nad męką potępieńczego tu naturalnie niema. Natomiast mamy ją w najwyższym stopniu u Tertuljana *spect.* 30, i ta dzika radość chrześcijanina dała Fr. Nietzschemu powód do namiętnej inwektywy przeciw „niewolniczemu charakterowi” chrześcijaństwa. Nie wiedział on, kto był tu truciście sumienia; p. Lagrange (w. 202) 57. Podział na „ludzi światła” i „ludzi ciemności” Volz 77, Są to albo Judejczycy i poganie, albo ci, co spełniają Zakon, i ci, co go naruszają.

Str. 208. Trzy góry: Weber (w. 187) 359. Oczywisty wpływ greckiego mitu o Aloadach, bardzo znanego nie tylko

u „pogan“, ale jak widać z polemiki Filona (*conf. l. 4*) także u Judejczyków. Olbrzymie rozmiary nowej Jerozolimy: Bacher 1884, 133; II 291. Utożsamienie miejsca chwały z Gan Eden: Weber 326.

Dzień walki: Volz 173 n.; Messel 180. Nawałnica narodów rozbita o mury Jerozolimy (*Sib. III 670 n.*) — jak niegdyś Gallów pod Delfami [RH 131]. Według *Hen. LVI* nieprzyjaciele mordują się wzajemnie, co też znajduje swój wzór w owej legendzie delfickiej. Znamienne jest tu zupełnie bierne zachowanie się Judejczyków: nikt nie działa, losy spełniają się machinalnie (Volz 6). Jest to w duchu judejskim: „Jehowa będzie walczył za was, a wy siedzieć cicho“ (p. str. 29).

Dzień sądu: Volz 257. Podstawą wyroku jest Zakon: albo wierni, albo naruszyciele: uczniom Abrahama — wieczne życie, uczniom Balaama — Gehenna (IV *Esdr. VII 79; 88 i t. d.* p. Volz 91).

Str. 209. Stosunek stanu przejściowego (duszy bez ciała) do stanu ostatecznego (po zmartwychwstaniu i sądzie): Volz 145.

Str. 211. Wyłączeni z życia wiecznego: oprócz Schürer'a — Bacher [w. 205] 1883, str. 257; 379; 445. Ekwilibrystyka: Bacher *ibid.* str. 265^s; 444; II 63.

Str. 212. Los pogan w życiu zagrobowem. Cnotliwych pogan właściwie niema: „każdy dobry czyn pogan jest grzechem“ (*B. b. 10 b*), z dyskusji rabbinowskiej na temat *Prov. XIV 34* (hebr.): „Sprawiedliwość wywyższa narody, ale hańbą pogan jest grzech“. Bardzo to napomina znany aforyzm *virtutes gentium splendida vitia*, błędnie (m. i. przez Blocha 37, którego wykręty nic nas nie obchodzą) przypisywany św. Augustynowi (por. mój *Cicero im Wand. d. Jahrh.* 320). P. Volz 75: „Nawet najlepszego wśród pogan zabiję“ (Weber 66; inaczej, ale gorzej Bloch 251; znowu inaczej i lepiej Bacher II 86) O *Test. Naphth.* 8 p. Volz 222.

W każdym razie istnienie tych pośredniczących gron — prozelitów wśród pogan i grzeszników wśród Judejczyków — czasami nasuwa rabbinom myśl o czyszceniu, t. j. o czasowym tylko pobycie w Gehennie i oczyszczeniu: „Szkoła Szammai uczy: trzy grona ciążą

gną do dnia sądowego, doskonali sprawiedliwi, doskonali zbrodniarze i pośredni. Pierwsi natychmiast będą zapisani dla raju w Edenie, drudzy dla Gehinnom, trzeci schodzą do Gehinnom, tłoczą się tam i znowu wschodzą" (*Rosz. h.* 16b; 17a; p. Lagrange [w. 202] 152 n.) Ale to zdanie nie przeważało. Jeżeli dodać do tego, że i co do losu potępionych nie było zgody — wahano się między wiecznymi męczarniami i zupełnym unicestwieniem — to skutkiem będzie zupełny labirynt. Najbardziej popularnem było zdanie r. Szymona b.-Jochai, że Izrael otrzymał od Twórcy trzy przywileje: Torę, ziemię chanaanejską i żywot wieczny (*Mech.* 73a).

Str. 213. „Ten co się udał do Samarytanki“ (wł. „Kutejki“). *Er.* 19a; p. Duham (w. 199) 368; Weber (w. 187) 373.

Str. 214. Job i r. Akiba: p. Bacher (w. 205) 1883 str. 453.

Str. 215. Ruach i nefesz: p. R. Dussaud *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* 89 (R. *âme spirituelle*; n.: *âme végétative*); M. Lichtenstein *Das Wort nefesh in der Bibel* (1920).

Str. 216. Niecierpliwość dusz: por. także IV *Esdr.* IV 34; odpowiedź: kiedy liczba takich jak wy będzie pełna. Przeniesienie z czasu do przestrzeni: zaprzecza temu N. Messel *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie* (1915), utrzymujący, że dopiero chrześcijaństwo dokonało przejścia od starej, doczesnej i nacjonalistycznej eschatologii do nowej, transcendentnej (Justin. *c.* *Tryph.* 80 n.), — dokonało pod wpływem hellenizmu (str. 7).

Str. 217. Kłopoty Dantego: *Purg.* III. P. moją rozprawę: Homer — *Wirgiljusz* — Dante (Przegl. Warszawski 1925 maj) str. 170. — Dogmat o zmartwychwstaniu i hellenizm: p. Lagrange (w. 202) 178. Jeszcze bardziej subtelne tłumaczenie zmyślił r. Jozue b.-Chananja, p. Bacher I² 166.

§ 27 str. 218. Cztery wieki Hezjoda: p. Rohde *Psyche*⁵ 91 n. O pierwotnej trójcy p. W. Hartmann *De quinque aetatibus Hesiodaeis* (1915) 32 n.; miałem jednak dodać i coś swego w interpretacji tego epizodu. Trudnej kwestii o pojęciu i kulcie Eonu w Grecji, do której ważki przyczynek opublikował Weinreich (Arch. f. Religionswiss. XIX [1916—19] 174 n.) tu poruszać nie będziemy; p. Lackeit *Aion* (1916).

Str. 220. Dziesięć wieków Sybili. Por. moją książkę *La Sibylle* (1925). Także dzieło E. Norden'a *Die Geburt des Kindes* (1924) i moje zastrzeżenie Eos XXVII (1924) 173. U Sybili judejskiej te 10 wieków: III 108; IV 20; 47; 86 i dokładniej w ks. I i II. Zależność jej od apollińskiej jest większa, niż to się zwykle przypuszcza. P. S. Reinach (w. 223) III 318.

Str. 224. Apologeci i kult historii: p. Tubiański (w. I, VIII), który powołuje się na nieznaną mi książkę Mojż. Hess'a *Rom und Jerusalem* (1862) 127.

§ 28 str. 225. Obraz Daniela. Znamiennym jest faktem, że Ed. Meyer (w. 182) II 190 wyprowadza go nie z Hezjoda, lecz z parsyzmu, ponieważ w Aweście mówi się o podziale tysiąclecia na cztery okresy, złoty, srebrny, stalowy i „mieszany żelazny“. A więc spiżowego niema — a to jest właściwie cecha wspólna dla Hezjoda i księgi Daniela. Czy wobec tego nie miałem prawa mówić o parsomanji? — A jednak w prehezjodyckiej koncepcji, jak widzieliśmy wyżej (str. 218), dla spiżu też nie było miejsca. Musiały więc być nici, łączące starodawny parsyzm z prehezjodyckim helleństwem — tembardziej, że i w Aweście mamy tysiąclecie, a więc zespół dziesięciu wieków Sybili. Ale tych nici już wysledzić nie możemy. — „Kamień z góry“ pochodzi podobno z przytoczonej przez Herodota (V 92) delfickiej przepowiedni.

Czy judaizm jednak znał teorię pewnej liczby (4, 7, 10, 12) pokoleń? Gresssmann (w. 197) 163 n. konstruuje teorię czterech (I do Noego por. też A. Jeremias *HAOG* [w. 184] 78, II do Abrahama, III do Mojżesza, IV reszta) i innych, ale to są hipotezy. Babilońskie, o ile Jeremias (*ibid.*) 145; 193 n.

ma rację, obejmują olbrzymie okresy astronomiczne; Berossos jednak, jeżeli wierzyć Józefowi (A. I 158), wyznacza Abrahamowi „nie nazywając go z imienia“, dziesiąte pokolenie po potopie. — Por. Messel (w. 199) 54 n.

Str. 227. Starość świata. Mówi o niej i Filon (*opif. m.* 140); Cohn przypuszcza tu wpływ greckiej filizofji, por. Plotyna (Zeller *Philosophie der Griechen* III 2⁴ 558). Por. IV *Esd.* XIV 10 *saeculum perdidit juventutem suam*; Bar. LXXXV 10. Wogóle p. Messel (w. 199) 31. Kielkowała ta teoria i nadal: w homilji papieża Grzegorza Wielkiego z powodu rzymskiej dżumy w 590 r. też mowa o tem, że „świat się starzeje i siwieje“ (t. I str. 1436 wydania OO. Benedyktynów).

Str. 229. Ostatek będzie zbawiony. Por. *Is.* XXXVII 22 „Albowiem z Jerozolimy wynidą ostatki a zbawienie z góry Sjon“ (nie widzę powodu uznawać tu wraz z Duhm'em wpływ *Dt.* i interpolację; zgadzam się raczej z Sellinem (w. 189) 42. Wogóle por. J. Meinhold *Der heilige Rest* (w *Studien zur isr. Religionsgeschichte* t. I). Hiperkrytycyzmu Gressmanna (w. 197) str. 242 n. nie podzielam: zwracam szczególną uwagę na przytoczone miejsca z literatury klasycznej.

Str. 230. Gojów nie będzie. Por. (*Dt.-*)/*s.* LII 1... „bo nie przyda więcej, aby przeszedł przez cię (Jerozolimę) nieobrzezanie i nieczysty“. Jeżeli Duhm (kom.) ogranicza te wyraźne słowa do Chaldejczyków „ponieważ *Dt. Is.* jest jeszcze daleki od puryzmu późniejszych Judejczyków“, to chciałbym wiedzieć, skąd on to wie. Por. str. 61; p. także Weber (w. 187) 282; 382. Nawet dla Am-haarezów niema zmartwychwstania (*Keth.* 111 b); prozelitów też nie będzie, Weber 368. Paganie nigdy nie opuszczą Gehenny (*Bamm. r.* II); ich los — albo zniszczenie, albo wieczne katusze (Weber 375).

Reasumujemy „Uwiecznienie dziejów ludzkości przez założenie królestwa Bożego jest najwspanialszą myślą w świecie przedchrystusowym“ mówi Duhm (w. 189) 440. Miałby rację, gdyby podstawa tego królestwa była etyczna. Skoro zaś jest ona nacjonal-

styczna, skoro jej wartość dla judaizmu polega na tem, że daje mu niewolniczą radość rozkoszowania się przyszłym swoim triumfem nad narodami, winniśmy raczej nazwać tę myśl zgubną i przestępną.

§ 29 str. 230. O mesjaniźmie w antyku. P. Ed. Müller *Parallelen zu den messianischen Weissagungen und Typen aus dem hellenischen Altertum* (Jahrb. f. class. Philol. Suppl. VIII (1875).

Apollon. Dane mitologiczne mogą być zaczerpnięte z podręczników i słowników: co jednak do mitu o urodzeniu Apollina i jego odbicia w Apokalipsie, to należy porównać A. Dieterich'a *Abraxas* 117 n. (zastrzeżeń Gunkla, Bolla i innych nie uważam za przekonywające). Wogóle opracowanie greckiej mitologii z punktu widzenia religii należy do dezyderatów; w skromnej formie książki dla młodzieży podjąłem się tego w mojej *Starożytności bajecznej* (Świat antyczny t. I). Por. także moją *La Sibylle*.

Str. 231. Herakles. Moje ujęcie jego jako zbawiciela ufundowałem w moich *Excursus zu den Trachinierinnen* (Philologus XCVI [1896] rozdz. I). P. także *La Sibylle*.

§ 30 str. 233. Mesjasz. Literatura o nim jest bardzo obfita; dziełem podstawowem jest o. M. J. Lagrange *Le Messianisme chez les Juifs* (1909). Najnowsze opracowanie Lor. Dürr *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (1925) — jednostronnie judaistyczne. Por. także P. Klausner *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (Kraków 1903).

Str. 235. Messjasz — Syn Boży. P. o tem Bousset (w. 184) 215. Słusznie mówi M. Mieses w swej zresztą bardzo niedorzecznej książce *Der Ursprung des Judenhasses* (1923) 499: „Ten moment cielesnego urodzenia przez Boga (*der leiblichen Gottessohnschaft*), który uprzystępniał Jezusa politeistom, był właśnie tym, który uniemożliwiał jego przyjęcie w kierujących kołach judaizmu“.

Str. 238. Armilus. Pokutuje jeszcze w późnej (VII w.) „apokalipsie Zorobabela“; p. Is. Levy *Rev. des ét. juives* LXVII (1914)

- 129, gdzie on jest synem szatana i posągu Dziewicy. P. W. Bousset *Der Antichrist*.

Narody nawrócą się. O tem pięknie prawi Izajasz II 1 n. — niestety, nic nie mówiąc o tem, jaki los spotka nawróconych. Jego następca zapełnił tę lukę — jak, to już wiemy (I 60). Pomimo to zrozumiałe jest, że Sellin (w. 189) 44 zachwyca się tem miejscem; ale jak on swój zachwyt może rozciągać i na inne *Is.* XIX 18 n; XLII 1 n.; XLV 14 („okowani w okowy pójdą i tobie Izraelowi się kłaniać i modlić będą“ i t. d.); LI 4 n. — tego nie rozumiem. Por. Klausner (w. 240) 85.

Powrót z rozproszenia. Hebrajski tekst o córkach brzmi nieco inaczej; Duhm tłumaczy *und deine Töchter werden auf der Hüfte getragen*, muszę jednak wyznać, że mimo jego objaśnienia *jedenfalls von den Heidenweibern als Wärterinnen rittlings auf der Hüfte sitzend* techniczna strona tej sprawy jest dla mnie niezrozumiała. O dalszym losie tych nosicieli za czasów mesjanicznych mówi się LXI 5 „I tu stać będą cudzy a paść bydło wasze, a synowie obcych będą oraczami i winiarzami waszymi; lecz wy kapłany Pańskimi nazwani będziecie (widać przypadła autorowi do smaku obietnica Jehowy *Ex.* XIX 3, z której on wyciąga jaknajdalej idące konsekwencje); moc narodów jeść będziecie i w sławie ich pysznić się będziecie“ por. LIX 21; LXVI 26; XLV 14 (p. I 60). Tego nawet Duhm'owi (w. 199) 454 było zanadto; mówi, nawiązując do *Is.* XIV 2: „a więc poganie poniosą żyjących wśród nich Judejczyków do Palestyny i z wdzięczności będą przez nich zrobieni niewolnikami!“.

W rzeczy samej było to bardzo naturalne. Słowo o „narodzie kapłańskim“ znajdowało swoje tłumaczenie w niemniej słynnem słowie Jehowy do Jozuego (*Jos.* I 8): „Niechaj nie odstępuję księga Zakonu twego od ust twoich, ale w niej będziesz rozmyślał we dnie i w nocy, abys strzegł i czynił wszystko, co w niej napisano“ — wykluczającem dla Izraelity wszelkie inne zajęcie oprócz studjum Tory. Jeżeli r. Ismael na mocy swej zasady, że Tora liczy się z życiem człowieka, uznał za możliwe także i inne zajęcia (Bacher 1883, 70), to takie unieważnienie słowa Bożego mogło mieć tylko przejściowe znaczenie: właściwie mówiąc, uczył r. Szymon b.-Jochai (*Ber.* 35 b), poganie powinni pracować dla Izraela, aby umożliwić

mu studjum Tory, i tylko wskutek swych grzechów Izrael pracuje sam (Weber 29; Bacher II 88). A stąd znowu wynikło, że za czasów mesjanicznych poganie będą pracowali dla narodu Bożego. (Weber 363 n.) *Lex injuriae* była ściśle ufundowana.

Sam Jehowa uczy Izraela Tory: *Is.* XXX 20. — Urodzaj: Schürer II 437. — Zwierzęta drapieżne: *or. Sib.* III 788; Gressmann 193 n.

Str. 241. Oczekiwanie Mesjasza za Heroda: Wellhausen 342. Pseudo-mesjasze czasów historycznych: p. Lagrange 17 n., który słusznie zwalcza str. 25 zdanie Loisy'ego, jakoby przed bar-Kochbą takich nie było; 85 n.

Skojarzenie mesjanizmu z eschatologią duszy. P. słuszne słowa Lagrange'a 51 o granicy między judejskim mesjanizmem a chrześcijańskim.

Str. 242. Jezus Chrystus. Słusznie mówi Klausner (w. 240) str. 2: „To słowo «królestwo moje nie jest z tego świata» — w ustach judejskiego Mesjasza jest nie do pomyslenia“. Zaprzecza temu coprawda Maur. Friedländer *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums* (1905), pytając, czy może mesjasz z apokalipsy Henocha nie jest judejskim. Odpowiedzieć należy: nie.

VI. ŚWIĄTYNIA I SYNAGOGA.

§ 31 str. 243. Ogólny opis świątyni Heroda u Schürer'a, jako też w podręcznikach archeologii hebrajskiej i encyklopedjach. Szczegóły, jako też kontrowersje co do jej ścisłego położenia, nas tu nie obchodzą.

O radości pielgrzyma por. także *Ps.* CXXII: „Weseliłem się z tego, co mi powiedziano: pójdziemy do domu Pańskiego“. R. Smend (w. 184) 439. Świadczy o niej i Filon (*legg. spec.* I 70), wiedzący o niej z własnego doświadczenia (*prov.* II 107 i fr. II 646 M.).

O czci pogan p. *Jos. BJ.* IV 262: świątynia jerozolimska jest to „miejsce uwielbiane przez cały świat kulturalny, o którym ze czcią mówią obcokrajowcy na krańcach ziemi“.

Str. 244. Zakaz wejścia. Schürer II 329. Oryginał przechowuje się w Muzeum Ottomańskim w Konstantynopolu. Wydany i wytłumaczony przez Clermont-Ganneau w Rev. arch. XXIII 232 (teraz w Dittenberger *Orientis Graeci inscriptiones selectae* II Nr. 598). Apologeci (Derenbourg) i tu chcieli okrucieństwo zwać na Jehowę, tłumacząc karę śmierci jako jego gniew; ale słowo *lēphthēi* zadaje kłam tej teorii. Jehowa chyba nie miał potrzeby ograniczania swego gniewu do tego, co będzie pojmany przez ludzi. P. Bertholet (w. 189) 313.

Str. 245. Psychologja tajemniczości. Badacz powinien ją sobie uświadomić w jaknajjaskrawszy sposób i zasadniczo niedowierzać opowiadaniom, co powstały na jej tle. Przykładów dzieje ludzkości podają bardzo dużo: „orgie“ Dyoniza (p. „Bakchantki“ Eurypidesa) — spisak Katyliny u Cyserona — święta kobiece u Juwenalisa — misterja eleuzyńskie u apologetów chrześcijańskich — agapy chrześcijan u apologetów pogańskich — szabbaty wiedźm — nabożeństwa templariuszów — farmazoni i t. d.

Legendy o świątyni: p. przedewszystkiem Jos. c. Ap. II 93; wogóle u Schürera.

Str. 247. Wściekłość względem Pompejusza. p. Jos. BJ. I 152. O jego szlachetności tamże i A. XIV 72. Por. Maur. Friedländer *Geschichte der jüdischen Apologetik* (1903; chępliwość wprost nieznośna) 169. — Ofiary obcowyznawców p. Bertholet 313.

§ 32 str. 247. Ześrodkowanie kultu w Jerozolimie. O jego korzyści dla kapłanów Sjonu p. Duhm (w. 199) 209; 222. Przeciw próbom Kittla tłumaczenia tego aktu przez „wyższe ujęcie Boga“ słusznie występuje Schwally (Archiv f. Religionswiss. XIX 1916—19) 363, uznając w nim raczej przejaw zarozumiałości, ambicji i egoizmu. Uprzedził Kittla już Filon *legg. spec.* I 67: „jedna świątynia, ponieważ jeden Bóg“; ale to już specyficznie judejską logiką. Mógłby, ciągnąc dalej, utrzymywać konieczność jednej synagogi, jednego zwoju Tory i t. d.

Str. 248. Kapłani. Ich liczba Schürer II 190. To też kwestja o tem, kto z rodziny kapłańskiej jest uprawniony do korzystania z dochodów świątyni, jest w Misznie nie mniej paląca, niż np. w Atenach ww V—IV kwestja o warunkach otrzymania obywatelstwa ateńskiego — i po części z tych samych powodów. Dramatyczną ilustracją był akt r. Tarphona, który raz podczas głodu pojął 300 żon, aby dać im możność takiego wyżywienia (Bacher [w. 205] 1883, 491).

Str. 250. Sadduceusze. Stan kwestji dobrze przedstawiony u Schürera; z późniejszych można jeszcze przytoczyć Rud. Lezińskiego o *Die Sadduzäer* (1912). Unikając punktów kontrowersyjnych, ograniczam się tu do tego, co jest niezaprzeczalne.

Str. 253. Dodawanie 20%. Do jakich fortelów uciekano się dla uniknięcia tej przykrości, o tem p. str. 227. Muszę jednak wyznać, że moja niepraktyczna wyobraźnia tu nie może sprostać sprytowi owych starych rabbinów.

Str. 254. Filon o radości przy oddawaniu podatków: *legg. spec.* I 77; 142 (w przeciwieństwie do podatków państwowych). Wyznaje jednak § 154, że uiszczano się z nich niedbale, skąd zubożenie kapłaństwa.

Str. 255. Ruina i uchodźstwo. Zdaje mi się, że dotknąłem się tu jednego z głównych punktów, tłumaczących ów wyjątkowy popęd starożytnego judejstwa do rozproszenia. Jego rozwiązanie będzie zadaniem tego, co ma nam dać zamiast istniejących dziś apologetycznych opracowań prawa Mojżeszowego z ich dziecinnymi zachwytaami — opracowanie trzeźwe, oparte na ujęciu prawniczem z uwzględnieniem ekonomiki i historii kulturalnej. O różnicy między ziemią w Palestynie i ziemią na obczyźnie p. Juster (w. 183) II 294 n.

Str. 256. Cyccero antysemitą: p. np. Lurje (w. 185) 90; w drugim miejscu mówi nawet o „antysemitkiej propagandzie“ Cyccerona (str. 94). W rzeczywistości stanowisko jego w mowie Flaccusa tłumaczy się jego charakterem jako jego obrońcy;

z takim samem prawem możnaby go za degradację greckich świadków przeciw jego klientowi nazwać mizhellenem — jego, co był entuzjastycznym wielbicielem kultury greckiej. Oprócz tego coprawda nazywa on Judejczyków „ludem urodzonym dla niewoli“ (*prov. cons.* 10); ale to jest tylko zastosowanie znanej teorii Arystotelesa. Wogóle nie jest on ani antysemitą, ani filosemitą. Judejczycy go wprost nie interesują.

§ 33 str. 258. Kult ofiar ny. Por. Schürer II 352 n.; Hölscher (w. 182) 145 i przytoczoną przezeń literaturę.

Str. 261. Porównanie z hellenizmem. Teofrast: por. J. Bernays *Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit* 85. O braku charakteru komunji w judaizmie por. Smend (w. 184) 324; ten charakter jest właśnie jednym z najjaskrawszych łączników między „pogaństwem“ i chrześcijaństwem, w którym on się odrodził w nowej, czystej formie. Że Apion był Egipcjaninem, przypuszcza się (m. inn. przez Justera I 33) wskutek tego, że on potępia kult ofiarny, który przecie u Hellenów istniał; zapomina się o zasadniczej różnicy między hellenizmem i judaizmem pod tym względem, i że Apion potępiał właśnie niszczenie zwierząt. Różnicę wyraźnie zaznaczył Teofrast mówiąc: „gdyby oni (Judejczycy) wymagali od nas, abyśmy przynosili ofiary w taki sam sposób, my byśmy zaniechali tej sprawy: oni bowiem nie spożywają mięsa przynoszonych ofiar, lecz całkowicie je palą“ (p. Th. Reinach [w. 183] 8).

Str. 263. Oblężenie Jerozolimy. Por. Jos. *BJ.* V 100; Miszna *Taan.* IV 6.

§ 34 str. 264. Słowo r. Jochanana b.-Zakkai do r. Jozuego *Aboth de rabbi Nathan* 21.

„Grosz wdowi“ u Filona. Przeczytał on u Teofrasta (p. J. Bernays 65 n.; por. Cic. *legg.* II 19 *pietatem adhibento opes amovento*; Seneca I *ben.* VI 3), że małe ofiary od czystego serca są dla bóstwa miłsze od obfitych i kosztownych; tę myśl on już *Moys.* II 108 wypowiada w swoim imieniu, a *legg. spec.* I 127 n.

stara się wprowadzić w Torę. W świątyni, powiada, były dwa ołtarze, jeden w przedsionku z kamieni dla ofiar krwawych, drugi w części zakazanej ze złota dla kadzenia. Stąd wynika niezbicie, że trochę kadziła z ręki pobożnego człowieka o tyle jest miłsze Bogu od tysiąca zwierząt ofiarnych, który przynoszą nawet grzesznicy, o ile złoto jest więcej warte niż kamień. Jeszcze dziwniej rozumuje on § 290. Opierając się na greckim słowie *thysistêrion* (ołtarz — jak gdyby Jehowa z Mojżeszem mówił po grecku) i derywując je błędnie od *thysias têrein* (przechowywać ofiary), ciągnie dalej: „przecie ogień niszczy mięso; cóż więc przechowuje ołtarz? Tu mamy zupełnie jasny dowód, że Bóg uważa za ofiarę nie zwierzęta, lecz usposobienie i dobrą wolę ofiarującego, którym cnota daje trwałość”. Błędne etymologie mamy i u Platona i u innych greckich pisarzy; ale nie używają oni ich do tendencyjnych wykrętów. — Nie lepszy jest *legg. spec.* II 35 wniosek wyprowadzony z *Lev.* XXVII 9.

Dopiero w końcu II w. mamy w judaizmie pojedyncze zdanie charakteru helleńskiego: „Wszystko jedno, czy kto ofiaruje wiele czy mało, jeżeli tylko swe myśli kieruje ku Bogu” (*Men.* XIII 11). Ale wtenczas już ofiar nie było.

Str. 265. Prorocy przeciwnikami ofiar? Tak sądzą Hölscher (w. 182) 104 (o Amosie), Sellin (w. 189) 68; inaczej i według mnie, słusznie Dussaud (w. 237) 16 n., Duhm (w. 199) 131 i Kittel (w. 185) II 441 (powołując się na *Is.* I 15). To ostatnie zdanie mamy już w Babilonji: p. Jeremias *HAOG* (w. 184) 334. Uznanie konieczności ofiar (całopalnych i innych) mamy — nie mówiąc o Ezechielu, który sam był kapłanem — w następujących miejscach: *Is.* LVI 7; LX 7; *Jer.* XVII 26; XXXIII 18; *Jo.* II 13; *Mal.* I 8; 11. Wobec tych wyraźnych świadectw nie rozumiem, jak można przeciwstawiać pod tym względem „profetyzm” Torze.

Str. 266. O esseczykach (czyli esseńczykach) literatura nieprzebrana. Pomimo protestu Ed. Meyera (w. 182) II 393 n. z jego parsomanją (str. 402) trzymam się i nadal zdania Zeller’a, Schürer’a (II³ 569) i innych, uznających w ich zasadach wpływy helleńskie i zwłaszcza (neo)pitagorejskie. Rozwój neopitagoreizmu w na-

szej epoce jak wogóle jeszcze niedoceniony; nowowykopana rzymska „bazylika przy Porta Maggiore“ świadczy o nim w sposób nader wymowny (p. teraz I. Carcopino *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* [1927]).

Str. 267. Rozmyślania o abodzie ekwiwalentem abody p. Weber (w. 187) 38.

Str. 268. Wznowienie kultu ofiarnego? P. H. Strack *Das Wesen des Judentums* (1906) 10. Oczywiście spryt doświadczonych ludzi znajdzie wyjście. Niektórzy rabbini, powołując się na *Lev. I 2* „człowiek któryby ofiarował“ i t. d., utrzymują, że ofiara w Torze jest tylko dozwolona, nie przykazana (Ed. Meyer [w. 182] II 398). W rzeczywistości kult ofiarny jest alfą i omegą religii izraelskiej i judaizmu; jeżeli on nie będzie wznowiony w dzisiejszym żydostwie, to już z tego jednego powodu nie może być mowy o ciągłości „religii Mojżeszowej“.

§ 35 str. 269. O faryzeuszach wogóle p. Schürera; moja rozprawa jednak jest od niego niezależna i opiera się na samodzielnym studjum Miszny i midraszów.

Str. 271. Podwójna Tora. Jest to ciekawy punkt. W tekście podałem literalne tłumaczenie art. VIII; jak widać, nie mówi się w nim wyraźnie o „Torze ustnej“. Ale np. r. A. b.-Baruch Crehange w swem francuskim tłumaczeniu modlitewnika żydowskiego *Tephillath adath Yeschouroun* str. 346 tłumaczy go jak następuje *Je crois etc que la Loi tant écrite qu'orale, que nous suivons, a été donnée par Dieu a Moïse.*

I Macch. zaniedbana przez Synagogę. Bardzo ładnie mówi o tem Wellhausen (w. 180) 254, nawiązując do słów dziejopisa o Judzie Machabeuszu: „on rozniewał wielkich królów i pocieszył Jakóba, jego pamięć jest błogosławiona na wieki“: „Ale Jakób pomimo wszystko o nimby zapomniał, gdyby księga machabejska nie została zachowana przez kościół“.

Str. 272. Haggada. Dzieło podstawowe dla naszego okresu: Bacher (w. 187; 205). Za ostatnich czasów cieszy się ona powo-

dzeniem wśród nas; pojawiają się chrestomatje haggadystyczne w różnych językach nowoczesnych. Ich wartość literacka, jak i chrestomatyj wogóle, jest niezaprzeczalna; o prawdziwej haggadzie jednak te wybory dają bardzo jednostronne przedstawienie. Należy pamiętać, że plon haggady — szczególnie w Gemarze i midraszach — jest bardzo obfity; pracowity zbieracz mógł więc, ograniczając się do względnie bardzo szczupłego odsetku tego, co było rozsądne (bajek, przypowieści, anegdot, gawęd), zestawić dość okazały tom. — Co do żywiołu historycznego, to czytanie pożytecznego zbioru *Monumenta Talmudica* V I przekonało mnie o jego prawie zupełnej bezwartościowości; łatwowierność Maur. Friedländera *Apol.* (w. 192) 270 należy do jego licznych naiwności. Haggada lubi przedstawiać takiego rabбина w rozmowie z takim rzymskim cesarzem (najchętniej Hadrianem) lub namiestnikiem (np. Rufusem) lub znaną pogańską „matroną“ (prawzór dialogów Diderota i inn.); tu na pytania, szczerze mówiąc, dość głupie daje się zazwyczaj jeszcze głupsze odpowiedzi i mądrość rabбина naturalnie zawsze triumfuje. Ciekawe jest wobec tego, że Józef (.c. *Ap.* I 24) zarzuca historykom helleniskim brak poczucia prawdy; jest to taka sama (i właśnie z jego strony bezczelna) *Retourkutsche*, jak i jego skarga na grecką *apanthrôpia* (*A.* XVI 45; 160). Zresztą rabini późniejszych czasów sami byli nie wysokiego zdania o wiarygodności swej haggady; często się spotyka zdanie „przeciw haggadzie się nie oponuje“ (Strack [w. 202] 93). O greckich wpływach na haggadę mówić nie będę; zdaje się, że Weinstein *Zur Genesis der Haggada* (1901) pod tym względem przesadza, ale o Freudenthalu *Hel-lenistische Studien* (1875) tego chyba powiedzieć nie można.

Str. 274. O 13 middoth r. Izmaela p. wyżej; I 167 tu nie od rzeczy będzie podać dla charakterystyki, że najczęściej używana m. I., t. zw. *Kol.* „od łatwiejszego do trudniejszego“ miała formę greckiego „entymematu“, któremu Grecy słusznie dali miejsce nie w logice, lecz w retoryce (p. Volkmann *Rhetorik* 193, mian: „skoro... to a ile bardziej....“); np. skoro naczynia szklane, co powstały przez tchnienie człowieka, po rozbiciu mogą być reparowane (?), to o ile bardziej powinien zmartwychwstać człowiek, co powstał przez tchnienie Boga“ (*Gen.* II 7). Argument r. Josego

b.-Chalafta, p. Bacher (w. 187) II 189, haniebnie przeoczony przez Platona w *Fedonie*. Trafnie, ale rzecz prosta nieświadomie parodjował ten rzekomy sylogizm r. Akiba (za Hadrjana), przypisując bałwochwalcom Ezechiela (XXXIII 24) takie rozumowanie: „Skoro Abraham, co uwielbiał jednego tylko Boga, odziedziczył ziemię, to o ile bardziej odziedziczymy ją my, co uwielbiamy wiele bogów“ (Bacher [w. 205] 1883, 365; por. II 324). Proszę się tu nie powoływać na znane dowcipy z sylogizmami Arystotelesa w rodzaju *quaternio terminorum* (*Parisini sunt Galli, galli sunt aves, ergo Parisini sunt aves*) i t. p.: tam mamy błędne zastosowanie formalnie poprawnej zasady, tu błąd leży w samej zasadzie. A jednak można powiedzieć bez przesady, że większa połowa wszystkich halachoth była wyprowadzona za pomocą tego entymematu.

Zdanie D u h m a: (w. 199) 443.

W modlitewnikach: np. C r e h a n g e 'a (w. 247) 16. Ale po francusku on ich nie przetłumaczył.

A jednak middoth r. Izmaela były jeszcze względnie rozsądne w porównaniu z innymi metodami interpretacji rabbinowskiej. Jedną była metoda „wpływu sąsiadującego wersetu“, chociażby ten werset nie miał nic wspólnego z danym; przykład przytoczyłem wyżej str. 293. — Drugą była „metoda notarikonu“, według której dane słowo się rozpatruje jako złożone z dwóch skróconych słów; jak gdyby np. ktoś, pragnąc unieszkodliwić ubliżające naszemu patriotyzmowi przysłowie „mądry Polak po szkodzie“, chciał utrzymywać, że „Polak“, to znaczy właściwie „po(nury) Lak(edemonńczyk)“, albo, że „po szkodzie“, to znaczy, „po szk(olnej) odzie(ży)“, t. j. natychmiast po skończeniu szkoły powszechnej. Ciekawe jest, że najwcześniejsze świadectwo o tej judejskiej metodzie daje nam Plutarch (*Q. conv.* IV 6, gdzie Jehowę się utożsamia z Dyonizem): imię lewitów wyprowadza się z dwóch epitetów Dyoniza, *L(ysios) eui(os)*. — Trzecią była metoda „przerzucania słów“ z jednego zdania do drugiego (Bacher II 526). Ją zresztą znali i Grecy; była ona u nich związana z imieniem filologa Sosibiosa, członka Muzeum aleksandryjskiego za Ptolemeusza II. Kiedy bowiem ten król wyraził zadziwienie z powodu wierszów *Il.* XI 636 (o słynnym pucharze Nestora): „inny z trudem go podnosił od stołu pełnym bę-

dący, Nestor zaś starzec bez trudu podnosił" (tł. liter.) — to Sosibios odpowiedział, że należy słowo „starzec“ przerzucić do zdania poprzedniego, łącząc je ze słowem „inny“. Król nic na to, skarbnikowi jednak kazał wstrzymać następną pensję miesięczną Sosibiosa, a kiedy ten przyszedł ze skargą, zażądał listy płatniczej i, przejrawszy ją, powiedział uczonemu: „Owszem, otrzymałeś pensję. Widzę tu bowiem podpisy Sotera, Sosigenesa, Biona i Apolloniosa. Otóż przerzucając zgłoski tych imion i łącząc 1 zgł. 1-go z 2 zgł. 2-go, 1 zgł. 3-go i 5 zgł. 4-go otrzymuję właśnie So-si-bi-os“. To był zdrowy hellenński rozsądek; talmudyście zaś ów wynalazek oczywiście uszedł bezkarnie.

Mnóstwo przykładów dla tych metod czytelnik znajdzie w często wymienionem dziele Bachera, imponującym nie tylko swą uczonością, ale i wytrwałością swego autora: wyłożyć w dwóch grubych tomach wszystkie te brednie i ani razu nie jęknąć! I proszę je porównać np. ze scholjami weneckimi do *Iliady*: są i tam czasami błędne interpretacje, ale to są przypadkowe zboczenia normalnie chodzących ludzi, tu zaś mamy systematyczną dresurę celem chodzenia do góry nogami. Czytanie tego dzieła, jest i pod innymi względami pożyteczne. Wielu ludzi za przykładem J. St. Mill'a obniżają wartość logiki Arystotelesa, uważając ją za samo przez się zrozumiałą. Otóż niech przeczytają Bachera; zrozumieją jaką ogromną przysługę nam wyświadczył ów wielki wychowawca naszego średniowiecza.

Str. 275. Zwycięstwo hellenizmu. Uznaje to także i Tubiański (w. I, VIII) 53, nazywając odpowiedni okres wprost „pierwszym odrodzeniem“ judaizmu. Jeżeli jednak on zwalcza moje twierdzenie, że Żydzi im więcej postępowali w nauce, tem bardziej się oddalali od judaizmu, to ja mogę się powołać na kompetentne zdanie S. Reinacha (wyżej 230).

Str. 276. Pycha faryzeuszońska. Kto niedowierza pod tym względem Ewangelji, znajdzie wcale przekonywający materiał w literaturze rabbinowskiej. Jeden z najbardziej słynnych rabbinów Szymon b.-Jochai był o sobie takiego wysokiego zda-

nia, że twierdził, iż sam jeden swemi zasługami odkupił od kar ostatecznych cały współczesny mu świat — naturalnie judejski (*Sukk.* 45 b). Albo: „Widziałem synów zbawienia; niewiele ich było. Jeżeli tysiąc lub sto, to i my do nich należymy, mój syn i ja; jeżeli dwu, to nimi jesteśmy my obaj: jeżeli jeden, to tylko ja“. Bacher (w. 187) II 74. Pod nawiasem: czy nie mamy tu źródła dla pięknej zwrotki Wiktora Hugo:

Il n'en reste que mille? Eh bien j'en suis. Si même
Ils ne sont que plus cent, je brave encor Sylla.
S'il ne sont plus que dix, je serai le dixième;
Et s'il n'en reste qu'un, je serai celui là.

Ale poeta francuski mówił raczej o synach zguby (politycznej).

§ 36 str. 277. Synagoga z punktu widzenia prawa p. Juster (wyżej 183) I 499 n., który niesłusznie mojem zdaniem zwalcza analogję rzymskiego *collegium*; jego argumenty dowodzą tylko, że było to kolegium *sui generis*. — Nie poruszam tu kwestji, opracowanej przez Bousseta (w. 184) o *Synagoge als Heilanstalt*, ponieważ wyniki jego są przeważnie ujemne. Por. Staerk (w. 185) 119, który słusznie podkreśla pod tym względem różnicę między synagogą a kościołem.

Str. 279. Napis o Rufinie: Schürer II² 367. Por. Juster I 490.

Str. 280. Publiczność nabożeństwa synagogałnego: Juster I 279, 412; (powołuje się na Minuc. F. X; Celsus ap. Orig. I 1).

Str. 281. Maur. Friedländer: passim, szczególnie zaś *Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt* 20 n. Natomiast nawet Filon nie odważa się przypisywać swoim rodakom szczególnej moralności, spodziewa się tylko, że ją osiągną w przyszłości (*virtutt.* 120).

W jakim znaczeniu należy rozumieć tę „szkołę mądrości“, widać między innemi z utopji r. Eleazara b.-Azarja (Bacher [w. 205] 1883, 20) „Uczniowie mądrości będą siedzieli, zjedno-

czeni w swych szkołach, i będą rozprawiali o tem, co jest czyste i nieczyste, wolne i zakazane". To znaczy: podczas gdy w greckich szkołach — w zależności od ich charakteru — szły sprzeczki o tem, czy pobudki do przyjaźni są egoistyczne czy altruistyczne, albo też o tem, co jest przyczyną przyływu i odpływu — w szkołach judejskich z wielką uczonością rozprawiano o tem, co należy robić z koldrą, o której niewiadomo, czy nie siedziała na niej kobieta, o której nie wiadomo, czy nie była ona „niddą". To jest różnica między grecką a judejską „mądrością".

Str. 282. Ed. Meyer (w. 182) II 104.

Przepisy szabbotowe: *Jer. Ber.* 4; Weber (w. 187) 271.

Str. 283. Midrasze do I Reg. Wziąłem je z dzieła A. Wünsche *Aus Israels Lehrhallen* t. V (1910). Przykłady: 1) str. 8; 2) str. 16 (o Abigail str. 130); 3) str. 31; 4) str. 102; 5) str. 104; 6) str. 129.

Str. 287. Zdanie o charakterze midraszowym kazania Chrystusowego słusznie zwalcza Weber (w. 187) XXXI.

Str. 288. Decyzje r. Josego Galilejczyka w Nr. 5 i r. Szymona b.-Gamaliel w Nr. 9 są autentyczne; pozostałe są bezimienne, dla większej zrozumiałości użyłem liter hebrajskiego alfabetu. Dla Nr. 7 posługiwałem się komentarzem J. J. Rabe'go do traktatu *Makkoth*, dla Nr. 8 — tłumaczeniem Stracka (w. 202) 56.

VII. TORA.

§ 37 str. 3. Nerki Abrahama: Weber (w. 187) 255. Preegzystencja Tory (wskutek utożsamienia Tory z Mądrością): p. wyżej 193 i uwagę L. Cohn'a do *Philo op. m.* 3.

Str. 4. Znany zwrot: Bacher (w. 187) I 28; W. Klinger *Do historii jednej formuły poetyckiej* (Eos XI [1905] 14 n.); R. Ganszyniec *Polskie listy miłosne* (1925) 84 n.

Sprzedał córkę: Weber 30.

Kto przekracza Misznę: o tem „wiele cytowanym, ale często źle tłumaczonym przepisie“ p. Strack (w. 202) 52.

§ 38 str. 6. Geneza i Babilon. Zapalenie: Frdr. Deitzsch *Die grosse Täuschung* I (1920) i II (1921). Kto chce odczuć najżywszą sympatię dla autora, niech przeczyta odpowiedzi Ed. König'a; Fr. D's. „d. gr. T.“ *kritisch beleuchtet* (1921) na I i *Wie weit hat Del. recht?* (1921) na II. O panbabilonistach p. wyżej 184. Rozsądnie: K. Marti (wyżej 184); jemu odpowiada z punktu widzenia panbabilonizmu H. Winckler *Religionsgeschichte und geschichtlicher Orient* [1906] i A. Jirku *Altorientalischer Commentar zum AT* (1923). P. także S. Reinach (w. 283) I 386 n.; Sellin (w. 189) 28 n. Porównanie z hellenizmem p. K. Gronau *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-exegese* (1914): powołuje się na komentarz Pozydonjusza do Tymeusza Platona, co do którego należy uwzględnić badania Reinhardt'a *Poseidonios* (1923). — Hellenizacja biblijnej kosmogonji u Filona *opif. m.* 9 (i już przedtem *Sap. XI 17*) zawiera się w tem, że zamiast stworzenia z niczego przypuszcza się uporządkowanie.

Str. 8. Doskonałość w początku czy w końcu? Przełomową była pod tym względem nauka Speuzypa, ucznia Platona; on stanowczo ulokował doskonałość w końcu i znalazł następcę w osobie Arystotelesa. Ale stoicy powrócili do koncepcji hezjodyckiej. P. H. Leisegang *Hellenische Philosophie* (1823) 21; 85.

Str. 9. O grzechu pierworodnym w świecie greckorzymskim por. moją *La Sibylle* 121. Porównanie ze Wschodem u Sellin'a 50 n.

Str. 14. Faraon Une: p. Jeremias (w. 184) ATLAO 563. Klatki, zburzenie grobów: *ibid.* 318.

Wojownicy greccy: p. Xen. *Anab.* I 9, 13.

Str. 15. O dzielności Achaba i jego ojca Omrego świadczą i annały Salmanassara; p. Jeremias ATLAO 508.

Str. 16. Błogosławieństwo Jehowy. Czy Kittel (wyżej 185) przeoczył ten fakt, kiedy utrzymuje, że dziejopis (zgodnie z Os. I 4) jest wrogo usposobiony dla okrutnego Jehu?

Abraham i Sara. Ciekawe są w tej sprawie wykrety hellenizującego Filona *Abr.* 91 n.: Abraham jest niewinny, na faraona rzuca się niezasłużoną potwarz. Natomiast szczery Judejczyk Jehuda b.-Ilai uznaje i aprobuje ten oryginalny środek wzbogacenia się: Bacher (wyżej 187) II 206. W ciekawy sposób wykorzystał ten fortel W. Scott: aby usprawiedliwić podły podstęp hr. Leicester i jego kreatury Varney'a przeciwko nieszczęśliwej hrabinie Amacie mówi się: *and thus even the patriarch Abraham feigned Sarah to be his sister when they went down to Egypt (Kenilworth II r. V)*. Potrojenie motywu uważa się według metody krytycznej za „tryplet”; ale nam chodzi o stosunek do Tory tych, których werbowano.

Str. 17. Sara i Hagar. Dziwną analogję do ich stosunku do Abrahama przedstawia jeden przepis z kodeksu Hammurabiego — z którego jednak wynika, że według tego ostatniego jej położenie byłoby lepsze. P. Jirku (w. 253) 62.

Ofiarowanie Izaaka. Tłumaczenie ap. Pawła *Hebr.* XI 17—19 — aluzja do zmartwychwstania — oczywiście nie mogło przyjść do głowy Hellenowi; czy ma rację A. Jeremias (wyżej 184) 302, aprobujący je na podstawie religii babilońskiej, niech rozstrzygają assyriolodzy. O ciekawym sporze między Hellenami i Judejczykami względem tego ofiarowania świadczy Filon *Abr.* 178 n. Jego własne tłumaczenie jest allegoryczne: Izaak znaczy „śmiej”, Abraham ofiaruje śmiech Bogu, ponieważ Bóg jeden ma prawo do radości; ale żadna alegoria nie może usprawiedliwić jego kanibalistycznego rozkoszowania się szczegółami zamierzonego synobójstwa, które słusznie wyzwało oburzenie Dähne'go (wyżej 188) I 410.

Zresztą wersja o tej ofierze w Genezie nie wydaje mi się pierwotną. Należy pamiętać, że Izaak był przodkiem Izraela: gdyby on zginął w wieku młodocianym, to Izrael nie mógłby powstać. Otóż pierwszą przeszkodą był już wiek podeszły rodziców; ją usunął cud

Jehowy. Teraz następuje niebezpieczeństwo dla jego życia (z którym można porównać w legendzie greckiej niebezpieczeństwo Linceusza i Hipermnestrę, prarodziców greckiego Mesjasza — Heraklesa). Z punktu widzenia pierwotnego dualizmu, stłumionego przez jehowizm Tory, źródłem tego niebezpieczeństwa mógł być tylko przeciwnik Boga, t. j. szatan. Wobec tego zasługuje na uwagę wersja Jubileuszów, według której kusi Abrahama nie Jehowa, lecz Mastema, t. j. szatan.

Str. 19. Paskarstwo Józefa. Rabbinom i tego było za mało. Józef obrzezał Egipcjan, nim wydał im zboże (Weber 258). Dziwny prozelityzm!

Str. 19. Historia Mojżesza. Z równoległych greckich mit o Telefie był treścią tragedii Eurypidesa *Auge*, mit o Peliaszu i Neleuszu — tragedii Sofoklesa *Tyro*. Szczególnie wpływową była ta ostatnia; nie jest wykluczona możliwość, że rzymska legenda o Romulusie i Remusie powstała pod jej wpływem. Nam tylko ta legenda się zachowała w dokładnym opowiadaniu Liwjusza.

Str. 21. Motyw nagrody zasłużonej nierządnicy. Porównał te trzy opowiadania jako pierwszy Windisch *Rahabgesichte* (w *Zeitschr. f. ATliche Wiss.* XXXVII [1917—18] 188 n.), nie dając jednak ich względnej oceny. Dodatek Hölscher'a (*ibid.* 1920, 54) uważam za chybiony. — Motyw odznaczenia domu przy wzięciu miasta mamy też u Hellenów, ale w legendzie o Antenorze; p. moją rozprawę *De Aiakis Locrensis fabula Sophoclea* (Eos XXVIII [1925] 30).

Str. 24. Oplakanie dziewictwa. *Andromeda* Eurypidesa nie jest nam zachowana; płacz bohaterki posiadamy tylko w parodji Arystofanesa (*Thesm* 1029 n.). Natomiast mamy równoległą scenę w *Antygonie* Sofoklesa (806 n.) z tą tylko różnicą, że bohaterkę okrążają nie dziewczęta-rówieśnice, lecz starcy chóru. Przytoczone słowa z *Jud.* XI 37 tłumaczą nam znaczenie także tej greckiej sceny.

Str. 28. „Modlący się za Izraela“. P. Num. XIV 13 n. „Aby usłyszeli Egipcjanie... żeś pobił takie mnóstwo jako człowieka jednego i rzekliby: nie mógł wprowadzić ludu do ziemi, którą im był przysiągł, i przeto je pobił na puszczy“ (por. Ex. XXXII 12). I Orestes u Eurypidesa tam, gdzie go ogarnia rozpacz, mówi do Pila-des (I T. 711): „Oszukał mnie wieszcz Apollo: umyślnie mnie wyprowadził jaknajdalej od Hellady, wstydząc się swoich wyroczeni“ (t. j. tego, że nie może ich spełnić). Ale tam to się odczuwa jak bluźnierstwo, któremu dalszy ciąg tragedji zadaje kłam.

Formuła. Już Józef (A. I 14; 20) zauważył, że morał dziejów Izraela zawiera się w zasadzie: za bogobojność nagroda, za od-szczepieństwo kara.

§ 39 str. 28. Usprawiedliwienie części epickiej: inne i bardziej mistyczne daje Filon *opif. m.*

Str. 30. Frdr. Delitzsch: (w. 184) 117. Inaczej i lepiej Sellin (w. 189) 19.

Str. 31. O. Lagrange (wyżej 202) 142. Coprawda prawo kościelne coś niecoś zapożyczyło z Tory, jak np. prawo o zakaza-nych małżeństwach, ale te wyjątki są bardzo nikłe. Zato *Schwarm-geister* epoki reformacyjnej (anabaptyści w Monasterze i inni) wzorowali się na Torze; wiadomo, co tego wyszło. Luter też, wzorując się na niej, omal nie wprowadził wielożeństwa — o czem warto pamiętać.

Duch prawa Mojżeszowego: mam na względzie znane dzieło Jheringa *Der Geist des römischen Rechts*. Brak takiego dzieła dla prawa Mojżeszowego zaznacza już Duhm (wyżej 199) 218; z punktu widzenia żydowskiego zgadza się z nim Ad. Büch-ler *Types of Jewish Palestinian piety* (1922). Dzieła Michaelis'a (wyżej 196), Saalschütz'a (wyżej 211), I. Schnell'a *Das israelitische Recht in seinen Grundzügen dargestellt* (1853), No-wacka (wyżej 180) I 317 n. dają tylko materiał, pierwsze dwa z dodaniem częściej apologetycznej gadaniny.

Str. 37. O niepraktyczności prawa Tory p. Smend (wy-żej 184) 266, (powołuje się na Kuenen'a). Odegrała ona rolę

w sporze o stosunku kodeksu Jozjasza do *Dt.* Patrz G. Hölscher *Komposition und Ursprung des Dt.* (Zeitschr. f. Altliche Wiss. 1922 161 n.), szczeg. 197: „Teoretyczne zacierzwienie (*Verstiegenheit*) tego prawodawstwa, nie uwzględniającego wcale praktycznych wymagań życia“. Dotyczy to przedewszystkiem ustawy o dziesięcinach, p. wyżej (por. Ed. Reuss *L'histoire sainte et la loi* II 307). Także L. Horst (Revue de l'hist. des rel. XXVII 162 n.). Że *Dt.* XX wyklucza możliwość rozsądnego prowadzenia wojny, zauważył już Cornill.

Zdanie Maur. Friedländer'a: (w. 192) 4.

Str. 33. „Jarzmo Tory“. Za takie było ono uważane przez rabbinów dawnych czasów; p. Bacher (w. 187) II 312. Muszę więc kwestjonować słuszność twierdzenia Bloch'a (w. 190) 365 o *altjüdische Anschauung*, że spełnienie przykazań religijnych było dla Judejczyka połączone z poczuciem błogiej radości. Obowiązek dziękowania Bogu, że wydał taki a taki rozkaz, temu nie zaprzecza: w rodzinach antyrussowskiego typu też zmuszano dzieci do całowania różgi po odpowiednim akcie.

Str. 37. Rok szabbatowy i kredyt: o fortelu r. Hil-lela p. str. 227. Ciekawy jest zachwyt Filona *legg. spec.* II 71.

Przekłucie ucha niewolnika szydłem. Tu wykrety apolo-gów są szczególnie szkaradne: „Ów niegodziwiec, czyje ucho słyszało słowo, że Izraelici powinni być sługami tylko Boga (*Lev.* XXV 55), i który pomimo to wziął na siebie cudze jarzmo, niech niesie na swem uchu znak swego upokorzenia“ (*Tos. B. K.* VII 5; Bacher [w. 187] I 30). Według Filona (*legg. alleg.* III 198; por. *cher.* 72; *q. r. div. her.* 185) wina niewolnika zawiera się w tem, że on „ośmielił się“ pana i żonę nazywać „swymi“.

Str. 38. Niedorzeczna dystynkcja. Bardzo nieudolnie jej broni Filon (*leg spec.* III 142) — oczywiście tylko z przymusu.

Str. 39. Ucięcie ręki. O nieudolnej apologji Filona p. w. str. 122. Rabbinowie byli rozsądniejsi, unieważniając niedorzeczny przepis: p. uwagę Heinemann'a (w wydaniem przez L. Cohn'a zbiorowem tłumaczeniu Filona). Ciekawą jest jednak rzeczka, że za

analogiczny grzech mężczyzny rabbinowie uważają za stosowną taką samą karę; odpowiedni przepis znajdzie czytelnik w *Niddzie*.

Str. 39. O rudej krowie p. I. Scheftelowitz *Das Opfer der roten Kuh* (Zeitschr. f. ATliche Wiss. 1921, 113). Zdanie r. Jochanana (*Pesikta* 40 a): p. Bacher (w. 187) I 41. Wellhausen (w. 180) 180 porównywa surę II Koranu. Filon (*legg. spec.* I I 262) poczuwa się do obowiązku obrony także i tego przepisu, ale to miejsce, gdzie on jej dokonał — jeżeli wogóle jej dokonał — nam się nie zachowało.

Str. 41. Czarownice. Król sumeryjski Gudea, walcząc z gusłami, wypędzał je z miasta (Jeremias *HAOG* [w. 184] 11; 38); Tora je pozbawia życia. Według Sellin'a (wyż. 189) 53 tak lepiej. Tego samego zdania był i kantor prezbiterjański u W. Scotta (*Guy Mannering* I r. 11), który się skarżył, że jego dziedzic „nie był bardzo skrupulatny w oczyszczeniu kraju od wiedźm, o czym powiedziane jest: nie zostawisz czarownicy przy życiu“.

Str. 42. „Niewiasta w męskim odzieniu“. Filon broni i tego przepisu. O jego roli w procesie Joanny p. S. Reinach (wyż. 223) V 122. Św. Cyprian posługiwał się tym przepisem przeciwko aktorom, *epist.* II 1.

Ciekawym przyczynkiem do tej „siły złoczynnej“, o której mowa w tekście, są dzieła W. Scott'a. Jest on, jako protestant, pełen uwielbienia dla Biblii (i, mówiąc nawiasem, pogardy dla katolickiej *superstition*); ale pomimo to, kiedy się u niego powołują na Biblię, możemy być pewni, że robi się to dla usprawiedliwienia jakiegoś lotrowskiego czynu. O dwóch przykładach mówiłem wyżej; inne podaje *Woodstock*. Okrutny jen. Harrison czyta ją w specjalnym celu, „aby mu nigdy nie zabrakło tekstu dla usprawiedliwienia morderstwa“ (I r. II). Purytański ksiądz Strickalthrow, namawiając Kromwela do stracenia jeńców, mówi, „że jego obowiązkiem jest wyćpienie Amalekitów, Jebusytów“ (i innych itów), powołuje się na owych pięć królów amorejskich, którzy się skryli w jaskini miasta Macedy, ale wzięci przez Jozuego, byli powieszani na pięciu palach i wisieli aż do wieczora (*Jos.* X) i również na

piękne hasło „przeklęty, który powstrzymuje swój miecz od krwi!“ (II r. XVII). Wyjątkiem jest szydercza rada skazanego bohatera Kromwelowi, aby obrał jako tekst dla swego najbliższego kazania werset: „I może być pokój Zambremu, który zabił pana swego?“ (*ibid.*). Z nim sympatyzujemy; ale to są właśnie słowa wyklętej Jezabeli (IV Reg. IX 31).

Str. 42. O *nebiim* Wellhausen (w. 180) 73 n.

Str. 43. O proteście proroków przeciw kultowi ofiarnemu p. wyż. 246. O ich demokratyczności: Wellhausen 112; Duhm (w. 199) 102. O ich wrogim stosunku do kultury: G. Wildeboer *Jahwedienst und Volksreligion in Israel* (1899) 31. O ich polityce nicnierobienia: Duhm do *Is.* XXX 15; 17 (on ją aprobuje); Kittel (w. 185) 508 (też). Wogóle o ich znaczeniu politycznym H. Winckler *Ex oriente lux* II 124 n. Popieranie zbiegów: *Jer.* XXXVIII 2.

Nowy krytyk: Gunkel *Israels Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im AT.* (Internat. Monatschr. 1915 marz. i kw. Coprawda odczuwa się tu duch wojenny).

Str. 46. O księdze Estery p. słuszną krytykę Smend'a (wyż. 184) 406 i przede wszystkim F. Stählin'a *Der Antisemitismus im Altertum* (1905) 21, który oczywiście za tę krytykę sam został zaliczony do obozu antysemitów. Może się pocieszyć przykładem E. Renana *Le cantique des cantiques* 140: *Le livre d'Esther... dur, orgueilleux, cruel, hautain, d'où Dieu est si absent (c'est le seul livre de la Bible, où le nom de Dieu ne soit pas prononcé)*. Broni Estery Łurje (wyż. 185) 151 n.; jeżeli jednak on zarzuca jej przeciwnikom przemilczenie faktu, że król pozwolił Izraelitom zabijać swych wrogów tylko w obronie swego życia (VIII 11), to ten sam zarzut można zrobić i jemu; on przemilczał drugi rozkaz króla (IX 14) według prośby Estery, który spowodował nową rzeź pogan przez Izraelitów — teraz już oczywiście nie w obronie życia tych ostatnich: jak widać, smak krwi podobał się potulnej kotce. Ale i pomimo to: proszę przedstawić sobie sytuację. Naprzód król pod wpływem Hamana rozkazuje, żeby jego poddani-poganie wyte-

pili Izraelitów. Wtrąca się Estera. Królewski rozkaz (tłumaczą apologety, powołując się na *Dan. VI 15*) nie może być odwołany. A więc pozwala on Izraelitom „broniąc swego życia“ zabijać pogromców. Tu ja zapytam: 1) czy bez królewskiego pozwolenia Izraelici by nie bronili swego życia, czy daliby się zarznąć jak barany? 2) co to za król, co w taki sposób uzbraja jedną część swoich poddanych przeciw drugiej i odwrotnie? 3) czy wobec tych niedorzeczności nie miał racji Gutschmid, nazywając tę księgę *ein dummes Buch*?

Ciekawa jest zresztą i tu częściowa hellenizacja Estery przez Septuagintę. W oryginale mądry król rozkazuje Izraelitom „aby wszystkie swe nieprzyjaciół z żonami i z dziećmi... pobili i wygładzili“ (VIII 11). Otóż Septuaginta wypuszcza wzmiankę o żonach i dzieciach. Łurje tłumaczy to tem (156), „że pierwotna jaskrawość odczuwania już obrażała poczucie moralne Judejczyków III st.“. (Jako? Przecie sam autor zgadza się z uczonymi, datującymi Esterepokę machabejską!) Sądzę raczej, że to mordowanie kobiet i dzieci, które przecie żadnego udziału w pogromach brać nie mogły, było uważane za towar eksportowy dość lichego gatunku.

Str. 47. Ekklesiastes. Por. P. Humbert *Qohéleth* (Rev. de Théol. et de Philos. 1915).

Serenus u Seneki *De tranquillitate animi* wstęp.

Egipski pierwowzór Przypowieści. Jest to t. zw. „Nauka Amen-em-ope“ wydana przez E. A. W. Budge'a *Egyptian hieratic Papyri in the British Museum* (1923). Daleko idące przypuszczenie Ermann'a (w Sitz.-Ber. d. Preuss. Ak. [1924] 81 n.) ogranicza Wiermann *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons* (Bibl. Zeitschr. XVII [1925] 43 n.), jednak i on uznaje niezaprzeczalny egipski wpływ. Przemawia to raczej na korzyść wczesnego pochodzenia Przypowieści — oprócz naturalnie hellenizującego wstępu, o którym p. wyżej. str. 101.

Str. 48. Księga Joba. Pomimo dużej liczby rozpraw, poświęconych tej księdze, nie czytałem jej oceny jako dialogu z punktu widzenia literackiego; książkę K. Fries'a *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Plato* (1904) uważam za chybioną.

Str. 50. Psalm y. Porównanie z babilońskimi „psalmami pokutnymi”: Sellin [w. 189] 47.

Str. 50. Złorzeczenia: ks. Archutowski *Złorzeczenia w psalmach* (Przegl. Powsz. 1924 cz.). Swoją apologią Łurje [w. 185] 150 n. nawiązuje właśnie do przytoczonego Ps. 137, który H. Heine w „Hebrajskich melodjach” nazywa «odwarem obłędu» (*tolle Sud*); jako tęgi hellenista przytacza parę ustępów z prawa gminy Teos, naznaczającego dla szeregu przestępstw stracenie zbrodniarza „z całem jego potomstwem”. Taka już jest metoda apologe-tów: jeżeli w żaden sposób nie udaje się obronić ohydry, wskazuje się na to, że i u Hellenów było coś podobnego. Przeciw tej metodzie już Cycero wystosował swoje lapidarne słowa: *ubicunque factum, improbe factum*; w danym zaś wypadku muszę prosić o usunięcie analogii. Bo 1) Teos wcale nie może uchodzić za przedstawiciela helleńskiego ducha: należało się powołać na Ateny, a nie na ową gminę azyjską; 2) owe ustępy tłumaczą się całkowicie na gruncie filonomizmu [w. 202]. Zagłada osobnika była tylko częściową jego śmiercią; śmiercią zupełną była dopiero jego zagłada z całem jego potomstwem, tak „żeby nawet ognisko jego nie pozostało w gminie”. Dlatego właśnie najskuteczniejszą przysięgą była tak zwana *kat' exôleias*: „niech zginę z całem mojem potomstwem, jeżeli...”. To też w naszym wypadku gmina naznacza za najcięższe zbrodnie taką że t. p. kwalifikowaną śmierć. Co to ma wspólnego z tem wstrętnem rozkoszowaniem się w morderstwie dziecka, istoty i niewinnej i bezbronnej? Zawcześnie więc triumfuje Łurje, mówiąc, że „od krwiożerczej mściwości” jego przodków „nie pozostało ani śladu” (nie mówiąc już o tem, że to miejsce wcale nie jest jedyne. Co powie on naprzykład o takim „słowie Bożem” proroka Ozeasza [XIV 1]: „Niech zginie Samaria; od miecza niech zginą, dzieci ich będą roztrącone, a brzemiennie ich będą rozcięte”?).

Natomiast mogę mu podać drugą analogję — gdyż wcale nie podzielał zdania antysemitów o „specyficznym żydowskim, szajłokowskim okrucieństwie”. Kilka lat temu banda komunistów we Florencji na moście przez Arno okrzyła chłopczyka, z nazwiska Bertę, którego cała wina zawierała się w tem, że był synem zamożnych rodziców. Chciano go rzucić do rzeki; kiedy nieszczęśliwy

chwycił się za poręcz mostu, ktoś z owych potworów uciął mu ręce: oczywiście chłopczyk upadł do rzeki i utonął... Nie w tem analogia; dotychczas mamy tylko bestjałski czyn, dość pospolity za naszych czasów rebestjalizacji ludzkości. Nie dość bowiem na tem: komuniści ułożyli piosenkę dla gloryfikacji tego swego bohaterstwa: „Zabito Bertę, paskarskiego syna — niech żyje komunista, co mu uciął ręce!“ To też faszysci na wyborach 1924 r. zręcznie wyzyskali ten atut: rozkleili po wszystkich ścianach wizerunki tej zbrodni i wydrukowali pod nimi ten dwuwiersz — więcej nic:

Hanno ammazzato Berta, figlio di pescicani.
Evviva il comunista, che gli tagliò le mani!

Ot to dopiero jest analogią do „błogosławieństwa“ naszego psalmu — jedyna, którą mogłem znaleźć.

VIII. JEHOWA I NARODY.

Do całego tego rozdziału por. K. Morawski *Rzym i narody* 73 n.

§ 42 str. 55. Do tego § por. Bertholet [w. 189].

Str. 55. Pierwotna swoboda kultu: Bertholet 75; Nowack [w. 180] I 337.

„Gerowie zatrzymują przyjsie Mesjasza“ (*Ndd.* 13b): Bertholet 343.

Str. 59. „Ze staremi proroctwami“. Por. także *Is.* XLIX 23 (w. I 60), o którym to wersecie mówi w swym komentarzu Duhm: „Jeżeli Deutero-Izajasz rzeczywiście napisał ten werseł, to on ponosi część odpowiedzialności za bezbożną pychę późniejszego judaizmu“. — Ostateczny wynik: „Poganom Bóg nie dał Zakonu, jak Izraelowi; oni mogą robić lub nie robić, jak chcą, ich losem jest potępienie“ (*Tanchuma Szemot* 3). — „Naznaczeniem Izraelitów jest służba Boża, podczas gdy poganie będą zmuszeni troszczyć się o ich sprawy doczesne“ (*Mech.* 110b; por. Bertholet 240).

Także *Ber.* 35 b i *Weber* [w. 187] 29). — Warto z tem porównać apologetyczną idyllę u *Saalschütz'a* (w. 211) 627 n., który nie odróżnia czasów, i jego djabły o rzekomo rzekomej nienawiści Judejczyków do obcowyznaniowców 632.

§ 43 str. 61. Złupienie Egiptu (aprobowane przez Psalmistę CV 13—15 i 37). Przytoczony w tekście apologetyczny wykręt był już wystawiony przez poetę Ezechiela, autora poematu w języku greckim o Wyjściu II st. prz. Chr. (p. K. Kuiper *Mnemosyne* XXVIII [1900] 237 n.). Powtórzony *Jubil.* XLVIII 18 n.; *Philo Moys.* I 141; *Sanh.* 91 a. Z nowych p. K. Schultz *ATliche Theologie* 506 n.; Łurje (w. 185) 69. Inny i jeszcze gorszy midrasz u *Koenig'a* (w. 196) 73, z którego on się bardzo szczyci; uprzedził go jednak, rzecz dziwna, *Wellhausen Skizzen* V 100. A. *Jeremias ATLAO* (w. 184) 365 topi całą sprawę w eschatologicznym symbolizmie. Słusznie np. *Duhm* (w. 196) 76; *Bertholet* 11. — Z owego miejsca *Filona* (szczególnie ze słów: „...nie z chciwości przecie, jak mógłby powiedzieć oskarżyciel...“ Łurje słusznie wnioskuje, że jego przeciwnicy Hellenowie wytykali jemu i Judejczykom wogóle to nieuczciwe zachowanie się ich boga: to też Józef, uważając je za niedogodny towar eksportowy, pozwolił sobie na małe fałszerstwo, mówiąc (*A.* II 314), że Egipcjanie „sami obdarzyli Izraelitów, jedni, aby się ich prędzej pozbyć, a drudzy z sąsiedzkiej uprzejmości“. O innych apologjach w tym samym kierunku p. *Mor. Friedländer.* (w. 192).

Dodam, że na to pobożne „złupienie Egipcjan“ u W. Skota powołują się rozbójnicy — oczywiście przezbiterjańskiego wyznania (*Monastery* I r. 10).

Natomiast zupełnie niespodziewany jest szlachetny stosunek do tej sprawy r. Akiby: chciałbym to jak najmocniej podkreślić, ponieważ nikt z nowoczesnych uczonych tego nie zanotował. „Nad skarbami złota i srebra, zabranemi przez Izraelitów z Egiptu, wszyscy prorocy wołali: biada!“ (*Beresz.* r. XXVIII; por. *Bacher* [w. 205] 1883, 299). Tu chętnie powiedziałbym razem z r. Tarfonem: Kto się nie zgadza z Akibą, ten rzeka się życia wiecznego. — Podwójna moralność: także i według Talmudu, p. *Bertholet* 347.

Str. 63. Assimilacja gerów, odosobnienie od gojów: Bertholet 105 n. O ghetti: „Był to darowany im przywilej, lecz wcale nie wyrządzana im krzywda“. Juster (w. 183) II 177. W średniowieczu wprawdzie to stało się przymusem; p. Reinach (n. 275) 143.

Str. 64. Judejczycy i służba wojskowa: p. Juster II 265. Zwolnienie było uzyskane od Lentulusa, Dolabelli, Augusta. Słusznie Juster I 245: „Kult judejski nie mógł istnieć bez przywilejów“.

Str. 69. Seneka: u św. Augustyna *de civitate Dei* VI 11. Skargi pogan jeszcze przed tem: Ps. VII 4 n. (Smend [w 184] 393). Józef porównywa łagodność Rzymian z zawziętością Judejczyków: *BJ.* V 376.

Str. 71. Z temi wierszami Sofoklesa (literalnie: „Odważ się, jako obcy na obczyźnie, o nieszczęśliwy, mieć strach przed temi siłami, które gród wskarmił jako niemile [mowa o Erynjach], i przygarnąć te, co mu są życziwe“) warto porównać świadectwo judejskie, np. „Judejczyk nie ma upodobania dla miłych i pięknych dóbr niejudejczyków“ (*Pesikta* 144 b); albo „Nie wesel się, Izraelu, nie raduj się, jako narodowie“.

Str. 71. Świat dla Izraela: „Dla sprawiedliwych był stworzony ten świat; to też i tamten będzie stworzony dla nich“ (*Bar.* XV 5 n.; por. XIV 19; XXI 24). *Creavit enim orbem terrarum propter plebem suam* (*Ass. Mos.* I, 2). „Gdyby nie było Izraela, świat by nie istniał“ (*Bamm. r.* 28). „Żeby świat istniał, powinno być conajmniej trzydziestu sprawiedliwych w każdym pokoleniu“ (*Tanchuma Wajj.* 13); sprawiedliwy zaś, to ten, co obserwuje Torę.

§ 44 str. 72. Naród wybrany. Teraz daje się temu dogmatowi bardzo szlachetne znaczenie, w myśl *noblesse oblige* (por. *Lehren des Judentums* IV 150 n.): misją narodu żydowskiego jest krzewienie wśród ludzi religijno-etycznych ideałów. Temu oczywiście można tylko przyklasnąć; oby się każdy naród w tym sensie uważał za wybrany! Mniej zrozumiałe jest wyprowadzenie z tej zasady

konieczności wyodrębnienia: „naród judejski bez nienawiści (!) wyłączał siebie z pośród innych narodów, aby uniknąć spaczenia owych ideałów“. Jakże on będzie je krzewił? Por. Siegfried *Profetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen* (Jahrb. f. prot. Theol. XVI [1890] 447).

Str. 75. Świadełstwo Horacego. Jest w nim jednak jedna trudność, o której proszę porównać moją uwagę w *Eos* XXX (1927) str. 58.

Str. 76. Kłątwy Buzyga: p. L. Schmidt *Die Ethik der alten Griechen* I 88.

Str. 77. Sybilla. O niej trzy podstawowe prace J. Geffken'a: wydanie (w berlińskim zbiorze Ojców Kościoła 1902), rozprawa p. t. *Composition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (w *Texte und Untersuchungen* Harnack'a N. F. VIII 1, 1902) i krótki zarys p. t. *Die Sibylle* (w *Preussische Jahrbücher* CVI [1901] 193 n.) Stosunek jednak judejskiej Sybili do hellenńskiej nie jest jeszcze należycie zbadany. Jakże z tego zaniedbania mogą powstać błędy, widać z M. Friedländer'a (*Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt* 20 n.), który słowa judejskiej Sybili o męczącym przymusie prorokowania (przytoczone w tekście) tłumaczy jako wysiłki judejskich gmin rozproszenia w szerzeniu prawdziwej cnoty wśród beznadziejnie zepsutego środowiska pogańskiego!

Str. 80. Zakaz usuwania niemowląt. Zauważył go już Hekateusz z Abdery (III w. prz. Chr., por. Schürer III³ 603 n.), widząc w nim przyczynę rychłego wzrostu ludności judejskiej. O praktykowaniu tego obyczaju u Hellenów świadczy przeważnie komedia, ale, jak słusznie zauważył A. Körte *Die griechische Komödie* (1914) 71, jest to świadectwo podejrzaney wartości, ponieważ w niej motyw porzuconego dziecka niezawodnie pochodzi z tragedji: „Odzieńczony z heroicznej sfery tragedji, stał się ten motyw powoli wygodnym środkiem techniki dramatycznej, bez którego komedjopisarz attycki tak samo nie mógł się obejść, jak autor paryskiej krotchwili bez cudzołóstwa“. Ogranicza też wziętość tego zwyczaju

H. Bolkestein *Het te vondeling leggen in Athene* (Tijdschrift voor geschiedenis III [1923]; również La Rue van Hook *The exposure of infants at Athens* (Transactions of the American philological Association LI [1928] 134 n.

Str. 77. „W innym miejscu“: p. moją rozprawę *Dies irae* w polskim (przygotowaniem) wydaniu mojej *Sybili*.

Str. 79. Friedländer w przytoczonej wyżej (str. 263) rozprawie. Co do unikania w praktyce, to świadectwo Marcjalisa (XI 94) nasuwa pewne zastrzeżenia; ale zupełnie wierzyć jemu nie wypada.

W innym miejscu: p. moją książkę *Sofokles* (str. 130).

Wypożyczanie małżonek. Jest to wędrujący motyw starożytnej plotki. Tak samo o Demostenesie pleciono, że on wypożyczył swą żonę Ktesionowi; ale Eschynes, który to pierwszy twierdzi (II 149), czyni mu z tego zarzut, skąd widać, że nie było to wcale „zwyczajem“ u Greków. Ofiarą takiej samej plotki został i Eurypides w swoich stosunkach do Kefizofonta (Satyros col. 13). Por. o tem E. Drerup *Demosthenes im Urteile des Altertums* (1923) 64.

Str. 82. Nadużywanie dziewczynek — hanc tamen paginam latine loqui malo. Locum classicum habemus *Tos. Ndd.* II 6: „Tria mulierum genera in coitu *mucho* utuntur (quod byssi genus fuisse dicitur), puta minorennes, gravidae et nutrientes (et gravidae quidem, ne iterum concipiant, quod rabbini, qua erant physiologiae ignorantia, fieri posse putabant). Minorennis — ne fructu concepto pereat... Quae dicitur minorennis? Ab annis XI die I usque ad annos XII diem I. Si vero minor est hac aetate, aut etiam major, coitum patitur secundum usum communem sine metu; ita r. Meir, sapientes autem ita: ut haec, sic etiam illa (sc. undecennis) coitum patitur communem, uteri autem Dominus custos erit, secundum quod scriptum est *Ps. CXVI 6: Dominus parvulos custodit*“. Omitto sacrilegum Psalmi abusum ad foedam libidinem defendendam; summa in eo vertitur, quod unde-

cennes gravidae quidem fieri per naturae leges possunt, cum magno tamen vitae periculo, cujus vitandi causa misericors r. Meir praeservativum eis *muchi* usum commendat, invititis „sapientibus“, vivatne pereatne puellula sublimiter securis, modo ne comprimantium libido ullam patiatur jacturam; minores autem XI annis cum concipere non possint, etiam sine *mucho* ad coitum aptae putantur.

Hi eidem „sapientes“ secundum Misznicum (*Ndd.* V 7), obscena organi muliebris cum ficu comparatione usi, aetatem puellarem in tres partes digesserunt, *pagam*, id est gemmam, appellantes infantem, *bochal* sive immaturam ficum — vixdum pubescentem, *zamel* autem sive maturam — virginem. Fusius de hac *paga* Misznicus *Ndd.* V 4 praecipit: „Puellula“ inquit „trium annorum et unius diei communis (puta cum sacerdote) vitae usu sanctificatur, et levir eam convivendo in manum accipit, et matronae instar obnoxium reddit maritum, et (cum *Nidda* fit, hoc est menstrualis; quod quomodo trienni usu venire possit, inter rabbinorum arcana referendum est) stragulam vestem inferiorem una cum superiore commaculat (mystice hoc, non physice accipiendum);... si eam in matrimonio habuerat propinquorum aliquis, qui in Lege percensentur, morte multandus est, ipsa est libera. Si vero tribus annis minor est — quasi quis oculum digito foderit“ — hoc est, si quid video, patienti acerrimum infligit dolorem, ipse voluptatem percipit nullam (cf. *Tos.* II 8). Adde *Ndd.* X 1: „Si puella aetatis nondum menstrualis (*paga* igitur aut ad summum *bochal*) in matrimonium ducitur, quattuor ei noctes dari jubent Szammaitae“.

Gemara sane, qua mulierum conditionem tolerabiliorem redditam esse supra (p. 218) vidimus, discernit inter matrimonia, quae concubitu consummantur, et talia, quae hunc effectum non habent (*Kidd.* 64 b ad Misznae III 8); sed et ipsa *Kidd.* 81 b de infantilis aetatis puella agit, quae cum cognitam habeat coitus voluptatem, coitum tamen renuat. Ibidem r. Eleazar cavissee dicitur, ne quis filiam puellulam in matrimonium det (item *Kidd.* 41 b), cum Misznicus hoc licitum esse dicat (*Kidd.* III 7).

Huc etiam hoc pertinet: „Quoad filiae minorennis libera est patri venditio (sec. *Ex.* XX 7), nulla est (constupratori) multa“ (de L. siclis agitur, quae constuprator secundum *Dt.* XVII 26 patri pen-

dere debebat (*Chull.* I 7). Credo libenter homines in puellulis libidinem suam explevisse, cum id sibi impune cessurum scirent; quos non ita paucos fuisse *Baraitha Ndd.* 13 b demonstrat: „proselyti et qui cum infantibus ludunt Messiae adventum retardant“, ubi hoc „ludunt“ de libidine exercenda accipiendum esse et amoraei docent (*Klausner* [s. 240] 37) et *Kraus* (v. infra) II 25 cf. 450 concedit. Nonne tamen his omnibus aliquatenus probatur notum Taciti de Judaeis iudicium *H. V* 5: *projectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinens, inter se nihil illicitum?*

Wobec przytoczonych świadectw dziwi mię, że *Juster* (w. 183) II 54, powołując się na *Ndd.* V 6, utrzymuje, iż Judejki były na wydaniu dopiero od 12 i 13 lat. Ze strony *Saalschütz'a* i. i. to mnie naturalnie nie dziwi. Natomiast krótko i węzłowato *S. Kraus Talmudische Archäologie* II 28: *das Mädchen konnte schon als Kind von drei Jahren verlobt, verheiratet und geehelicht werden.*

Str. 81. Świadectwa chrześcijańskie: znajdzie je czytelnik u *Juster'a* (w. 183) II 211. Tenże *Juster* uznaje i rozpoznaje grzechu w społeczeństwie judejskim: II 56. *Filon* natomiast chciałby przekonać swoich łatwowiernych czytelników, że Judejczycy zachowują dziewictwo aż do małżeństwa, *Jos.* 42; w drugim jednak miejscu (*legg. spec.* I 102) nieobacznie wyznaje, że i w judejskich gminach istnieje prostytutka. Czy więc może — dla żonatych? Co jednak do tego dziewictwa, to jest to motyw ogólny w utopistycznych opisach cnoty dalekich ludów — Scytów, Germanów — które miały swe stałe miejsce w kiniczno-stoickiej djatrybie; stąd go zapewne zapożyczył *Filon* (o jego związku z tą djatrybą p. *P. Wendland Philo und die kynisch-stoische Diatribe* w *Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Religion* v. *P. Wendland* u. *O. Kern* 1895).

Str. 83. *Weber:* (w. 187) str. 124, powołując się na *Ber.* 20 a; 58 a; *Pesikta* 90 b; *Ab. z.* 17 a; *Sot.* 7 a; *Sifre* 35 b i t. d.

Str. 48. *Th. Reinach:* (w. 183) str. X. Wogóle do następnych zdań p. oprócz odpowiednich rozdziałów *Schürera* (§ 31 V),

Juster'a (w. 183) I 253 n. i inn., jeszcze M. Friedländer *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (1905) 22 a.

Filon o prozelitach: *legg. spec.* I 51 n. (locus classicus); 309; II 118; IV 178; *virtt.* 102; 179; *praem.* 152.

§ 45 str. 86. Antysemityzm w starożytności. P. o tem krótki szkic F. Stähelin'a *Der Antisemitismus im Altertum* (1905), szczególnie zaś dokładne dzieło mego b. słuchacza petersburskiego, zawodowego filologa-kłasyka S. Łurje (w. 185). Mam wiele zastrzeżeń co do szczegółów, wogóle jednak uważam to dzieło za najlepsze opracowanie danego tematu. Wbrew opinii apologetów obu obozów autor zasadniczo jest przekonany, „że przyczyna antysemityzmu tkwi w samych Hebrajczykach“ (str. 7). On też sumienie zużytkował literaturę tej kwestji.

Str. 87. Świadectwa, na które się powołuję, najlepiej są zebrane u Th. Reinach'a (w. 183).

Antysemityzm Pozydonjusza. Rzecz jednak nie jest zupełnie pewna; I. Morr *Die Landeskunde von Palästina bei Strabon und Josephos* (Philologus LXXXI [1926] 264 n.) ma do niego poważne zastrzeżenia, sądząc, że Józef dał się pod tym względem obalamucić kłamstwami Apjona.

Str. 90. O mimie p. ogromne dzieło Reich'a *Der Mimos* (1903), który jednak nie skorzystał z tego bardzo ciekawego świadectwa literatury rabbinowskiej. — „Głowa ogolona“ dla oszczędzenia oleju; p. Theophr. *Char.* X 14, błędnie dotychczas tłumaczone; te dwa świadectwa tłumaczą się nawzajem.

Str. 91. O pogromie za czasów perskich wiemy z papirusów elefantyńskich (wyżej 183).

O tem, co idzie dalej, i zwłaszcza o liście Klaudjusza por. moją rozprawę *L'empereur Claude et l'idée de la domination mondiale des Juifs* w brukselskiej *Revue universitaire* 1927 styczeń.

Str. 93. Żydzi w handlu: p. Juster (w. 183) II 310. Przestroga βλέπε σαρὸν (zam. σαυτὸν) ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων w Berl. griech. Urkunden IV 1079, por. Wilcken *Zum alexandrinischen Antisemitismus* 8 i w *Archiv für Papyruskunde* IV 567. Apologetów: Łurje 53. Zgodnie ze mną: Juster II 302; Morawski (w. 263) 109

IX. FILON JUDEJCZYK.

§ 46 str. 99. O hellenizacji w Judei wogóle por. odpowiednie miejsce u Schürera. Fikcji Ed. Meyer'a o rzekomo zupełnem stłumieniu hellenizatorstwa przez Machabeuszów (*Ursprung und Anfänge des Christentums* II 279) jako przesłanki dla jego parsomanji oczywiście nie podzielam.

Maur. Friedländer (w. 205); przeciw niemu E. Sellin *Die Spuren griechischer Philosophie im AT* (1905).

Str. 101. Świat niewidzialny w LXX.: p. A. F. Dähne *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie* (1839) II 11; zgadza się z nim C. Siegfried *Philo von Alexandria* (1875) 9, pomimo swego zasadniczego sceptycyzmu względem platonizmów w LXX. Inaczej I. Horowitz *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung* (1900) 119.

Str. 103. Allegoryzacja u Greków: p. np. C. Siegfried 10 n.

Str. 104. Szkoły aleksandryjskie: p. W. Bousset *Jüdisch christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (1915) w swojej pierwszej części.

Str. 105. Hyperallegoryści. Ten kierunek istniał i nadal w teologii starosynagogalnej; o niej dobrze mówi E. Renan *Le cantique des cantiques* 127: *La vieille exégèse juive admettait que chaque passage de la Bible a 70 sens, tous également vrais, et au milieu du dédale des sens allégoriques, tropologiques etc. le sens littéral était à peu près le seul que l'on négligeât.* — Przykłady po-

daje Bacher w wielokrotnie cytowanym dziele. Można jeszcze zaznaczyć, że do tych 70 znaczeń nasz A. Niemojewski dodał jeszcze jedno: astraliczne (*Biblia a gwiazdy* 1923; por. Przegl. Warsz. 1924 str. 304 n.)

§ 47 str. 106. Filon. O nim dzieło podstawowe — E. Bréhier *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1908; drugie wydanie z r. 1924 prawie nie różni się od pierwszego). Obok niego wciąż zasługują na uwagę wyżej (str. 270) wymienione dzieła Dähne'go i Siegfried'a; natomiast książka E. Herriot'a *Philon le Juif* (1898) nie stoi na wysokości zadania. Zasługuje również na uwagę naturalnie i rozdział o Filonie w znanym dziele E. Zeller'a *Philosophie der Griechen* III 2, na którym jest osnuty odpowiedni rozdział u Schürer'a.

Cytacja Filona według wzorowego wydania L. Cohn'a i P. Wendland'a, w którym po raz pierwszy przeprowadzony został praktyczny podział na drobne §-y. Posługiwałem się też sumiennym niemieckim tłumaczeniem, wydanym przez tegoż L. Cohn'a z jego cennym komentarzem.

Str. 106. Że Filon był *de genere sacerdotum*, podaje dopiero św. Hieronim; wskutek tego Schürer (str. 489), Stählin w greckiej literaturze Christ'a (II 1b 625) i inni kwestionują to świadectwo. Mnie się ta przyczyna nie wydaje dostateczną, i z drugiej strony kapłańskie pochodzenie Filona tłumaczy następujące jego dziwactwa: 1) jego apoteozę arcykapłana, którego on utożsamia z logosem jako istotą nadludzką (por. *legg. spec.* III 135 z kom. Heinemann'a i Cohn'a); 2) jego gloryfikację Lewiego i jego szczepu (*det. pot.* 132): Lia poczęła od Boga (w. 120), Lewi uzyskał nad Rubenem prawo pierworodności, jak Jakób nad Ezawem (*sacr. Ab. et C.* 119), bratobójcza rzeź lewitów była najpiękniejszym czynem w dziejach światowych (w. 123); 3) jego zgoda z saduceizmem w przeciwieństwie do faryzeuszowskiej halachi *spec.* w obronie juris talionis (*legg. spec.* III 181 n. por. B. Ritter *Philo und die Halacha* [1879] 18) i w odrzuceniu zmartwychwstania i prawie zaświata. Należałoby wogóle sprawdzić, czy uchylenia Filona od halachi, wymienione przez Ritтера, nie znajdują swego źródła ra-

czej w jego sadduceizmie, niż w przypuszczalnej praktyce sanhedrynu aleksandryjskiego.

Str. 110. Dzieło o „cnotach”. Podane przez Euzebjusza (*Hist. eccl.* II 18, 8) ironiczne tłumaczenie tytułu — ponieważ Filon mówi w swem dziele o zdrożnościach ludzi — słusznie zostało powszechnie odrzucone; ale tłumaczenie Schürer'a (str. 530) — ponieważ w nim cnota triumfuje nad bezbożnością — też nie trafia do przekonania. Przyjęte w tekście tłumaczenie podał W. Weber (*Hermes* L [1915] 73 n.). O „aretalogiach” por. rozprawkę Sal. Reinach'a (w. 223) III 292 n. i artykuł Crusius'a u Pauly-Wissowy. O niewiarogodności Filona w tej jego aretalogji p. wyżej cytowaną moją rozprawę (str. 269).

§ 48 str. 112. Potęgi. Zdaje się, że w swych dwóch trójkach Filon nawiązuje do greckiej mitologii; przecie Gracyi czyli Charyt było według powszechnie przyjętego schematyzmu trzy, a Dikē była obok Eunomji i Irenej jedną z trzech Hor. O osobistości i jednocześnie nieosobistości Potęg p. I. Horowitz *Untersuchungen über Philons und Platons Weltschöpfung* (1900) 106 n.

Str. 115. Piekło zgodnie z nauką Epikura: p. *Lucr.* Przypominam przy sposobności, że Sadduceusze przez Józefa byli uważani za epikurejczyków.

§ 49 str. 116. Gadatliwość Filona znana jest każdemu, kto czytał jego samego. Na tle tej gadatliwości dziwnie się odbijają takie twierdzenia jak „mam zwyczaj skrócić długość rozprawy” (*legg. spec.* IV 148); „(taki punkt) chętnie opuszczam, aby się nie powtarzać” (*mut. nom.* 53); lub „należy bowiem unikać wielomówstwa” (*fug. inv.* 181). Proszę się tu nie powoływać na Platona, którego „rozlewność” (*chysis*), zauważona już w starożytności, też wydawała się Kartezjuszowi gadatliwością. Platon pisał za czasów, kiedy wypracowanej logiki jeszcze nie było, a Kartezjusz za czasów, kiedy historycznego poglądu na zjawiska literackie jeszcze nie znano.

Str. 124. „Do śmierci arcykapłana”. Ciekawe jest, że w swym komentarzu allegorycznym, napisanym wcześniej, Filon ma

jeszcze poczucie dla niedorzeczności tego przepisu. Przecie jest to widoczną niesprawiedliwością, mówi (*fug. inv.* 107), uzależniać czas wygnania mimowolnego zabójcy od życia arcykapłana; jeżeli więc on popełni swój czyn w przededniu jego śmierci, to może już na-
zajutrz powrócić do swej siedziby. Tu więc usuwa Filon tłumaczenie literalne i daje allegoryczne: arcykapłan, to logos, za życia którego nieświadome czyny są niemożliwe. Wogóle stosunek komentarza egzegetycznego do allegorycznego jest bardzo dziwny: sprawia często wrażenie pokuty. Kto wie, czy nie miał Filon w swej gminie przykrości z powodu swego komentarza allegorycznego, w zasadzie usuwającego Torę; czy nie był pod tym względem poprzednikiem Eliszy b.-Abuja, Maimonidesa, Uriela Akosty, Spinozy — z tą jednak różnicą, że potulniejszy od tamtych, odwołał swe herezje i właśnie w celu odwołania napisał swój komentarz egzegetyczny? Gdybyśmy mieli taką książkę o Filonie, któraby uwzględniała jego rozwój — t. j. mniej więcej taką, którą dopiero niedawno Arystotelesowi poświęcił W. Jäger — to i ten punkt byłby podobno wyjaśniony.

Powracając do naszego przepisu, chciałbym jeszcze zaznaczyć, że w praktyce on może nie był tak niedorzeczny, jak się to zdaje wskutek jego niezgrabnego określenia. Przecie czas śmierci jednego arcykapłana był zarazem i czasem objęcia rządów przez jego następcę — a że nowy władca zaczyna swe panowanie od mniej więcej szerokiej amnestji, jest to zwyczaj, istniejący dotychczas; i niema nic dziwnego w tem, że z tej amnestji korzystają przedewszystkiem przestępcy mimowolni. Nie jestem pewny, że to było właśnie myślą prawodawcy — Filonowi to do głowy nie przyszło. W każdym razie absurdalność zawiera się w tem: 1) że zamiast objęcia rządów przez nowego arcykapłana nazwana jest śmierć jego poprzednika i 2) że z tego, co ma sens jako dobrowolna decyzja władcy lub, co największe, jako zwyczaj, zrobiono prawo.

Str. 125. Ciężarne zwierzęta. Nie tylko nic się o tem nie mówi: z *Dt.* XXII 22 rabbinowie wnioskowali — wbrew obyczajom wszystkich narodów kulturalnych — iż nie należy odkładać stracenia ciężarnej kobiety aż do porodu (*Ar.* I 4; 7a). To be-

zeczne prawo zostało stąd wydobyte za pomocą logiki zacnego r. Eliezera; p. Strack (w. 202) 101.

Coprawda, były to pobożne ćwiczenia bez praktycznych konsekwencji, tak samo jak sadystyczne pastwienie się nad oskarżoną kobietą w traktacie *Sota*, p. wyżej str. 218.

Str. 133. „Czystości ciała, a więc tembardziej ducha“. Należy porównać rozumowanie Cyserona *legg. II* 24 o danym przezeń przepisie (§ 19). „Do bogów niech się przychodzi w czystości, trzymając się zbożności i usuwając przepych“: „Prawo każe przychodzić do bogów w czystości — to znaczy, w czystości duszy, w której się zawiera wszystko. Nie usuwa się przez to czystości ciała, lecz należy rozumieć to tak: ponieważ dusza jest daleko ważniejsza od ciała, my zaś dbamy o to, żeby zachowywać czystość ciała przed bóstwem — że należy to stosować daleko bardziej do duszy“. Tu wnioskowanie jest bez zarzutu, ponieważ Cicero wygłasza nowe prawo zgodnie z uczuciem religijnem swoich czasów, podczas gdy Filon wprowadza poglądy, których się nauczył u stoików, w prawo Mojżesza, który o nich nie marzył.

Str. 136. Konie — *aloga*. Dzisiejsi Grecy właśnie konie nazywają *aloga*; czy może już za Filona gwara ludowa używała tego słowa w tem znaczeniu?

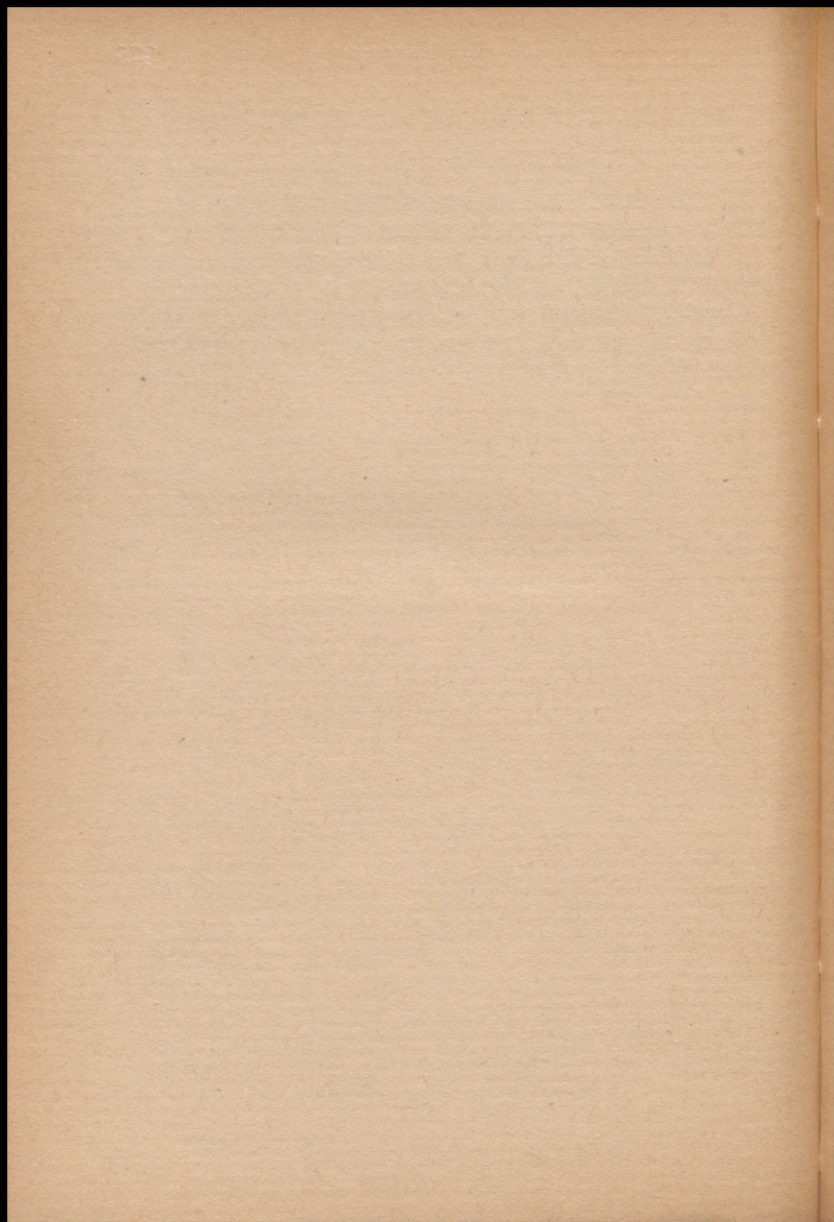
Str. 136. Kanony allegorji. Konsekwentność Filona w ich zastosowaniu stara się udowodnić Siegfried (w. 270); ale przytoczone przezemnie fakty obalają jego teorię.

§ 52 str. 143. Bezowocność intelektualizmu i nagle znalezienie prawdy przez natchnienie. O ile wiem, nie było jeszcze zauważone, że to rozumowanie Filona osnute jest na takim samem świadectwie o sobie Platona *epist. VII* 341e: „To nie jest do wypowiedzenia na wzór innych przedmiotów wiedzy, nie: po długiem obcowaniu z tym przedmiotem i współzyciu nagle, niby zapalone od iskry, co zapadła z płonącego stosu, powstaje światło i nadal już samo przez się się żywi“. O tem ciekawem miejscu p. komentarze — z dwóch różnych punktów widzenia — Wilamowitza

Platon I 651 i E. Howalda *Die platonische Akademie* u. s. w. (1921).

Str. 145. R. Salomon z Montpellier: p. Th. Reinach *Histoire des Israélites* 120. Szulchan Aruch: ibid. 220.

Zakaz języka greckiego. Nie obeszło się naturalnie bez drgawek i pomimo wyklętego Eliszy. Słynny rabbin Szymon II b.-Gamaliel II (środek 2 st. po Chr.) w domu swego ojca nauczył się „greckiej mądrości“. To też posiada poważne dla swego środowiska wiadomości przyrodnicze. P. Bacher (w. 187) II 322 n.



SKOROWIDZ.

I. SKOROWIDZ ŹRÓDEŁ.

A) ŹRÓDŁA ANTYCZNE

(prócz Filona).

Aesch. Eum. 229	231	Censor. XVII 6	221
„ Pers. 742	89	Cic. div. II 62	II 201
Alterc. eccl. et syn.	II 213	„ Flacc. 66—69	256
(ps.-) Aristeas 88	259	„ legg. II 24	II 274
„ 92	260	„ Mur. 27	148
„ 128 s.	177	Cypr. ep. II 1	II 258
„ 142	177		
„ 254	II 197	Diog. La. I 1, 7	II 214
Aristid. (Ael.) XLVI	II 65		
„ (Athen.)	68	Eur. Alc. 363	199
Aristoph. Eq. 1173	130	„ Andr. 722	158
„ Lys. 640	II 219	„ Hipp. 474	286
„ Nub. 992	145	„ Ion. 184	244
„ „ 1292	112	„ „ 245	243
„ „ 1452 ss.	86	„ „ 1616	56
„ Ran. 454	II 233	„ IA 520	108
„ Thesm. 976	149	„ IT 383	82
Aug. CD IV 31, 3	133	„ „ 711	II 256
		„ Melan. recl.	II 219
Berl. gr. Urk. IV 1079	II 270	„ „ sap.	148
		„ Or. 396	II 114
Call. h. II	131; 231	„ Phoen. 392	II 142
„ „ V 135	96	„ „ 955	108

Euseb. HE II 18,	II 272	IG I 442	II 233
Herodot. I 47	97	Jos. ant. I 14	II 256
" I 86—88	II 16	" " I 20	II 256
" I 157	86	" " II 314	II 263
" VII 141	55	" " VIII 216	88
Hes. OD 174	219	" " XIII 245	II 232
" " 181	218	" " XIV 215	277
" " 405	151	" " XX 117	II 207
Hom. Il. III 278	191	" c. Ap. I 212	II 225
" " IV 93	85	" " I 225	II 79
" " V 292	86	" " II 75	II 205
" " VIII 373	II 194	" " II 123	II 84
" " XXI 74	179	" " II 135	II 202
" " XXII 395	II 13	" " II 137 ss. 262; II 211	
" " XXIV 32	II 15	" " II 175	281
" " " 568	II 34	" " II 201	152
" Od. I 32 s.	75; II 196	" " II 248	II 65
" " " 123	I 179	" Bell. jud. II 392	174
" " III 1 s.	189	" " " II 560	161
" " IV 561	192	" " " III 71	II 213
" " VI 207	II 34	" " " V 376	II 264
" " X 274	63	" " " VI 312 ¹⁾	II 97
" " XIII 202	133	" vita 112 s.; 149 s.	II 57
Hor. carm. I 2 ex.	233	Juv. XIV 96 s.	146; II 76
" " I 12, 17 ss. 68; II 193		Lact. DI. III 19	II 214
" " III 6, 45	222	Liv. XXVI 33, 8	II 23
" epist. I 1, 34	197	Luc. Alex.	99
" " I 2	II 104	" Hermot.	II 144
" epod. XVI	222	Lucr. II ex.	221
" sat. I 4, 137	II 75	Mart. ep. IV 4, 7	175
" " I 5, 97	128	" " XI 94	II 266
" " I 8, 1	120		
" " I 9, 69 s.	46; II 75	Neanth. fr	II 22
" " II 6, 70 ¹⁾	297		

¹⁾ W tekście cytata mylna.

Or. Sib. III	110	Sen. ep. XCV 47	175
" " III 54	228	Solo fr. 3 D.	55
" " III 670 s.	II 236	Soph. Ant. 1065	78
" " III 962	II 79	" OC 184	II 71
" " IV 4; 20	227	" " 1267	71
" " V 7	43; 53	" OR 861	II 34
Pap. Ox. X 1242	II 209	Suet. Claud.	II 96
Pers. V 184	175	" Vesp. IV	II 97
Plat. ep. VII 341 e	II 274	Tac. H. V 5	II 232; 235; 268
" Gorg. 524	93	" " V 8	II 68
" legg. X 887 d	II 147	" " V 13	II 97
" " X 896 c	92	Tert. spect. 30	II 235
" " X 900 c	II 136	Theocr. I 18	49
" Phaed. 81 c	91	" VII 44	96
" " 107 d	66	" XXIV 86	232
" Phaedr. 247 a	42	Theophr. char. IV 4	145
" resp. II 364 c	201	" " X 14	II 269
" " II 380 a	89	" de piet.	261
" " VIII 546 e	218	Tib. I 3, 17	II 223
" " X 615 e	92	Varr. agr. I 12	180
" " X 617 e	66	" ap. Aug. C D IV 31 ₃	133
" symp. 202 e	65	Verg. ecl. IV	233; II 9
Plut. Is. et Os. XI	II 133	Xen. mem. II 1, 21 ss.	II 193
" quaest. R. 30	II 215	" oecon. VII	160
Porph. abst. II 19	II 229	" symp. II 9	152
Rutil. Nam. I 358	II 213		
" " I 384	II 229		

B) FILON.

Abrah. 121	II 139	agric. 73	II 128
" 267	II 125	" 84—88	II 136
agric. 13	II 131	" 96	II 136
" 27	II 127	" 130	II 133
" 35	II 126 s.		

cherub. 40	II 148	fug. et inv. 107	II 273
" 42	II 120	" " " 109	II 113
" 80	II 127	" " " 128	II 128
" 86	85	" " " 167	II 128
" 87	II 223		
" 91	II 125	gigant. 4	II 129
conf. ling. 2	II 134	" 17	II 129
" " 4	II 236	" 20	II 113
" " 129	II 125	" 50	II 137
congr. erud. c. 43	II 136	" 59	II 126
" " " 44	II 125		
" " " 180	II 136	Joseph. 82	II 126
		" 264	II 115
decal. 7	II 125		
" 19	II 121	leg. ad G. 11—16	II 126
" 43	II 126	legg. alleg. I 2	II 135
" 66	II 125	" " I 19	II 135
" 156	II 126	" " I 37	II 113
det. pot. ins. 6	II 137	" " I 42	II 113
" " " 13	II 135	" " I 43	II 135
" " " 29	II 127	" " I 63	II 135
" " " 124	II 120	" " I 66—72	II 140
" " " 167	II 136	" " I 108	II 132
deus immut. 8	II 133	" " II 4	II 111
" " 53—64	II 140	" " II 5	II 127
" " 121	II 127	" " II 46	II 138
" " 182	II 114	" " II 89	II 135
ebriet. 35	II 128	" " III 4	II 111
" 61	II 128	" " III 10	II 111
" 86	II 137	" " III 11	II 128
" 89	II 126	" " III 101	II 132
" 109	II 126	" " III 198	II 257
" 164	152; II 129	" " III 216	II 120
" 177	II 126	" " III 217	II 128
		" " III 219	II 120
fug. et inv. 10	II 137	" " III 244	II 131
" " " 51	II 128	legg. spec. I 1	II 211

legg. spec. I 21	II 125	migr. Abr. 140	II 136
" " I 29	II 126	" " 153	II 138
" " I 46	II 140	" " 185	II 131
" " I 51 s.	II 269	Moys. I 2	II 118
" " I 55	II 123	" I 12; 19	II 119
" " I 74	II 205	" I 23	II 131
" " I 97	II 124	" I 49	II 124
" " I 100	II 121	" I 141	II 263
" " I 131	II 124	" I 162	II 118
" " I 200	II 127	" I 302	II 123
" " I 262	II 121; 253	" I 311	II 124; 197
" " I 291	II 121	" II 2	II 118
" " I 300; 307	139	" II 108	II 114
" " I 320	II 125	" II 154	II 209
" " II 56	II 129	" II 162	II 124
" " II 185	II 121	" II 216	281
" " II 230	II 131	mut. nom. 61	II 134
" " II 245	II 122	" " 72	II 131
" " III 24	II 123	" " 110	II 129
" " III 37	II 129	" " 134	II 120
" " III 49	II 123	" " 160	II 126
" " III 82	II 125	" " 255	II 138
" " III 110	II 129		
" " III 135	II 271	opif. mundi 21	II 112
" " III 142	II 257	" " 69	52
" " III 145	II 123	" " 133	II 218
" " III 170—175	II 122	" " 137	II 126
" " IV 12	II 124	" " 141	II 125
" " IV 61	II 132		
" " IV 173	II 137	plantat. 3	II 111
" " IV 197	II 125	" 108	II 114
migr. Abr. 13	II 129	" 113	II 136
" " 21	137	" 142	II 121
" " 33	II 143	poster. Cain. 98	II 137
" " 66	II 142	" " 123	II 120
" " 89	II 133	" " 166	II 128
" " 102	II 137	" " 167	II 114

praem. 61	II 134	somn. I 39	II 135
provid. 107	II 114	" I 45	II 138
		" I 73	II 136
quaest. Gen. I 57	II 112	" I 93	II 136
" " IV 62; 295	II 114	" I 164	II 135
qu. r. div. her. 10	II 122	" II 83	II 142
" " " " 61	II 128	" II 89	II 143
" " " " 69	II 126	" II 108	II 143
" " " " 162	II 122	" II 185	II 128
" " " " 125	II 127	" II 189	II 114; 118
" " " " 207-16; 218	II 139		
sacr. Ab. et C. 12	II 132	virtut. 19	II 127
" " " " 19	II 138	" 62	II 113
" " " " 49	II 137	" 65	II 132
" " " " 103	II 128	" 131	II 129
" " " " 119	II 271	" 137	II 125
sobriet. 12	II 137	" 141	II 130

C) STARY TESTAMENT.

(Skróty: ST [polsk.], AT [franc. niem.], OT [ang.]). Części:
 I Tora (w ścisł. znac.): *Genesis* (hebr. Bereszit), *Exodus* czyli Wyjście (hebr. Szemot), *Leviticus* (hebr. Wajjikra), *Numeri* czyli Liczby (hebr. Bammidbar), *Deuteronomium* czyli Powtórzenie (hebr. Debarim). — II Prorocy (hebr. Nebiim): *Josue*, *Judicum* czyli Sędziów, cztery księgi *Regum* czyli Królewskie, *Isaias*, *Jeremias*, *Ezechiel*, *Daniel* i 12 „małych„ proroków, z których cytowani są: *Oseas*, *Amos*, *Jonas*, *Micheas*, *Habacuc*, *Zacharias*. — III „Księgi“ (hebr. Ketubim): dwie księgi *Paralipomenon*, dwie księgi *Esdrae*, (z nich druga także p. tyt. *Nehemiae*), *Esther*, *Ruth*, *Job*, *Canticum canticorum* czyli Pieśń nad pieśniami (hebr. Szir), *Psalmy*, *Proverbia* czyli Przypowieści, *Ecclesiastes* (hebr. Kohelet) *Treny* Jeremiasza (hebr. Echa). — Dodatek: Apokryfy: cztery księgi *Machabejskie*, *Judith*, *Tobias*, *Ecclesiasticus* czyli *Syracyda*, *Sapientia* czyli Mądrość Salomonowa, *Psalmy Salomonowe*, *Baruch* (w greckim, syryjskim i słowiańskim przekładzie), *Henoch*, czwarta księga

Esdrae, Vita Adami, Asumptio Moysae, Testamenta XII patriarcharum.

Cytaty w tłumaczeniu Wujka, nawet kiedy to tłumaczenie było niezupełnie ściśle. Jeżeli zaś ścisłość była potrzebna, sprawdziłem je czy to według hebrajskiego tekstu, czy to według Septuaginty. W tych wypadkach za cytatają stoją skróty „hebr.“ resp. „LXX“.

Amos III 6	II 197	Deuteron. VI 10	78
„ V 16	II 209	„ VII 2	79
„ V 20	II 44	„ VIII 22	99
„ IX 7	61	„ XI 1; 32	136
Ass. Moys. I 2	II 264	„ XII 7	204
		„ XIII 1—17	II 41
Bar. (slav.) IV	112	„ XIV	177
„ (gr.) XV 5 s.	II 264	„ XIV 20	II 56
„ (syr.) LXXX 10	227	„ XIV 22	251
		„ XIV 25	253
Cant. I 10	156	„ XIV 28	252
„ V 8	157	„ XV 1	II 37
„ V 11	285	„ XVI 21	II 205
		„ XVII 16	II 136
Dan. II 31	225	„ XVII 26	II 267
„ VII	226	„ XVIII 22	106
„ VII 9	71	„ XX 8	II 65
„ IX 4	136	„ XX 13	79
„ X	64	„ XX 20	II 131
Deuteron. I 31	II 140	„ XXI 15	II 216
„ IV 8	II 30	„ XXII 5	II 42
„ IV 20	42	„ XXII 22	II 273
„ IV 25	204	„ XXIII 13	II 140
„ IV 34	II 27	„ XXIII 19	II 56
„ V 7	42	„ XXIV 1	II 218
„ V 9	42; 203	„ XXV 3	293
„ V 21	151; II 216	„ XXV 11	II 39; 122
„ VI 4	40; 134	„ XXVII 9	II 122
„ VI 5	II 52	„ XXIX 25	42
„ VI 7	289	„ XXXII 8	64

Eccl. VII 17	286	Exod. XXI 8	124; 296
II Esdr. VIII 17	20	" XXI 21	II 38
IV Esdr. IV 34	II 237	" XXI 22	296
" " V 43—55	II 218	" XXI 28	290; II 123
" " V 54	227	" XXII 1	II 124
" " VI 5	59	" XXII 18	II 41; 123
" " VI 50 II 71; 94; 97; 161		" XXII 21; 22	II 36
" " VII 26—61	239	" XXII 27	II 37; 136
" " VII 93	II 235	" XXIII 2; 4	II 36
" " X 10	127	" XXIII 15	II 43
" " XIV 10	II 239	" XXIII 17	147
Esther I 10; 11	153	" XXIII 19	179
" I 19	154	" XXIII 20	71
" II 10	284	" XXIX 9	56
" II 12	154	" XXXI 14	168
Exod. II 16	II 129	" XXXII 2	II 124
" III 13	II 139	" XXXII 27	II 123
" III 21	II 61	" XXXIII 13	II 132
" IV 21	88	" XXXIII 13—23	48
" IV 22	236	" XXXIV 21	263
" IV 25	II 211	" XXV 2	168
" XII 35	II 61	" XXXV 3	166
" XIII 2	264	" XXXVII 17—24	II 139
" XIII 7	290	Ezech. I 4	100
" XIV 12	II 28	" XIV 9	87
" XIV 19	II 27; 44	" XVIII 23	226
" XV 26	211	" XXV	129
" XVI 28	170	" XXVI 7—14	104
" XVI 29	166	" XXIX 17	104; II 200
" XIX 3	II 32	" XXXVI 21 s.	61
" XX 4	118	" XLIV 23	269
" XX 5	203		
" XX 7	II 267	Genes. I 2	II 194
" XX 8—11	162	" I 26	48
" XX 17	151	" I 28	II 156
" XXI 1	II 226	" I 31	II 30
" XXI 6	II 38	" II 2	II 216

Genes. II 7	II 7	Hench. XXXIX 8	136
" II 11—14	II 140	" XLVIII	II 193
" III 1	95	" LVI	II 236
" III 14 114; II 131; 203		" XCVIII 4	II 198
" III 15	234; II 10		
" VI 1	II 129	Isai. III 16	156
" VI 2	94	" V 25	130
" VI 6	84	" VI 1	99
" IX 6	48	" VII 3	229
" IX 11	228; II 11	" IX 6	235
" IX 25	82	" IX 11	130
" XII 13	II 17	" IX 12	II 200
" XV 2	114	" XI	234
" XV 8	II 122	" XX	101
" XV 10	II 139	" XXIII 17	II 59
" XVI 6	63	" XXVII 1	95
" XVII 5; 15	II 134	" XXVIII 3	II 200
" XVIII 2	II 128	" XXX 11	II 44
" XVIII 11	II 120; 128	" XXX 20	II 3
" XX 11	133	" XXX 27	48
" XX 12	II 128	" XXXVII 22	II 239
" XXI 1	II 120	" XXXVII 27	155
" XXIII 7	II 143	" XXXVII 36—38	101
" XXIV 22	155	" XXXVIII 4	II 201
" XXIX 17; 30	II 138	" XL 13	70
" XXIX 31	II 120	" XL 15	58; II 71
" XXXII 10	II 135	" XLI 23	II 201
" XXXVII—XLVII	II 18	" XLII 4	54
" XLVII 18	137	" XLIV 5	142
		" XLIV 9—17	119
Habac. III 3	132	" XLIV 28	100
Hench. V 7	226	" XLV 14	II 59
" VI—XI	94	" XLVII 1	II 46
" IX 10	216	" XLIX 6	59
" XXII	216	" XLIX 14	54
" XXVI	226	" XLIX 22	238
" XXX	111	" XLIX 23	II 262

Isai. LII 1	II 63; 239	Josue VI 21	79
" LIV 10	55	" X	II 258
" LVII 1	101	" XI 20	II 198
" LX 11	II 60	Judic. I 7	II 13
" LXI 5	II 60	" III 21	II 14
" LXIII 17	II 198	" IV—V	II 220
" LXVI 2	134	" XI 24	58
		" XIV 16	II 216
Jerem. I 9	99	Lev. II 11	II 121
" II 2	61	" VIII 21	II 141
" V 22	135	" IX 29	II 21
" VIII 1	203	" XI 2—23	177
" X 5	129	" XI 33	II 231
" X 10	135	" XII 1	II 231
" XV 10	101	" XIII; XIV	181
" XVII 4	49	" XVII 10	179
" XVII 15—18	103	" XVIII 3	II 38
" XVII 27	166	" XIX 14	II 125
" XXII 18	102	" XIX 19	II 39
" XXVIII 9	101	" XIX 23—25	II 136
" XXVIII 10	II 43	" XIX 27	293
" XXIX 7	II 62	" XIX 33	II 56
" XXX 18	102	" XXI 5	293
" XXXI 29	203	" XXII 28	294
" XXXII 21	129	" XXIV 23	251
" XXXIV 4	102	" XXV 8—16	II 226
" XXXVIII 24	108	" XXV 55	II 257
" XLVIII 10	II 62	" XXVI 29	II 234
Job. I 1	135	" XXVII 8	263
" I 6	95	I Machab. I 11	210
" XVIII 13	286	Mich. V 1	229
" XXVII 2	135	" VI 6	264
" XXVIII	II 100	" VI 8	II 43
" XXXVIII 4	106; 204	Numeri I 46	113
" XXXVIII 41	285	" VII	II 26
Jonas III—IV	106		
Josue I 8	285; II 59; 203; 247		

Numeri XII 14	153	Psal. XLII 4	II 209
" XIV 13 s.	II 256	" LXIX 37	135
" XV 4	II 38	" LXXXIV	243
" XV 32—36	168	" LXXXIX 27	236
" XVIII 21	252	" XCVII 10	135
" XIX 11—22	183	" CVI 19	72
" XXIII 19 84; 97; II 140		" CIX 47	135
" XXV 8 - 10	II 123	" CXV 17	II 233
" XXXI 17	II 124	" CXXVIII 3	284
" XXXV 25—28	II 124	" CXXXVII	II 50; 261
Oseas I 2	II 43	I Regum ²⁾ II 18	II 214
" IV 13	II 205	" " V 3	125
" IV 14	II 81	" " XIV 34	113
" VI 6	265; II 43	" " XV 2	81
" VI 7	II 210	" " XV 3	286
" XI 3	II 197	" " XV 32	287
" XIII 7	135	" " XV 33	286
" XIV 1	II 261	" " XVIII 25	141
" XIV 6	II 200	" " XXII 18	114
		" " XXV 20	285
I Paralip. III 17	102	" " XXV 22	287
Proverb. VIII 22	69; 285	II Reg. VI 7	125
" VIII 30	II 194	" " XII 1	77
" XIV 34	II 236	" " XII 31	II 14
Psal. II 2	235	III Reg. II	II 25
" VII 4 s.	II 264	" " VIII 41	245
" XVI ¹⁾ 7	II 3	" " XII 15	88
" XIX	117	" " XVIII 19 - 40	127
" XXIX	254	" " XVIII 6	285
" XXXI 24	135	" " XIX 11	II 42
" XXXVI 7	214	" " XX 30—42	II 15

¹⁾ Zaczynając od Ps. X. liczba w Wulgacie jest o 1 niższa, a więc Ps. XVI—w Wulgacie Ps. XV i t. d.

²⁾ W hebrajskim tekście (a według niego i w protestanckich Bibliach) pierwsze dwie księgi Królewskie nazwane są „księgami Samuela“, a III i IV — księgami i II Królewskimi.

III Reg. XXII 11	II 42	Sap. Sal. XIII 13	II 206
IV Reg. X 30	II 16	" " XVIII 14	72
" " XIV 9	II 234	Sirac. V 7	71
" " XIX	101	" XVII 17	42
" " XXII 14; 20	160		
" " XXIII 29	160	Testamenta XII patr.:	
" " XXIV 5	102	Judae XX	93
" " XXV 6	102	Naphth. VIII	212; II 236
		Ruben V	152
Sap. Sal. I 4	70	Tobias I 10	186
" " II 24	95	" III 8	93
" " VI 9	137		
" " VIII 3 s.	69, II 193	Vita Adam XII	95
" " IX 4	69; II 193		
" " X 2; 4; 5; 10; 13	70	Zachar. VIII 16	II 202
" " X 16 — XIX	70	" IX	II 194

D) NOWY TESTAMENT.

Joh. V 42	138	Matth. VII 29	297
" apocal. XII	230	" IX 13	II 210
		" X 17	144
Luc. XI 42	138	" XXII 36	II 51
" XVI 23	II 235	" XXVI 63	242
Marc. II 27	176	Pauli ad Col. II 18	63
Matth. I 5	II 47	Petri cerygma (apocr).	67

E) TALMUD

i pozostała literatura rabbinowska.

Talmud w szerokim znaczeniu składa się z następujących części: I Miszny, II Tosefty, jako dodatku do niej, i III Gemary czyli Talmudu w ścisłym znaczeniu jako komentarza do Miszny: ten Talmud w śc. zn. istnieje w dwóch redakcjach, babilońskiej i jerozolimskiej. Tytuły traktatów są wszędzie te same; ale Misznę cytuje się wedle rozdziałów i wersetów, Gemarę wedle stron podstawowego wydania (a więc. *Erub.* IV 1 wskazuje

na Misznę, *Erub*. 19a na Gemarę babilońskiego Talmudu); przy cytowaniu Tosefty lub jerozolimskiego Talmudu dodaje się „Tos.“ lub „Jer.“. Wszystkich traktatów jest 63 w 6 „sederach“ czyli działach; cytowane są następujące:

Z sederu I Zeraim czyli o zasiewach: 1 *Berakhoth* (o modlitwach); 4 *Kilaim* (o podwójnych); 5 *Szebiith* (o roku szabbatowym); 7) *Maasroth* (o dziesięcinach); 8) *Maaser sheni* (o drugiej dziesięcinie); 11 *Bikkurim* (o pierwocinach).

Z sederu II Moed czyli o świętach: 1 *Szabbat*; 2 *Erubin* (o połączeniach); 3 *Pesachim* (o święcie Paschy); 5 *Joma* (o dniu pokutnym); 8 *Rosz haszana* (o nowym roku); 11 *Moed katon* (o świętach pośrednich); 12 *Chagiga* (o świętowaniu).

Z sederu III Nashim czyli o kobietach: 1 *Jebamoth* (o powinowactwie); 2 *Kethuboth* o zapisach małżeńskich); 3 *Nedarim* (o ślubowaniach); 4) *Nazir* (o nazyreacie); 5 *Gittin* (o listach rozwodowych); 6 *Sota* (o cudzołóstwach); 7) *Kidduszin* (o ślubach).

Z sederu IV Nazikim czyli o uszkodzeniach: 1 *Baba kamma* (pierwsza brama); 3 *Baba bathra* (ostatnia brama); 4 *Sanhedrin*; 5 *Makkoth* (o chłostach); 8 *Aboda zara* (o bałwochwalstwie); 9) *Pirké aboth* (słowa ojców); 10 *Horajoth* (o uchwałach).

Z sederu V Kodaschim czyli o ofiarach: 3 *Chullin* (o nieświęconych); 4 *Bekhoroth* (o pierworodnych); 5 *Arakhin* (o ocenach).

Z sederu VI Toharoth czyli o oczyszczeniach: 1 *Kelim* (o naczyniach); 2 *Ohaloth* (o namiotach); 3 *Negaim* (o trądzie); 4 *Para* (o rudej krowie); 5 *Toharoth*; 7 *Nidda* (o krwi miesięcznej).

Z pozostałej literatury rabbinowskiej cytowane są midrasze: *Bereszit rabba* (do Genezy), *Mechilta* (do Exodus), *Tanchuma Sze-moth* (też), *Tanchuma Wajjikra* (do Leviticus), *Bammidbar rabba* (do Numeri), *Szir rabba* (do Pieśni n. p.), *Echa rabba* (do Trenów Jeremjasza) i *Pesikhta* (kazania). Muszę jednak wyznać, że sam czytałem tylko te midrasze, które wydał Wünsche (w. 252); pozostałe cytaty mam z trzecich rąk.

Aboda z. I 1—9	187	Baba b. 10 b.	II 236
„ „ II 1; 17	188	„ „ 16 b.	153
„ „ III 9; V 3; 7	188	„ „ 141 a.	153
Arakh. I 4	II 273	Baba k. II 3	292

Baba k. V 4	296	Kiddusz. V 17 (Tos.)	153
" " (Tos.) VII 5	II 257	" 64 b; 81 b	II 267
" " 32 ab	175	Kilajim	II 39
Bamm. r. II	II 239		
" " XXVIII	II 264	Maasr. I 1	255
Bekhor. VIII 4	II 217	Maaser sz. IV 4	II 227
Berakh. I 3	289	Makk. III 5; 10	294
" III 3	147	" 17	II 5
" IV 3	II 224	Mechilta 66 a	II 85; 116
" VI 2	147	" 73 a	II 237
Beresz. r. X	175	" 104 ab	II 226
" " XXVIII	II 263	" 110 b	II 262
Bikkur. III	254	Moed K. 28 a	II 4
Chagiga I 8	274	Nasir. 30	II 71
Chullin	180	Nedarim	273
" I 7	II 268	Negaim	181
		" 19 b	II 3
Echa r. 14	II 90	Nidda	183
Erub. IV 1	II 228	" I 1	II 231
" 19 a	II 237	" II 6	II 266
" 63 a	II 227	" II 8	II 267
		" V 4; 7; 8	II 267
Gittin III	291	" VII 3	II 85
" IX 11	II 218	" IX 1	184
		" X 1	II 267
Horaj. III 8	II 85; 167	" II 6 (Tos.)	II 266
		" 13 b	II 268
Jebam. 47 b	II 85	" 64 b	284
" 63 b	II 69		
Joma III 10	II 81	Ohal. XI 4	183
Kelim II 1	185	Para	II 240
" XXV 6	185	Pesach. I 1	291
" XXVII 2; 11	288	" VI	296
Kethub. 111 b	II 239	" 65 ab	261
Kiddusz. III 7	II 267	Pesikhta 40 a	II 258

Pesikhta 144 b	II 264	Szabb. XV	II 228
Pirkê ab. I	273	" XVI	167
" " I 1	50; 119	" XVI 3	II 228
" " I 5	152	" XVI 8	172
" " II 8	152	" XIX 2	II 211
" " III 9	118	" XIII 13 (Tos.)	II 224
Rosz hasz. 16 b	II 237	" 30 a	II 215
Sanhedr. XI 3	II 4	" 32 b—33 a	169
" 38 b	63	" 76 a	II 202
" 56 b	II 74	" 118 b	169
Sota V 5	135	" 119 a	175
" IX 9	II 81	Szebiith X 4	II 227
" IX 14	II 163	Szir r. 4 b	II 4
" 15 b; 22 a	II 4	" " 16 a	II 215
Szabb. II 3	289	" " 21 a	II 22
" II 7	171	Tanch. Sz. 3	II 262
" III 6	168	" Wajj. 13	II 264
" V 2	290	Tohar. V 8	184
" XII 3 s.	II 227	" VII 6	185
" XIII 5	II 225	" VI 2 (Tos.)	184

II SKOROWIDZ IMION I RZECZY.

- | | |
|---|---|
| <p>Abba Aricha (rabb.) II 217
 Abba b.-Kahan (rabb.) 286
 Abigail 285
 Abraham 115, 138; 153; 213;
 II 17; 119
 Achab król II 15
 Achis król II 25
 Adam II 113; 119
 Admetos 231
 Afrodyta 76
 Agryppa II król 173
 Akiba (rabb.) 214; 241; 296;
 II 205; 218; 225; 226; 263
 Alastor 91
 alchemja 67; II 152
 Aleksander fałsz. prorok 98
 " Janneusz król 25
 " Wielki 20
 Aleksandra Salomea król. 26
 alegorja 52; II 133
 Aloadzi II 235
 Amalekici 81
 Amazjasz król II 394
 Amazys hetman 104
 św. Ambroży 116
 am ha-arez 170; 276</p> | <p>Anaksymander II 9
 Anatolja i rozproszenie 33
 Andromeda II 24
 aniołowie 62 n, 66, II 190
 Antjoch III Wielki 21
 " IV Epif. 23; 174; 189;
 204; 250
 " XII Sydeta 24
 Antjochja 12
 antropomorfizm 47; II 187
 antropopatyzm 85
 antyallegoryści II 135
 Antypater idum. 27
 antysemityzm II 86; 269
 <i>Apatê</i> 65
 Apion antysem. II 88
 apokaliptyka 206
 apokastasis 219
 Apollo 86; 107; 193; 222; 230;
 II 240
 Aprjes król 104
 arcykapłana śmierć II 272
 Ares 76
 aretalogja II 272
 Aretas król 121
 arka przymierza 124; II 207</p> |
|---|---|

- Armilus 238; II 240
 Arystobul I 26
 " II 26
 " pisarz II 204
 Arystodyk 86
 Arystomenes 159
 Arystoteles o Jud. II 87; 183
 Asmodeusz 93
 Asni (rabb.) 285
 astrologja 185, 196
 Asurbanipal król II 14
Até 91; II 198
 atletyzm u Filona II 126
 Atosu mnisi 71
 św. Augustyn 116
 Awesta II 238
 Awiljusz Flakkus II 94
 Azazel 94
 Azrael 66

 Baal 127
 Babilon i Geneza II 253
 " i rozproszenie 33
 babilońskie psalmy II 50
 Balaam 97
 bałwochwalstwo 186
 bar-Kochba 241; II 98
 Baruch 108
 Belial, Belzebub 94
 Benadad król II 15
 berith II 33
 Berosos II 239
 Betsabea 77
 bliźni II 53
 bochenek Demetry 179
 bojący się Boga 46; 137; II 74
 Bosporańskie król. i rozpr. 34

 brody ucięcie 293
 Buzyga klątwy II 76; 265
 bydłęcia stracenie II 123

 Celesyrja 11
 Cezar 277, II 66
 " młodszy 233
 chaber 276
 Cham II 12
 Chanaanici 78, II 196
 Chanina b.-Teradjon (rabb.) II 207
 chasydzi 23; 269
 Chodorlachomor król 114
 chokma 69
 chusty zerwanie 292
 chwała Jehowy 70
 ciągłość psychologiczna 2
 ciężarne kobiety 295
 " zwierzęta II 273
 collegia 277
 Cromwell 81
 cudzołóstwo II 80; 268
 cudzoziemcy II 55
curti Iudaei 143
 Cycero antysemitą 35; 256;
 II 88; 244
 Cyrena i rozproszenie 32
 Cyrus 100
 czarnoksiężstwo II 151
 czarownice II 41; 258
 cztery wieki 218; II 238
 czystość rytualna 176 n.
 czyścić u Greków 194
 " u Judejczyków II 236

 Dafne 223
 Dagon 24; 125

- damasceński tekst II 224
 Damaszek 161
 Daniel 204; II 47; 204; 238
 Dante 196; 188; 217
 Dawid 77; II 25
 Debar 72
 Debora 158, II 24
 Delfy 97
 Demeter 195
 demony 65 n.; 197
 Deuteronomjum (pochodz.) II 257
 Doe Idumejczyk 114
 doktorzy zakonu 268
 dualizm II 198
 Duch Boży 70, II 194
 Dyomedes 86
 Dionizos-Zagreus 90
 dziad nieczystości 182
 dzień Jehowy 208
 dziesięciny 251
 Dziesięciogrodzie 13
 dziesięć wieków 220; II 238
 dziewczynek gwałcenie 184; 296;
 II 82; 266
 dziewictwo mężczyzn II 268

 Egipt i rozproszenie 31
 Egiptu złupienie II 61; 214; 263
 Egist 76
ek rhētu k. d. 171
 Ekklesiastes II 47; 260
 ekstaza II 114
 Eleazar b.-Azarja (rabb.) II 251
 Elefantyny papirusy II 183
 eleuzyńska religia II 233

 Eliezer (sługa Abrah.) 113; 154¹⁾
 Eliezer (rabb.) 285; 296; II 224
 Elisza b.-Abuja (rabb) II 164;
 214
 Elizejskie pola 192
 Eljasz 127, 285
 Eljaszyb 213
epispasmos 143; II 212
 Epiteles 159
 Er 196; 198; 208
 Eratostenes 112
 erub 171
 Erynja 92
 eschatologia II 235
 Eschyl II 45
 esseńczycy 266; II 246
 Esthera 153; II 46; 259
 Etruskowie 221
 Eurypides 150; 157
 Ezdrasz 20; 213
 Ezechjasz król II 234
 Ezechjel poeta II 263
 „ prorok 103; 125- 159;
 II 30; 200; 221

 faryzeusze 25; 269
 Faulula Kluwja II 23
 Fedra 157
 Fenicja 15
 Filistea 16
 Filon Judejczyk II 99 n.; 270 n.
 filonomizm 192; 202; II 234
 filozofja u Filona II 132
 Flakkus namiestnik 256
 św. Franciszek 144

¹⁾ W tekście mylnie Eleazar.

- Gabinjusz namiestnik 27; II 66
Gaius, gaia 147
 Galilea 14; 17; II 181
 Gamaliel II (rabb.) 172; II 215
 Gehenna 207
 gematrią 113; II 203
 gerîm 172; II 56
 Gerson (rabb.) II 217
 ghetti 171; II 63; 264
 Giganci 90; 94
 głos z nieba II 1
 Gog i Magog 237
 gorzka woda II 39
 gościnność 178; II 229; 232
 Grecja i rozproszenie 35
 greckiego jęz. zakaz II 275
 grosz wdowi 264; II 245
 grzech pierworodny II 9
 Gudea król II 258
 gwiazd bramy 111; II 203

 Hades 92; 191; II 198; 232
 Hadrian i Jud. II 98
 Hagary wypędzenie 157; II 131
 haggada 51; 272; II 119; 247
 halacha 273
 Hammurabi król II 30; 33
 handlarze świątyni 253
 Hay 79
 Hekateusz Abder. II 265
 hekatomby 261
 Helena adjab. II 73; 80
 Helkjasz 159; 247
 hellenizacja judaizmu 145; 156;
 160
 hellenizm, termin 6
 Hera 149
 Herakles 231; II 140
 „ na rozdrożu 93; II 138;
 193
 Heraklit 98; 220; II 139
 Hermes 67; 76
 hermetyzm II 156
 Hermiona 158
 Herod Agryppa II 94
 „ Wielki 27 n.; 121; 241;
 II 182
 Herodot II 158
 Hestja II 219
 Hezjod 151; 218; II 45; 238
 Hillel (rabb.) 152; 170; 176; 289
 II 99; 218
 hiperallegoryści II 134; 270
 hipostazy 70
 Hipponaks 150
 historjograf 224
 Holdama 159; II 221
 Homer 75 n.; 151; 190; 214;
 homoseksualizm II 79
 Hyrkan II król II 26
 Hyrkanja 34

 iatromantyka 194
 Ifigenja II 17
 ikonoklazm 122
 imię Boże 71; II 194
 imięślawcy 71
 intolerancja 44; II 185
 Ischomacha żona 160
isopsêpha 113; II 203
 Israel 66
 Italia i rozproszenie 35
 Ittobal 104
 Izaaka ofiarowanie II 17; 254

- Izajasz 100, II 200
 Izates król II 73
 Izmael (rabb.) 167; 274; II 203;
 227; 247; 248
 adła zakazane 176 n.
 Jahel II 220
 Jan Hyrkan król 24
 „ Złotousty II 12
 Jazon 69
 Jeftego córka II 24
 Jehowa, imię 1; 49; II 179
 Jehu II 16
 Jehuda (rabb.) 284; II 226
 „ b-Ilai (rabb.) 187
 „ ha-nasi (rabb.) 153
 Jekara 70
 Jeremiel 66
 Jeremjasz 101; 201; II 199; 200;
 234
 Jeremjasza treny II 47
 Jezabel II 16
 Jizhak (rabb.) 287
 Joachim król 102
 Joakin król 102
 Joba księga II 48; 234; 260
 „ problem 204
 Jochanan b.-Zakkai (rabb.) 135,
 267, II 39; 81
 Jonatan Machab 24
 „ b.-Josef (rabb.) II 224
 Jordan 12
 Jose (rabb.) 167
 „ b.-Chalafra (rabb.) II 219; 235
 „ Galilejczyk 157
 „ Hakkohen II 224
 „ b.-Jochanan 152
 Jozjasz król 159
 Jozue wódz Izr, 79
 „ (rabb.) 264; 285; 296; II 203
 „ b.-Chananja 114; 135; II 237
 „ z Sikhnin (rabb.) II 40
 Józef patr. 115; II 18; 120
 Józef Flawjusz II 89
 Jubileuszów księga 51
 jubileuszowy rok 165
 judaizm, termin 7
 Judasz z Gamali 241
 „ Machab. 23; 241
 Judea 12; 16
 kabbalistyka II 154
 kacerzy palenie II 41
 Kadmos 90
 Kain II 10
 Kalchas 108
 kaleczenie karą II 121
 Kaligula 28
 kanoniczność 76
 kanony allegorji II 136
 kapłaństwo w Jeroz. 248
 bar.-Kappara (rabb.) 203; II 202
 kazania 287
 Klaudjusz cesarz II 70; 95; 269
 Kleantes 85
 Knox II 206
 kobieta u Filona II 127
 „ źródłem nieczystości
 183; II 231
 „ upośledzona w jud. 146 n.;
 279; II 213
 kol II 132
 kolczyki do nosa 154
 kosmogonja helleńska II 7
 „ Tory II 5

- koźlę w mleku matki 179; II 39;
 230
 Krezus 97; II 16
 krew życia ciała 179
 kruk 285
 krwawa zemsta II 234
 Ksenofanes 43
 Ksenokrates II 194
 Ktezjasz II 25
 Kumanus prokurator 126
 kwaszony chleb 290

 Laktancjusz 84
 lampa szabbatowa 167; 288
 Lewiatan 95
 lewici 248
lexis eiromenē II 157
 Lia II 120; 137
 lichwiarstwo u Jud. II 93
 Likaon Trojańczyk 179
 Likurg ustawodawca II 34
 Logos 72; II 195
 „ dzielący II 113
 „ nasienny II 113
 Lot 152
 Lukuas II 98

 łańcuchy nożne 155
 łaska Boża II 115; 119

 Maimonides 275; II 145
 małżonek wypożyczanie II 266
 Manasse wn. Eljaszyba 213
 Manethon II 37
 manna 170
 mantyka 97
 Mardocheusz 154
 Marduk II 33
 Marja alchemiczka II 153
 Mastema 52; 94
 Matatjasz 23; 137; 251
 matka Ziemia 91; 96; II 218
 Mądrość 69; II 113
 mądrość judejska 282
 medycyna helleńska 180
 „ judejska 181
 Meir (rabb.) 147; 152; II 220
 Meira błogosławieństwo II 214
 Memra 72
 Menelaos 86; 192
 Mesjasz 234; II 240
 Michał arch. 64; 66; 94
 Middoth Boga 71
 midrasze 284
 miłosierdzie Boga 71
 miłości religja 133
 mimos II 90; 269
 Minos król II 34
 misterjów religja 192
 Mojżesz 115; II 19; 118
 Mojżeszowe prawo II 29
 Molon antysemitą II 88
 Momos II 90
 monolatria 41
 monoteizm 41 n.; II 184
 mowa Judejczyków 36
 muzeum aleksandr. 109
 Muzeusz 115; 194

 Nabal 287
 Nabuchodonozor 103
 „ achman (rabb.) II 217
 nacjonalizm judaizmu II 189
 narody dla Izraela 54

- naród wybrany II 264
 Natan prorok 77
 nauka 109
 nawiedzenie 131
 nefesz 215; II 237
 Nehemjasz (rabb.) 287
 nieczystość 288, II 229
 niemowląt usuwanie II 80; 265
 nierządnicy nagroda II 21
 nietoperz ptakiem 178
 niewiasty odzienia męskie II 258
 niewolnika ucho przekłute II 257
 Niniwa 106
 Nioba 89
 nochri II 56
 Noe II 12; 121
 Noego synów przykazania II 74
 notarikon II 140; 249
 nowa Jerozolima 207; II 58; 235
 Numenjusz II 160
 Numpy księgi 159
nundinae 162

 obłuda sprawiedliwa 85; II 197
 obrazobórstwo 122
 obrzezanie 140; II 211
 odszczepieństwo 210
 Odys 69; 76
 ofiary 258
 ogrodzenie dok. Zakonu 49; 139;
 164; 180; 273; 293
 ojcowie czynności 169; 182
 ontonomizm 192
 opodatkowanie 251
opus operatum 174
 orfeoteleści 200

 Orfeusz 194; 196
 orfizm 90
 Orontes rzeka 11
 orzeł jerozolimski 121
 osła kult 246
 ostatek zbawiony 220; 222; 229;
 II 239
 oszukiwanie Boga 170 n.; II 227
 owady czworonogiemi 178
 Owidjusz 116

 Paktyes 86
 palenie trupów 191
 Pallada 68; 86; 96; 128; 149; 191;
 II 192
 Panateneje 149
 Pandar 86; II 221
 paralelizm w poezji II 158
parrhēsia II 142
 pasy kobiece II 228
 Perea 12
 Perseusz 69
 Petronjusz namiestnik II 70
 Pieśń nad pieśniami II 48
 Piłat 121
 Pitagoras 107; 109; 196
 Pitja prorokini 98
 Piton smok 90
 Platon 77; 194; 200; 214
 pogromy II 91
 Polifem 76
 politeizm 44
 Pompejusz 26; 173; 246
 posłuszeństwo 138
 Posydon 76; 128
 Potęgi Filona II 272

- potop II 11
 Pozydonjusz 112; II 88; 269
 pożary i szabbat 167
 Prawda dziewica 71; 107
 Prodyk filozof 93
 prorocтва tragedia 99
 prorocy II 42; 259
 prorokinie 158
 prozbul II 227
 prozelityzm 46; 60; II 29; 73; 165
 „ u Filona II 84
 przedstawienie Mądrości II 193
 „ Tory II 3; 33;
 401; 193
 przypowieści Salomona II 47; 260
 Psalmy II 49; 260
 psyche 214

 rabbi 269
 Rahab II 21
 Rebekka 155
 ręka wyciągnięta 130
 ręki napisanie II 212
 „ ucięcie II 39; 122; 257
 Roboam król 88
 rozproszenie 29 n.
 rozwody 149; 291
 ruach 70; 215; II 237
 ruda krowa II 39; 258
 Rufina archisynag. 279
 Ruth księga II 46
 rytualizm 174; 181
 rytualne morderstwo 246
 Rzym i rozproszenie 35

 sadduceusze 22; 256
 Sallum stróż 160

 Salomon król 245
 Salomon z Montpellier (rabb.)
 II 145! 275
 Salomona sąd II 26
 Samarja 13
 Samarytanka II 237
 Sa(m)batajos rzeka 165; II 226
 Samson II 24
 Samuel prorok 286
 Samuel b.-Immi (rabb.) 285
 Sara 157
 Sarapis II 209
 Saul 81; 286; II 24
 Sedecjasz król 102
 „ prorok II 42
 Seleucydzi II 182
 Sennacheryb 101
 Septuaginta 156; II 155 n.
 „ hellenizuje 50; II 100; 188
 serca zatwardzenie 88; II 198
 Serjasub 229
 siedm grzechów gł. 196; II 133
 siódemka u Filona II 129
 Sjon 207
 sjonizmu tragedia 268
 słowo Boże 72; II 195
 służba wojskowa II 64
 Sokrates 152; II 81; 214
 Solon 130; II 19; 45
 sopherim 269
 sprawiedliwość Boża 71
 „ judejska 282
 starość świata II 239
 strachu religia 133; 174; 212
 Sulpicjusz do Cycler. 153
 sumienie II 113
 Sung-Czang-Chi II 214

- Sybila 220; 222; 280; II 9; 77;
 238; 265
 Symeta 157
 Symonides starszy 160
 synagoga 277
 syn boży 230
 synowie boży 94
 Syrja 11
 szabbat 162 n.; II 64; 67; 222
 szabbatowy rok 165 n.; II 226;
 257
 szabbesgojowie 173; II 228
 Szammai (rabb.) 289; II 1; 218
 szatan 94; II 199
 Szechina 70; II 4
 Szemiaza 94
 szeol 202; 216
 szma Izrael 147
 sztandary Rzymian 121
 sztuka u Filona II 125
 sztuki zagłada 208; II 206
 szulchan aruch II 145
 Szymon b.-Eleazar (rabb.) II 230
 „ b.-Gamaliel II (rabb.) 296;
 II 275
 „ b.-Jochai (rabb.) II 3; 250
 „ b.-Nannos (rabb.) 167
 „ Machabeusz 24

 świątynia jeroz. 245

 Tamara I II 120; 137
 tamid 258
 tamten wiek 217; 223; 225
 Tarphon (rabb.) II 217; 263
 Teano kapłanka 161
 teatr u Filona II 126

 teoforyczne imiona II 215
 Teofrast 261; II 87
 Teokryt 157
 testamenty patriarchów 241
thiasoi 277
thymos 214
 św. Tomasz 200
 Tora II 1 n.
 „ ustna 271
 Tory jarzmo II 157
 „ zwoje 125
 tydzień 163; II 223
 Tyfon 90
 Tymoteusza reforma II 148
 Tyr 103
 Tyrezjasz 68; 78; 108
 Tytani 90; 94
 Tytjos 90

 Une król II 14
 uniwersalizm 56 n.; II 189
 „ agonistyczny 60 n.
 „ potencjalny 59 n.
 urodzenie z dziewicy II 120

 Walerja-Berurja 157; II 220
 Warro 121; 133
 Wasthi królowa 153
 Werres namiestnik 252
 wielożeństwo II 80
 Wirgiljusz 220
 Witeljusz wódz II 67
 wyjałowienie nauki 185
 wykształcenie encykliczne u Fi-
 ona II 130.
 wyrzeźnianie kobiet 146; II 213
 wyżyny w kulcie 248; 254

zabójcy mimowolni II 124

Zacharjasz (rabb.) 284

zając przeżuwaczem 178

zazdrość Jehowy II 28

zeloci 29; 173

Zeus 124; 189

złoty wiek 223; II 8

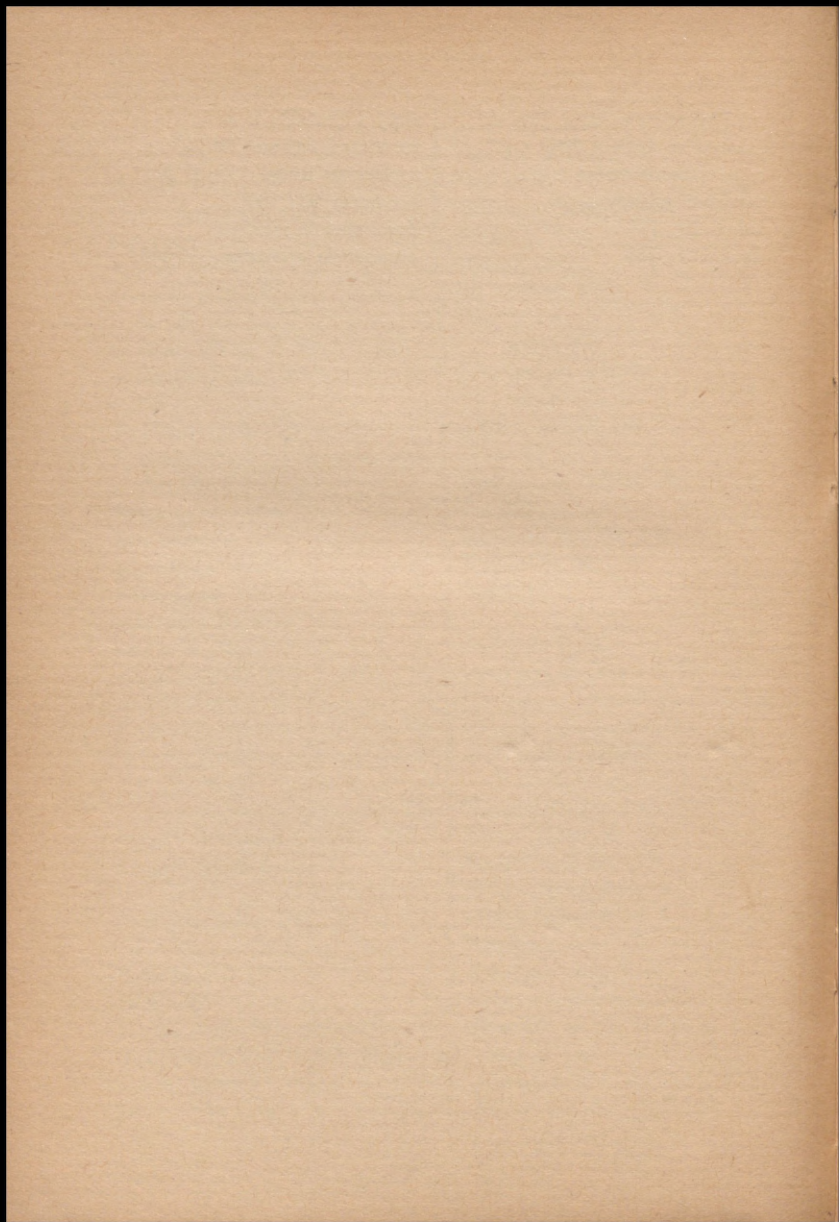
zmartwychwstanie 205; 215 n.

znalezione księgi 159; II 221

Zoroaster 93; 109

Zorobabel 20; 125

Zorobabela apokalipsa II 240.



TREŚĆ CZĘŚCI DRUGIEJ.

ROZDZIAŁ VII.

Tora	1
----------------	---

§ 37. Charakter judaizmu jako religii księgi. Profetyzm i nomokracja. Podwójny stosunek Judejczyków do Tory: uwielbienie i poczucie własnej wyższości. — § 38. Stosunek Hellenów do Tory. Tora epicka. Kosmogonja w porównaniu z babilońską. Stworzenie świata. Powieść o raju i upadku człowieka: zarodek chrześcijaństwa. Bratobójstwo Kaina. Potop. — § 38 a. Opowiadanie historyczne. Kryteria etyczności. Okrucieństwa. Achab. Patryarchowie. Motyw „nagrody zasłużonej nierządniczy” w ujęciu hebrajskim, greckim i rzymskim. Wartość literacka. Debora, Jefte, Samson, Saul, Dawid. Ujęcie historycznego problemu: trzy akty — § 39. Tora dydaktyczna. Porównanie z Helladą i Rzymem. Państwo dla prawa. Prawo od Boga. Moralność i prawo. Chaotyczność. Prawniczy charakter izraelickiej moralności. Dodatnie rysy. Niepraktyczność. Fatalne skutki dla nowych czasów. — § 40. Prorocy. Symbolizm. Przeniesienie środka ciężkości. Ogólny charakter profetyzmu. Porównanie z prorokami Hellady. „Księgi”: Estera, Ruth. Proroctwo Daniela. Treny. Ekklesiastes. Pieśń nad pieśniami. Job. Psalmi. Ostateczny wynik.

ROZDZIAŁ VIII.

Jehowa i narody	40
---------------------------	----

§ 41. Przykazanie miłości i pojęcie bliźniego. Trzy okresy zeszytnienia i trzy okresy hellenizacji. — § 42. Pierwotny

stosunek do obcych: *Ger i nochri*. Władza królewska wobec gerów. Judaizm i obcokrajowcy. Ostateczny wynik rozwoju. — § 43. Stosunek do obcowyznaniowców w rozproszeniu. Przykład z niewoli egipskiej. Praktyka judaizmu. *Suis legibus vivere*: jak daleko sięga ta zasada. Niechęć Hellenów, przychylność Rzymu. Przywileje. Tolerancja i intolerancja. — § 44. Prozelityzm. Jego wygody. Prozelityzm na wschodzie. Stopniowość prozelityzmu „Przykazania Noego“. Prozelityzm na Zachodzie. Namawianie osobiste. „Sabbatyści“ i „Bojący się Boga“. Właściwi prozelici. Propaganda literacka. Sybilla judejska. Wymagania moralne. Porównanie grecko-rzymskiej moralności z judejską. — § 45. Antysemityzm. Kto mu winien? Antysemityzm literacki. Manethon i legenda o wyjściu. Pozydonjusz i Rzymianie. Apjon. Antysemityzm wulgarny: mimy. Antysemityzm aktywny: pogromy. Warunki pogromów. Różnice w porównaniu z nowymi czasami. Brak przyczyn ekonomicznych. Zmora nieczystości i ułuda władzy wszechświatowej. „Król judejski“.

ROZDZIAŁ IX.

Filon Judejczyk 99

§ 46. Hellenizacja judaizmu. Septuaginta. Pochodzenie tłumaczenia alegorycznego. Aleksandrja i jej szkoły. Hiper-allegoryści, allegoryści i antyallegoryści. — § 47. Życie Filona. Trzy okresy jego rozwoju umysłowego: teza judejska, antyteza hellenńska, synteza hellenojudejska. — § 48. Charakter filozofii religijnej Filona. Bóg. Stworzenie świata. Potęgi. Dwie trójce i dzielący Logos. Człowiek ideowy i widzialny. Sumienie. Postęp moralny i dwuświatowość. Proroctwo i ekstaza. Ingerencja Boga. — § 49. Platon i Filon. Odzwierciedlenie Pisma w dziełach Filona. Życiorys Mojżesza. Komentarz egzegetyczny. Patriarchowie. Prawo Tory. Zachwyt bezwzględny i apologja niedorzeczności — § 50. Stosunek do Hellenów. Religia, sztuka, agnastyka, kobieta. Zarzuty słuszne. Mizantropja. — § 51. Stosunek do filozofii greckiej. Wykształcenie encykliczne. Fi-

lozofja wprowadzona do Tory. Środki wprowadzenia: „kol“ i allegorja. Charakter tłumaczenia allegorycznego u Filona. Zachowanie sensu literalnego w teorji i jego usuwanie w praktyce. Niekonsekwentności i sprzeczności. Przykłady. — § 52. Charakter osobisty Filona. Dusza niewolnicza. Charakter jego rozumowania. Naśladowcy Filona i hellenizacja judaizmu.

ROZDZIAŁ X.

Zakończenie 146

§ 53. Czynniki podmiotowe. Chrześcijaństwo — zhellenizowany judaizm? — § 54. Wpływy judaizmu na dole: czarnoksiężstwo, alchemja, kabbalistyka. — § 55. Wpływy literackie: hermetyzm. Styl nanizujący. Paralelizm. — § 56. List rozwodowy judejski. Zakaz języka greckiego. Eliza ben Abuja. Zanik prozelityzmu. — § 57. List rozwodowy hebrajski.

Uwagi 179

I Wstęp. § 1. Imię Jehowy. Ciągłość psychologiczna. — § 3. Geografia Syropalestyny. Galilea. — § 5. Rozproszenie. Elefantyna 179

II Jehowa. § 7. Monoteizm. Intolerancja. — § 8 Antropomorfizm. — § 9. Uniwersalizm. — § 10. Angeliologia. — § 11. Pallada-Mądrość. Chokma. Tora. Duch, imię, słowo 184

III Objawienia się Jehowy. § 12. Chanaanici. — § 15. Szatan. — § 16. Prorocy. Nauka. Hellenowie uczniami Izraela. — § 18. Zielone drzewo. Zakaz podobizny. Knox. Judaizm i sztuka 195

IV Jehowa i jego lud. § 19. Objawienie się w mocy. — § 20. Strach i miłość. — § 21. Obrzezanie. — § 22. Kobiety. Błogosławieństwo r. Meira. Imiona teoforyczne. Wiełożęństwo. Jahel i Sysara. „Znaleziona“ księga. — § 23, Szabbat. Tydzień chrześcijański. Przesada w spoczynku. Zakazy szabbatowe. Rok szabbatowy. Oszukiwanie Boga. — § 24. Nieczystość. Gościnność. Higjena. Kobieta. Niegościnnie tryb życia 209

V Zaświat. § 25. Siedm grzechów głównych —	
§ 26. Filonomizm. Nowa Jerozolima. Los pogan. — § 28.	
Obraz Daniela. — § 30. Naród kapłański	232

VI Świątynia i synagoga. § 31. Zakaz wejścia. —	
§ 32. Monopol. Kapłani. Cyzero antysemitą. — § 33. He-	
katomby. — § 34. Grosz wdowi. Profetyzm i kult ofiarny.	
Podwójna Tora. Haggada. XIII middoth r. Izmaela. Pycha	
faryzeuszowska	242

VII Tora. § 38. Geneza i Babilon. Abraham i Sara.	
Ofiarowanie Izaaka. Mojżesz. — § 39. Niepraktyczność	
prawa Tory. Siła złoczynna. — § 40. Esthera. Złorzeczenia	
w Psalmach	252

VIII. Jehowa i narody. §. 45. Złupienie Egiptu.	
Świat dla Izraela. — § 44. Lud wybrany. Sybila. Usunię-	
cie niemowląt. Wypożyczanie małżonek. Nierząd z dziew-	
czynkami. Cudzołóstwo. — § 45. Antysemityzm	262

IX Filon Judejczyk. § 46. Hiperallegoryści. —	
§ 47. Filon. Jego pochodzenie kapłańskie. Dzieło o „cno-	
tach“. — § 48. Gadatliwość. „Do śmierci arcykapłana“.	
Ciężarne zwierzęta	270

Skorowidz

I źródeł.	277
II imion i rzeczy	292





12104/

/1