Dr. EDMUND STEIN
DOCENT INSTYTUTU NAUK JUDAISTYCZNYCH W WARSZAWIE



# JUDAIZM A HELLENIZM

Z POWODU KSIĄŻKI PROF. TADEUSZA ZIELIŃSKIEGO
P. T.
„HELLENIZM A JUDAIZM"

NAKŁADEM ZWIĄZKU STOWARZYSZEŃ HUMANITARNYCH
„B'NEI B'RITH" W RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

KRAKÓW—WARSZAWA 1929

Szanownej Redakcji
Przeglądu Filozoficznego
do recenzji. 3014

Wraz z ~~Autor~~ Autor



# JUDAIZM A HELLENIZM

Dr. EDMUND STEIN
DOCENT INSTYTUTU NAUK JUDAISTYCZNYCH W WARSZAWIE



# JUDAIZM A HELLENIZM

Z POWODU KSIĄŻKI PROF. TADEUSZA ZIELIŃSKIEGO
P. T.
„HELLENIZM A JUDAIZM"



NAKŁADEM ZWIĄZKU STOWARZYSZEŃ HUMANITARNYCH
„B'NEI B'RITH" W RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

KRAKÓW—WARSZAWA 1929

NOWA DRUKARNIA DZIENNIKOWA W KRAKOWIE, ORZESZKOWEJ 7,
POD ZARZĄDEM MAKSYMILJANA FELDMANNA

# TREŚĆ:

# WSTĘP.

Dla lepszego zrozumienia książki prof. Zielińskiego p. t. Hellenizm a Judaizm" (Warszawa 1927 w 2 cz.) trzeba znać jej poprzedniczki, zawierające przesłanki naukowe tejże książki. W szczególności wchodzą tu w rachubę: „Religja Starożytnej Grecji" (Warszawa 1921) i „Historja Kultury Antycznej" (Warszawa 1922-24 w 2 cz.). Wprawdzie judaizm i chrześcijaństwo są tam traktowane tylko przygodnie i pobieżnie, ale Autor przywiązuje widocznie do tego wielką wagę, skoro pozwolił sobie na umieszczenie na czele naszej książki „pewnika", opiewającego, że religja antyczna jest właściwym Starym Testamentem chrześcijaństwa. We wspomnianych bowiem książkach, w małych dygresjach i uwagach Autor stara się naginać religję grecką do idei chrześcijańskich, albo raczej wykazać istnienie tych idei już w religji greckiej, aby je następnie z tej religji wywodzić. Że się przy tem nie obeszło bez sztucznych interpretacyj pewnych objawów jednej i drugiej religji, to się samo przez się rozumie. Wartość wspomnianego „pewnika" o właściwym Starym Testamencie chrześcijaństwa będzie oczywista zależną od wartości naukowej wspomnianych uwag i dygresyj.

Poprzednie prace Z-go z dziedziny religji i kultury.

Zadanie nasze będzie zatem podwójne. Zgodnie z porządkiem rzeczy postaramy się nasamprzód dać odpowiedź na pytanie, czy wywody Autora o wyższości religji antycznej nad judaizmem odpowiadają objektywnie pojętej prawdzie. Ta wyższość religji antycznej jest bowiem punktem wyjścia dla paradoksalnego pewnika. Następnie zajmiemy się stosunkiem chrześcijaństwa do judaizmu i hellenizmu. Studjum nasze nad temi problemami poprzedzimy częścią ogólną, w której poddamy krytyce metody badań prof. Zielińskiego, abstrahując od słuszności, czy niesłuszności samych wyników badań. Jest to tembardziej wskazane, ileże w niniejszej rozprawie nie możemy uwzględnić wszystkich problemów poruszonych w książce „Hellenizm a Judaizm". Krytyka metody ułatwi czytelnikowi ustosunkowanie się do prac Zielińskiego wogóle.

Zadanie tej rozprawy.

Ocena ogólna.

Z góry możemy powiedzieć, że książka Zielińskiego oznacza postęp w tej dziedzinie u nas. Chętnie wierzymy, że Autor poświęcił tej pracy kilka lat. Wielki aparat naukowy, szeroki widnokrąg, a przedewszystkiem bogactwo problemów, pobudzających do myślenia i dalszej pracy. Już sam fakt traktowania tego przedmiotu świadczy o wielkiej odwadze. Nie mniej i nie więcej. Niestety brak dwóch rzeczy o znaczeniu podstawowem: objektywizmu naukowego i świadomości granicy własnej umiejętności.

Trudność problemu.

Co do drugiego należy wziąć pod uwagę, że, jeżeli dotychczas nie mamy żadnej poważniejszej pracy na temat stosunku judaizmu do hellenizmu, należy to tłumaczyć ogromnemi trudnościami, jakie traktowanie tego tematu przedstawia. Musi się bowiem w równej mierze opanować dwie bardzo rozległe dziedziny: filologję klasyczną i wiedzę judaistyczną. Ta ostatnia obejmuje Stary Testament z ogromną literaturą krytyki biblijnej, apokryfy, pseudepigrafy w różnych językach zachowane, „morze Talmudu", midrasze treści ustawodawczej, czyli halachiczne i narracyjne czyli agadyczne, parafrazy biblijne, zwane targumim, piśmiennictwo hellenistyczno-żydowskie itd.[1]) Że samodzielny badacz musi te rzeczy znać w oryginale, przynajmniej hebrajskim i aramejskim, jest dla każdego, zwłaszcza dla filologa, całkiem jasne. Również jasnem jest, że musi się znać nowszą, podstawową literaturę naukową do poszczególnych gałęzi wiedzy judaistycznej.

Wiedza Z-go z dziedziny judaistyki.

Czy Autor to wszystko zna? Z rozbrajającą wielkodusznością oświadcza: „Muszę jednak wyznać, że sam czytałem tylko te midrasze, które wydał Wünsche" — w języku niemieckim — „pozostałe cytaty mam z trzecich (!) rąk" (II. 289). Co do nowszej literatury naukowej wystarczy wspomnieć, że Autor nie przytacza dzieł podstawowych jak: Graetza Historji Żydów, Lazarusa Etyki Żydowskiej, epokowych prac Geigera i Theodora o narracyjnej części Talmudu, zwanej Agada, ani prac Schwarza o metodologji talmudycznej. Gdyby np. Autor był znał te ostatnie prace, widziałby w logicznej metodzie r. Ismaela więcej niż „rzemieślnicze reguły". A to wielka szkoda.

Tytuł książki Z-go, a tytuł tej rozprawy.

O objektywiźmie Autora jeszcze nieraz będziemy mieli sposobność mówić. Tu chciałbym tylko zwrócić uwagę na rzecz małą, ale charakterystyczną. Czytając tytuł „Hellenizm a Judaizm", nie można się oprzeć wrażeniu, że Autor, który często, a może zbyt często opiera się na Wielkiem Złudzeniu (Die grosse Täuschung) Fryderyka Delitscha w jego występach przeciw Staremu Testamentowi, i pod tym względem uległ wpływom pamflecisty. „Babel und Bibel" Delitscha odpowiada „Hellenizm a Judaizm" Zielińskiego. Idąc za przewodem lepszego ducha, który wykazując wyższość Starego Testamentu nad kulturą babilońską nazwał swoją

[1]) O rozległości zadań i zagadnień daje wyobrażenie rozprawa H. Gressmanna, Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, Giessen 1924.

rozprawę „Bibel und Babel“ [1]), i my przenosimy tytuł „Judaizm a Hellenizm“.

I.

„Nie o sam Judaizm mnie chodzi i nie o jego przedmiotową, absolutną ocenę..., lecz o to, jak on się odbijał w duszy helleńskiej“ (I. 38) — twierdzi Autor. To samo Autor stale powtarza, gdy mu się wykazuje, że judaizm można przecież traktować z dobrej strony. Odpowiedź zawsze ta sama: prawda, ale mnie chodzi o to, jak się Grek na to zapatrywał. Zdawałoby się, że wobec tego Autor będzie się trzymał przedewszystkiem świadectw samych Greków, odnoszących się do judaizmu, zebranych przez Theodora Reinacha; wszak tu mamy głosy prawdziwych Greków. Ależ nie. Mając materjał przeciw Staremu Testamentowi zebrany u Fr. Delitscha, korzysta pełną garścią z jego inwektyw, przyczem nie zdaje sobie sprawy, że porusza rzeczy, o których się Hellenom nie śniło. Ale raz Autor się spostrzegł. Chodzi o proroctwa tyczące się rzeczy odległych — poznamy je zaraz —, które podobno nie spełniły się. Ale o tych rzeczach Grecy naturalnie wiedzieć nie mogli. Autor widząc, że za daleko zaszedł, przypisując Hellenom tak głęboką znajomość Biblji, szuka ucieczki — w niekonsekwencji. Oto słowa Autora: „Ci Hellenowie, co ulegli wpływowi tak potężnych wieszczeń, mało troszczyli się o to, jaką śmiercią umarł Sedecjasz i jaki był wynik tyrskiej wyprawy Nabuchodonozora...“ — to są właśnie te proroctwa, zdaniem Autora, niespełnione — „nam tu jednak chodziło wyłącznie o pytanie, czy w judaiźmie rzeczywiście bóstwo objawia się w prawdzie“ (I. 105). A zatem Autorowi wcale o Greków nie chodzi, lecz o przedmiotową ocenę judaizmu, sprzecznie z tem, cośmy wyżej czytali. A biedny czytelnik traci grunt pod nogami, nie wiedząc, co mówi Autor od siebie, a co podaje jako ewentualną argumentację Hellena. Do samej rzeczy jeszcze powrócimy. Na razie chcemy tylko stwierdzić, że Autor często — niżej poznamy jeszcze inne przykłady — popełnia niekonsekwencję w swojem konsekwentnem poniżaniu judaizmu. Niekonsekwencja.

W apologji religji antycznej twierdzi Autor, że właściwie Hellenowie, nawet nie filozoficznie wykształceni, mieli przeczucie jedności bóstwa. Uzasadnienie jest następujące: „Prawda, nim zostanie osiągnięta przez wyższe umysły społeczeństwa, rzuca cień w postaci niejasnego, lecz stanowczego i niechybnego przeczucia“ (I. 45). Na co czytamy następujący przykład: „Oczywiście niewielu wyznawców religji chrześcijańskiej uprzytomniło sobie metafizyczny sens jej dogmatu o św. Trójcy, a jednak, czy można sobie wyobrazić, aby taka pobożna owocarka, otrzymawszy od klijenta należność za Wadliwe wnioskowanie.

[1]) Por. Ed. König, Bibel und Babel, Berlin 1902, 4. wyd., str. 51.

trzy pomarańcze, wydała mu jedną, powołując się na to, że według nauki chrześcijańskiej jedno równa się trzem? A więc przeczuwa (!) ona, że to, co jest prawdą w dziedzinie metafizycznej, niema znaczenia dla dziedziny doświadczalnej, dla dziedziny praktycznego życia". Dziwna logika. Że owocarka nie daje jednej pomarańczy zamiast trzech, to wynik — cienia metafizycznego przeczucia! A może przeczuwa ona, że pójdzie do więzienia, a w najlepszym razie do domu obłąkanych, jeżeli da jedną pomarańczę zamiast trzech. To jest oczywistość, a nie przeczucie. Że ona wierzy w św. Trójcę, czyni to implicite, jak brzmi ten termin teologiczny, nic nie rozumiejąc; zdaje się jednak na tych, którzy wierzą explicite. O przeczuciu metafizycznem nic tu nie świadczy.

Albo inny przykład. Z faktu, że Żydzi odrzucili zakon Chrystusa, a Hellenowie go przyjęli „wynika niezbicie, że nie było ciągłości psychologicznej między judaizmem a chrześcijaństwem, i że natomiast taka ciągłość istniała między hellenizmem z jednej strony, a chrześcijaństwem z drugiej" (I. 2). W ten sam sposób moglibyśmy udowodnić, że jeżeli np. murzyn z centralnej Afryki przyjmuje zakon Chrystusa, a filozof Herman Cohen go odrzuca, to wynika z tego niezbicie, że istnieje większa ciągłość psychologiczna między fetyszyzmem murzyna a chrześcijaństwem, aniżeli między idealnym judaizmem słynnego Kantysty a chrześcijaństwem. Innemi słowy znaczy to, że murzyn jest bardziej zhellenizowany, aniżeli filozof marburski. Na samo zaś pytanie, dlaczego Żydzi nie przyjęli Nowego Testamentu, najlepszą odpowiedź daje sam Nowy Testament: zdrowi nie potrzebują lekarza (Mat. 9, 12; 10, 6 i częściej).

**Nieścisłość w cytowaniu.**

Dla uzasadnienia swoich teoryj Autor nie cofa się przed metodą, uchodzącą w sferach naukowych za niedopuszczalną. Chodzi o nieścisłe tłumaczenie, a nawet o zmianę tekstów. Oto kilka przykładów. Plutarch (Praecepta coniugalia 138b) donosi o ślubnym obrządku, dokonanym przez kapłankę. *Suchy rytuał* tradycyjny (patrios thesmos) zamienia się u Autora w *błogosławieństwo*, udzielone młodej mężatce przez kapłankę bogini opiekunki (Rel. St. Grecji 67). Zabarwienie chrześcijańskie, a właściwie judejskie (1 ks. Mojż. 24, 60), aż nadto widoczne. Powstaje budująca sielanka, szkoda że nie prawdziwa.[1]) To samo można powiedzieć o innym cytacie greckim w polskiem tłumaczeniu. Chór mistów bogini Demetry śpiewa u Arystofanesa o sobie, że jest *bogobojny wobec obcych i ziomków*.[2]) Inaczej brzmi to u Autora w Historji Kultury Antycznej (I. 142). Zmieniając „ziomków" (idiotas) na „maluczkich", Autor chciał wprowadzić znany motyw chrześcijański do komedji Arystofanesa.

---

1) U Suidasa (s. v. proteleia) temu odpowiada *ofiara* złożona Demetrze. Por. Gnomon 1926 II., 652.

2) Arystofanes, Żaby w. 448 nn. Grecki wyraz *idiotes* może tu mieć tylko znaczenie: ziomek, jako przeciwstawienie do *ksenos*, cudzoziemiec. Tak Stephanus Thesaurus linguae graecae IV. 518. Por. Ateneum Kapłańskie XXI. (1928) 120, 2. Dobrze Butrymowicz: uczcim równie przychodnia, jako i *ziomka*.

Wątpimy, czy to uczynił dla zbudowania czytelnika. Nielepszem jest oddanie tegoż wyrazu greckiego w książce Zielińskiego przez „słabych", co wcale nie osłabia samego faktu nieściśłości naukowej. Są to jednak rzeczy niewinne wobec tłumaczenia aramejskiego wyrazu *szamta* (Erubin 63a), wykluczenie z gminy, przez: *kara śmierci*. R. Rabina strofował pewnego człowieka za lekkie naruszenie spoczynku sobotniego (por. komentarz Raszi'ego). Ponieważ ten nie reagował na napomnienie, Rabina powiada: niech ten będzie wykluczony z gminy (za nieposłuszeństwo, a nie za naruszenie soboty). Autor w swej surowości skazuje biednego Żyda odrazu na śmierć (II. 227). Wogóle okazuje się Autor o wiele surowszym, niż wszyscy rabini. I tak dla fantazji skazuje na ukamienowanie ludzi i zwierzęta, a to za bylejaką drobnostkę. Szczególnie ostry jest na punkcie świętości soboty (I. 290). Oczywiście jest to sprawa osobista, byleby Autor nie przypisywał Talmudowi tej bezwzględności,

Czasem mamy nawet dowolną zmianę całego tekstu. I. 216 cytuje Z. księgę Henoch IX. 10 w ten sposób, że słowa cytowane ani w przybliżeniu nie odpowiadają greckiemu tekstowi, o czem jeszcze będzie mowa.

I. 133 wywodzi Autor, że religja Izraela była religją strachu, natomiast była religja antyczna religją miłości. Tłumaczy to Autor tem, że bóstwo bezkształtne musi być przedmiotem strachu. W religji antycznej było inaczej: bogów znanych sobie z podobizny można było kochać. Poczem czytamy: „Bardzo dobrze odczuł ten związek rzymski uczony Warro (u św. Augustyna C. D. IV. 31, 3). Ci, powiada, co pierwsi stworzyli dla narodów podobizny bogów, znieśli strach przed nimi w swych gminach". Czytelnik zapewne jest przekonany, że Warro uważa tworzenie podobizn za coś dobrego, skoro przez to zostało zniesione uczucie strachu. Dozna jednak rozczarowania, gdy się dowie, że rzecz ma się wprost przeciwnie. Warro ubolewa nad zanikiem religji starorzymskiej, która nie znała podobizn. Gdyby bowiem, powiada, była zachowana religja starorzymska, czystszy byłby kult bogów (castius dii observarentur). A teraz stawianie posągów przyczyniło się do *zniesienia bogobojności* (nie strachu!) *i pomnożenia błędów* (metum dempsisse et errorem addidisse). To zupełnie co innego. Przemilczenie.

Autor cytuje Zwiastowanie Piotra i zależnego od niego apologetę chrześcijańskiego Arystydesa na dowód, że panował wśród Żydów kult aniołów (I. 67)[1]). Ale tam jest również mowa o kulcie Miesiąca i Księżyca i inne niedorzeczności, o czem Autor nie wspomina. Jest rzeczą jasną, że takiemi źródłami nie można się posługiwać.

O wysokim poziomie etycznym bogów greckich ma świadczyć następujący fakt: „kiedy Achilles się pastwi nad trupem Hektora, sam Zeus wskutek skargi Apollina potępia jego czyn" (II. 15).

---

1) Por. J. Geffken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 22, 18, 83.

Przypatrzmy się bliżej pobudkom Apollina. Apollo na wiecu bogów wytacza następującą skargę:

Okrutniście, bogowie, bez serc, ileż razy
Hektor udźce wam palił bogom, kóz bez skazy,
Zaś gdy umarł nic o nim już wiedzieć nie chcecie.
(Ilias XXIV, 33 nn.).

O motywach Zeusa jeszcze będzie mowa. Szkoda, że Autor ten cytat pominął, bo na jego podstawie mógłby sobie czytelnik wyrobić dokładniejsze zdanie o „etycznych" pobudkach bogów olimpijskich. Tłuste udźce a etyka to przecież nie to samo.

Błędy. „Kiedy jednak Machabeusze zagarnęli władzę, Saduceusze się z nimi pogodzili, nie bardzo im biorąc za złe, że nie pochodząc z rodu Aarona, przywłaszczyli sobie arcykapłaństwo" (I. 251). Nie jest to jedyne miejsce, gdzie Autor tak śmiało błąd ten wypowiada. To tylko arystokratyczni kapłani, potomkowie Cadoka są Aronidami! Autor, jak się zdaje zamienił Cadoka z Aronem[1]).

Jest rzeczą dostatecznie znaną tym, którzy choć trochę zajmują się literaturą talmudyczną, że po soborze trydeckim wyraz „goj", oznaczający poganina został wskutek nakazu cenzury zastąpiony wyrazem „kuti", Kutejczyk — Samarytanin. W nowszych wydaniach wyraz dawny jest zwykle przywrócony. Autor, nie wiedząc o tem, bierze wyraz „kuti", względnie „kutit" dosłownie i dochodzi do najśmielszych kombinacyj. Odnosi się to do I. 184, a w szczególności do I. 213. W Talmudzie (Erubin 19a) jest mowa o tych, którzy nie mają udziału w przyszłem życiu. Do nich należy ten, który ma stosunek płciowy (ba al) z Kutejką (Samarytanką). Sądząc, że tu chodzi naprawdę o Samarytankę, a nie o pogankę, odnosi to Autor do pewnego zdarzenia za czasów Ezry. „Kiedy ten fanatyk Ezra kazał wszystkim Judejczykom wypędzić pojęte z obczyzny żony wraz z dziećmi, wnuk arcykapłana Eljaszyba Menasse nie zechciał naruszyć obowiązku małżeńskiego... Otóż za to... ma cierpieć wieczne katusze w Gehennie. Tak wygląda etyzacja eschatologji judejskiej". Tyle zgrozy. To chyba jakiś złośliwy cicerone na polu judaistyki spłatał figla prof. Zielińskiemu. O braku ostrożności w używaniu nieznanych sobie w oryginale źródeł świadczy Kutejka, która zawróciła głowę Autorowi.

Nieznajomość języka hebrajskiego. To nas naprowadza na inne pytanie: czy Autor wogóle zna język hebrajski i czy nie zawdzięcza raczej wszystkiego wyłącznie tłumaczeniom? Za tem przypuszczeniem przemawiają różne spostrzeżenia. I. 270 czytamy: „Synagoga (po hebr. kneseth) we właściwem znaczeniu słowa nazywa się miejsce zgromadzeń szabbatowych, gdzie czytano Torę i słuchano kazania". Ale kto zna język hebrajski, wie, że ten wyraz znaczy zgromadzenie, zbór, a nigdy miejsce zgromadzenia, synagoga. Chcąc oznaczyć synagogę, trzeba koniecznie

1) O genealogji Makabeuszy por. I. ks. Mak. II., 1 i 1. ks. Kron. 24, 7.

dodać *beth* (dom), a zatem beth hakneseth, podobnie jak: beth hamidrasz. Zdaje się, że grecki równoważnik synagoge = kneseth, który oznacza i zgromadzenie i miejsce zgromadzenia, wprowadził Autora w błąd.

II. 194 czytamy: „To tłumaczenie, przypisujące Mądrości czynny udział w stworzeniu świata, nie jest pewne, polega ono na masoreckiej punktacji słowa „*mun*". Takiego słowa język hebrajski nie zna, ani jako źródłosłowa, ani jako formy słownej. Źródłosłów brzmi *aman* (perf.), względnie amon (inf.).

Co więcej, mamy nawet pewne zastrzeżenia co do tego, czy Autor umie wprawnie czytać po hebrajsku. I. 237 czytamy o klęskach, jakie wedle tradycji żydowskiej mają nawiedzać świat przed przyjściem Mesjasza. W języku talmudycznym nazywa się to „bóle porodowe Mesjasza". To wyrażenie Autor podaje też po hebrajsku, w transkrypcji: *hammaszija cheble.* Otóż kto ma choć skromne wiadomości z języka hebrajskiego wie, że to zgoła nic nie znaczy. Przestawienie wyrazów zamiast: cheble hammaszijach w t. zw. status constructus jest w języku hebrajskim zupełnie niemożliwe. Jest to tak, jak gdyby ktoś mówił po polsku: dom dachu, zamiast: dach domu. Mogę to sobie wytłumaczyć tylko w ten sposób, że Autor, znalazłszy te dwa złowrogie wyrazy w jakiejś książce niemieckiej, dał sobie pod spodem zaznaczyć transkrypcję łacińską. Ponieważ było to w tekście, przypuśćmy niemieckim, który się czyta z lewa na prawo, inaczej niż po hebrajsku, Autor i te wyrazy transkrybowane czytał z lewa na prawo. Stąd ten dziwoląg językowy: hammaszija cheble zamiast cheble hamaszijach.

**Niewłaściwości stylistyczne.**

Przed zakończeniem tej ogólnej części chcemy jeszcze zwrócić uwagę na pewne niewłaściwości w wyrażeniu się Autora. Czasem, gdy mówi o rzeczach bardzo poważnych, używa zwrotów, które muszą wywołać zgrzyty u każdego czytelnika, bez względu na wyznanie i przekonania. I tak biblijna Sara jest „zazdrosną staruchą" (I. 158), patrjarcha Józef — paskarzem (II. 255), prorokini Chulda — stróżową (I. 161). Na podstawie jednego miejsca w Talmudzie, zresztą źle zrozumianego, mówi Autor: „Odezwała się tu *trucizna*, wniesiona przez judaizm do chrześcijaństwa" (Rel. St. Grecji str. 15). O tej truciźnie Autora jeszcze będzie mowa. Podobnie, gdy chodzi o ujemną ocenę materji u Filona, czytamy następujący kwiatek: „Dziwnie tu przebija przez naukę Platona judejska zmora nieczystości: oczywiście materja jest dla Boga poniekąd nie kaszer". (Hellenizm a Judaizm II. 112). Chętnie przebaczymy Autorowi błąd, że źle oddaje znaczenie wyrazu „kaszer", którego nigdy się nie używa w znaczeniu *czyste;* na to jest wyraz „tahor" znany każdemu semitologowi. Nam chodzi tylko o ton. Uważamy bowiem, że określenie materji jako „niekoszernej" w związku z nauką o ideach, ma posmak conajmniej bardzo niemiły. Kilka stronic dalej czytamy o znaczeniu łaski bożej u Filona. Autor wie, że jest to

zarodek późniejszej nauki św. Augustyna o łasce. Ze zdziwieniem i rozczarowaniem czytamy dalsze zdanie: „Jest to nowe zastosowanie znanego nam już hasła judejskiego: Jehowa będzie za was walczył, wy zaś będziecie siedzieli cicho". Gdy wierzący chrześcijanin z inteligencji (Rel. St. Grecji 11.), mówi o łasce bożej, najmniej spodziewaliśmy się tego tonu, przejętego ze sfer zgoła innych, a w każdym razie nie naukowych.

Konkluzja.

Autor lubi często w swoich pismach odwoływać się do zaufania czytelników. I rzecz charakterystyczna, uczeni polecają czytelnikom prac Zielińskiego pod tym względem wielką rezerwę. A gdy we wstępie do francuskiego przekładu „Religji Starożytnej Grecji" Autor zapewnia ufającego czytelnika (lecteur confiant) o tem, że może się obejść bez porównania źródeł, pozwala sobie recenzent niemiecki na uwagę: „Leider vermag Ref. zu dem hier geforderten Vertrauen nicht zu raten" [1]). Podobnie się wyraża rencenzent książki prof. Zielińskiego pt. Tragodumenon[2]). Z powyższego zestawienia, które można rozszerzyć przykładami poznaliśmy różne inkongruencje rzeczowe i metodyczne. Przekonaliśmy się niestety, że zastrzeżenia wspomnianych uczonych są zupełnie uzasadnione. Możemy zatem już teraz polecić czytelnikowi wielką ostrożność w stosunku do wywodów prof. Zielińskiego, nie obawiając się wcale zarzutu hyperkrytycyzmu. Po tym ogólnym poglądzie na metodę pracy Autora przystąpimy do szczegółowego omawiania tej obfitującej w błędy, ale i w ciekawe problemy książki.

## II.

Zasadnicze postawienie problemu przez Zielińskiego.

Bezpośrednio po zjawieniu się książki profesora Zielińskiego ogłoszone zostały artykuły polemiczne z różnych stron. Później pojawiły się też i dwie większe rozprawy.[3]) Szczególnie te ostatnie zawierają cenny materjał, dzięki któremu niejedno zagadnienie w zupełnie innem przedstawia się świetle. Na ogół jednak trzeba powiedzieć, że wspomniane rozprawy i artykuły raczej problemy omijają, aniżeli starają się je rozwiązać. Nie o to bowiem chodzi, aby wykazać, że Autor obniża znaczenie judaizmu przez przemilczanie jego dodatnich stron, pomijając zarazem ujemne strony hellenizmu. Apologji politeizmu Autora przeciwstawia się apologję monoteizmu. A przecież każda apologja z natury rzeczy jest jednostronna. Trzeba przyznać Autorowi, że jaśniej i wyraźniej postawił problem, aniżeli to się dzieje w bogatej antyjudejskiej literaturze

1) Prof. K. Latte w Gnomon l. c.

2) Prof. A. Körte w Philologische Wochenschrift XX. (1927), 577.

3) Ks. Prof. Szydelski, Religja helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo w Ateneum Kapłańskiem XXI (1928), zeszyt 1—3. Nie uwzględnia literatury apokryficznej ani talmudycznej; Mateusz Mieses, Hellenizm a Judaizm, Przemyśl 1928. Ogranicza się do omawiania kilku problemów.

niemieckiej, z której czerpał swój materjał. Kwestja przedstawia się dla Autora następująco: czy judaizm zawiera tylko nauki ujemne? Uchowaj Boże. Czy hellenizm ma tylko rzeczy dodatnie? Takie twierdzenie byłoby również fałszywe. Czy mamy zatem prawo podkreślać ujemne strony judaizmu, a dodatnie strony hellenizmu? Owszem; a to z następującego powodu. Judaizm ma, podobnie jak chrześcijaństwo, księgi kanoniczne, które się uważa za wyraz objawienia boskiego. Wszystko, co w nich jest zawarte, jest święte. Nic zatem nie znaczy dziesięć miejsc wzniosłych w Biblji wobec jednego choćby miejsca, nie odpowiadającego naszemu poczuciu etycznemu, gdyż i to jedno miejsce uchodzi za objawione. Inaczej w religji greckiej. Tam panuje herezja, lepiej hereza, czyli wolny wybór. Grek, nie będąc związany kanonicznym charakterem swej tradycji, mógł wybierać to, co mu odpowiadało, odrzucając resztę, jako wymysły poetów. Taki jest bieg rozumowania Autora w różnych miejscach [1]). Wprawdzie niejasnem jest, dlaczego chrześcijaństwo, które również ma księgi kanoniczne, a przytem zawiera, wedle Autora, różne objawy „trucizny" judejskiej, ma stanowić wyjątek. Ale podnosząc ten zarzut nicbyśmy nie uzyskali, najwyżej poniżenie Nowego Zakonu, a to nie jest naszym zamiarem.

**Zarzuty przeciw zasadniczemu punktowi wyjścia.**

Natomiast można czynić przeciw powyższemu rozumowaniu następujące zarzuty: Po pierwsze nie jest decydującą okoliczność, że Grecy mieli prawo wyboru, lecz to, czy i w jakiej mierze oni naprawdę z tego prawa korzystali. Faktem bowiem jest, że owe „bezbożne mity" wywierały wpływ ujemny na duszę helleńską. Niżej zobaczymy, że zdrowo myślący Hellenowie jasno sobie zdawali sprawę z demoralizacji, która wynikała z tego, że człowiek chciał być podobnym do ludzkich, a nawet zbyt ludzkich bogów. Powtóre należało odróżnić, co w tradycji żydowskiej ma naprawdę znaczenie kanoniczne, a co można traktować z punktu widzenia herezy, czyli swobodnego wyboru. Jest bowiem rzeczą znaną, że w przeciwieństwie do ustawodawczej części tradycji żydowskiej zwanej *halachą*, część teoretyczna i narracyjna, czyli *agada* nie ma znaczenia obowiązującego. Tu sprawiedliwość wymagałaby, aby judaizmowi przyznać to samo prawo wyboru, co hellenizmowi, a w każdym razie nie szukać w tej gałęzi literatury żydowskiej broni przeciw judaizmowi. Weźmy przykład konkretny. Chodzi o kobietę w judaiźmie. Rabbi Meir nie miał wielkiej sympatji dla rodu niewieściego; nie miał jej też Eurypides. Ale za jadowite inwektywy Eurypidesa Grecy nie odpowiadają, za r. Meira zaś odpowiada judaizm. Niżej zobaczymy, że r. Akiba, mistrz r. Meira pochlebniejsze miał zdanie o kobietach. Dla Autora jednak miarodajnym jest nie mistrz, lecz uczeń. W Talmudzie (Baba batra 16b) czytamy zdanie r. Meira, że Abraham był błogosławiony, bo nie miał córki. Ale tam czytamy też zdanie r. Judy, że Abraham miał córkę i dlatego właśnie

1) Rel. St. Grecji str. 8; Hellenizm a Judaizm I. 76.

Pismo mówi o nim (1 ks. Mojż. 24, 1), że był błogosławiony. Co więcej, na tej samej stronicy czytamy zdanie r. Chisdaja, że woli córki niż synów. Na tej samej stronicy czytamy też, że gdy się rodzi córka pierwsza, to dobra wróżba. Tu Autor wyraźnie krzywdzi judaizm, każąc mu odpowiadać za zdanie jednego z mędrców Talmudu, nie uwzględniając prawa wyboru, jakie niewątpliwie w takich wypadkach znał judaizm. To prawo wyboru Autor przyznaje niesłusznie tylko hellenizmowi, no, — i samemu sobie.

Trzeci zarzut jest najważniejszy. Autor zapomina, że i religje objawione mają swoją herezę czyli swobodę wyboru. Czem w religji natury Hellenów jest właściwa hereza, tem w religjach, opierających się na objawieniu, w ścisłem tego słowa znaczeniu, jest interpretacja. Ta interpretacja nietylko nie podkopuje charakteru kanonicznego ksiąg religijnych, lecz przeciwnie charakter ten wzmacnia, uzgadniając te księgi z duchem czasu. Podczas gdy hereza w religji antycznej pozbawia przeciętnego śmiertelnika mocnej ostoji moralno-religijnej, to w religjach objawionych interpretacja pozwala mu stać na pewnym i niezachwianym gruncie wiary. Jakie to ma znaczenie pedagogiczne, każdy wie. Interpretacja nie odpowiada może absolutnej prawdzie, ale o nią wszak Autorowi nie idzie (I. 38). Konkretny przykład to zilustruje. Znane, niestety zbyt znane, a rzadko rozumiane są słowa biblijne: oko za oko, ząb za ząb. Zbytecznem wspominać, że nie ma to nic wspólnego z jakąś mściwością. Mściwość jest wyraźnie zakazana (3 ks. Mojż. 19, 18). Chodzi o postępowanie karne, polegające na tem, że kara jest tego samego rodzaju, co zbrodnia. Prawo to znane też u innych narodów, nazywa się ius talionis. Wypływa podobno z poczucia bezwzględnej sprawiedliwości: jeżeli kto w zbrodniczej intencji wyrwał drugiemu ząb, w ten sam sposób zostaje karany. Nie wiemy, czy to prawo było kiedy w judaiźmie naprawdę stosowane; nie jest to istotne. Wiemy natomiast, że już we wczesnych czasach talmudycznych interpretowano wspomniane słowa biblijne w ten sposób, że chodzi o odpowiednią karę pieniężną, stosownie do ważności uszkodzonego organu (Baba kama 83 b). Grek w takim wypadku powiedziałby, że te słowa odrzuca. Byłoby to herezą. Judejczyk słowa Biblji interpretuje zgodnie z wymogami postępu. Interpretacja judejska czyni zbędną herezę helleńską. To jest punctum saliens.

Powtarzamy więc, że zasadniczy punkt wyjścia u Autora opiera się na trzech błędnych przesłankach: 1) Nie uwzględnia ujemnego wpływu niemoralnych stron religji antycznej na społeczeństwo helleńskie, czemu hereza zapobiec nie mogła. 2) Nie uznaje herezy, czyli prawa wolnego wyboru w judaiźmie nawet dla tych dziedzin, w których ona rzeczywiście panowała i nadal panuje. 3) Nie uwzględniony jest fakt zastąpienia herezy przez interpretację w religjach objawionych. Błędne przesłanki prowadzą do błędnych

wyników. Tyle co do zasadniczego postawienia kwestji. A teraz przejdźmy do omawiania poszczególnych problemów.

Monoteizm i politeizm.

Każdy badacz biblji wie, że zachowała ona ślady starych wierzeń ludowych. Są to słabe odgłosy minionych wieków. Można je określić jako „motywy rudymentarne". Prof. Zieliński w swojej ślicznej książce o tragedji greckiej pt. Tragodumenon o takich właśnie motywach pisze. Do motywów rudymentarnych w biblji należą, bardzo rzadkie zresztą, ślady mitologji babilońskiej. Mają one raczej znaczenie przenośni poetyckiej. Chyba nikt nie będzie twierdził, że np. prorok Jezajasz naprawdę wierzył w walkę Boga z potworami (Jez. 51, 9). To samo należy sądzić o śladach wierzenia ludowego, że bóstwa obce mają rzeczywisty byt obok Jehowy. Są to rzeczy dostatecznie znane. Wie o tem zapewne i Autor. A jeżeli mówi o monolatrji w Izraelu, uznającej także inne bóstwa, czyni to chyba w celach „agonistycznych". W każdym razie nie jest to powodem do nieścisłego cytowania Syracydy XVII. 17, że Bóg oddał narody pod władzę ich *boskich wodzów* (I. 42). Otóż jest tam mowa o wodzach, ale nie o *boskich* wodzach. Że zaś władza, nie koniecznie będąc boską, pochodzi od Boga, znajduje się także w Nowym Testamencie (List św. Pawła do Rzymian 13, 1).

Ale nawet absolutny judejski monoteizm nie przedstawiał, zdaniem Autora, dla Greka nic nowego. Znała go filozofja grecka. A ci, którzy nie byli filozofami, to znaczy prawie wszyscy Hellenowie, mieli cień przeczucia metafizycznego o jedności bóstwa. O cienie nie będziemy walczyć. Wróćmy do filozofji. Chodzi przedewszystkiem o Ksenofanesa, twórcę monizmu idealistycznego, Hegla starożytności. I naprawdę musi się mieć podziw dla tego wielkiego myśliciela, który w 6. w. przed Chr. wzniósł się do niebotycznych wyżyn myśli ludzkiej. Od tego głębokiego filozofa dużo nauczył się Hegel, uczymy się wszyscy, a przedewszystkiem powinien się uczyć i Autor. Na str. I. 45 czytamy bowiem: „Różnica między monoteizmem a politeizmem jest różnicą co do liczby wyższych istot. Otóż liczba istnieje albo w przestrzeni, albo w czasie; w sferach metafizycznych, w których bóstwo przebywa poza przestrzenią i poza czasem, liczby też być nie może i pytanie o liczbę bóstwa jest niemniej naiwne, niż pytanie o kolor jego włosów". Od Ksenofanesa mógłby się Autor nauczyć, że liczba ma znaczenie także w dziedzinie metafizycznej. Ksenofanes bowiem, który był przecież „duszą filozoficznie wykształconą", a wcale nie był naiwny, starał się udowodnić, że jest tylko jeden bóg, argumentując w następujący sposób: gdyby bowiem było dwóch lub więcej bogów, to bóstwo nie mogłoby być wszechmocne (Arist. de Xenophane c. 3.977 a, 23 nn). Całe to rozumowanie nie miałoby sensu, gdyby liczba nie miała znaczenia w dziedzinie metafizycznej. Szkoda, że Autor obrał sobie za

przewodnika Chamberlaina[1]), a nie właśnie Ksenofanesa, którego monoteizm przeciwstawia monoteizmowi judejskiemu.

„Tak" — ciągnie Autor dalej — „Ksenofanes był prorokiem jedynego boga; to jednak nie przeszkadzało mu zwracać się do bogów z bardzo piękną i wzniosłą modlitwą (Eleg. I. 15)". Jak wytłumaczyć tę niekonsekwencję? Tu leży klucz do rozwiązania problemu. Bóg wielkiego Kolofończyka nie może być przedmiotem kultu. Z bogiem, który ma atrybuty tylko negatywne, „nie jest ani skończonym, ani nieskończonym, nie porusza się i nie jest bez ruchu"[2]), religja nic nie może począć. Podobnież ma panteizm stoicki tyle wspólnego z religją, co fizyczne prawo ogólnej grawitacji. Najlepiej ujął ten problem J. Freudenthal[3]), wykazując, że jednobóstwo, nie znające boga osobowego, a pojęte tylko jako nieosobowa siła działająca, prowadzi nieuchronnie do połączenia panteizmu z politeizmem. Różnicę zaś między monoteizmem judejskim, który świat zdobył, a jednobóstwem greckiej filozofji jasno i dobitnie określają następujące słowa: „Bóstwo było pomyślane jako osobowe w poezji greckiej, ale było ono zarazem skończone, niemoralne i rozpadło się na wielu bogów; bóstwo było pomyślane jako duchowe, moralne i jedyne we filozofji greckiej, ale było ono siłą martwą, nieczynną, bez woli i bez życia: Bóstwo, jako duchową, moralną i jedyną osobę głosiła tylko Biblja"[4]).

Antropomorfizm.

To samo, cośmy mówili o zarzucie monolatrji, można powiedzieć o antropomorfiźmie. Niewątpliwie istnieją w biblji ślady antropomorficznego i antropopatycznego pojmowania bóstwa, szczególnie w starszych jej formacjach. Natomiast jest religja proroków zupełnie wolną od przymieszek antropomorfizmu. Autor popełnia błąd zasadniczy, nie odróżniając przenośni od alegorji. Alegoryczne tłumaczenie biblji celem zupełnego usunięcia wszelkiego antropomorfizmu spotykamy dopiero w 2. w. przed Chr. Przedstawicielem jego jest Arystobulos, od którego, jak to wykazaliśmy na innem miejscu, zależnym jest Filon z Aleksandrji. Alegorja jest wedle określenia Kwintyljana metaforą ciągłą (metaphora continuata), zapomocą której jakiś kompleks myślowy zostaje zastąpiony zupełnie innym łańcuchem myśli, z których każda ma znaczenie przenośni[5]). Co innego przenośnia. Jest ona tak stara, jak sama mowa ludzka. A jeżeli np. Jezajasz (30, 27) mówi o wargach Boga (Judaizm a Hellenizm I. 48), ma to tyle wspólnego z antropomorfizmem, co nasze: „oko boskie", lub „palec boży". Jest to zwyczajna prze-

1) Houston Steward Chamberlain, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München 1915, 11. wyd. str. 262.

2) Por. Pawlicki, Hist. Filozofji Greckiej. Kraków 1890, I. 233, 1.

3) J. Freudenthal, Über die Theologie des Xenophanes, Breslau 1886, str. 16.

4) Tenże, Gottesbegriff bei den Griechen und bei den Hebräern, Jahrb. f. Isr. Wien 1866.

5) O alegorycznej interpretacji Biblji por. mój artykuł w 2. tomie Encyclopaedia Judaica pod. „Allegorische Auslegung".

nośnia. Zresztą sama biblja wyraża się tu dosyć jasno: „I mówił Pan z pośrodka ognia; słyszeliście głos słów jego, aleście kształtu zgoła nie widzieli (5 ks. Mojż. 4, 12; 4, 15)“ [1]). Albo: „A do kogóż przypodobaliście mnie, abym był jemu rówien, mówi Święty“ (Jez. 40, 25; 46, 5). Ale nam chodzi głównie o to, jak zapatrywano się na antropomorfizmy biblijne w tych czasach, kiedy judaizm zetknął się bezpośrednio z hellenizmem. I tu mamy źródła dosyć obfite. Filon często powtarza zasadę, że antropomorfizmy, a zwłaszcza antropopatyzmy mają znaczenie pedagogiczne. Nie inaczej w literaturze talmudycznej: „Niekiedy opisuje się Boga nakształt człowieka, aby wyobrażenie o Nim zbliżyć do ludzkiego pojęcia“ (Mechilta do 2 ks. Mojż. 19, 4). A jak w religji greckiej? Przypuszczam, że czytelnik sobie przypomni z lektury szkolnej, jak sobie Grecy bogów swoich wyobrażali. Korzystam z tej wiedzy czytelnika tem chętniej, ileże nie bez wewnętrznego oporu dotykam bolączek kultury antycznej, której tyle zawdzięczamy. Autor niniejszej rozprawy sam jest wielbicielem kultury słonecznej Hellady, uważa jednak, że najlepiej się jej służy, gdy się ją przedstawia zgodnie z wymaganiami przedmiotowej prawdy.

Uniwersalizm judejski.

Zieliński odróżnia (I. 57 nn.) trzy rodzaje uniwersalizmu: mocy, opieki i uniwersalizm „agonistyczny“. Ostatni jest tylko pozorny. Prorok np. — tak to objaśnia Autor — niejako przekomarzając się z grzesznym ludem izraelskim, twierdzi, że Bóg miłuje także inne narody. Uniwersalizm mocy i „agonistyczny“ Autor przyznaje judaizmowi, natomiast odmawia mu uniwersalizmu opieki. Ale także uniwersalizm mocy jest bardzo jednostronnie przedstawiony. Na chybił trafił przytoczymy tu dwa przykłady jednego i drugiego uniwersalizmu, a mianowicie tak, że jeden weźmiemy z biblji, drugi z tych czasów, o które szczególnie chodzi. „W on dzień będzie Izrael trzecim Egiptjanowi i Asyrjanowi, błogosławieństwem wpośród ziemi, którą błogosławił Pan zastępów, mówiąc: Błogosławiony lud mój egipski, a uczynek rąk moich Asyryjczykowie, a dziedzictwo moje Izrael“ (Jez. 19, 24—25). Oto czysty uniwersalizm miłości i opieki. Dla uniwersalizmu mocy weźmiemy przykład ze starych Modłów Izraela. Autor tę gałąź literatury judejskiej prawie zupełnie zaniedbał. A szkoda wielka, gdyż w modlitwie, będącej rozmową człowieka ze Stwórcą, dusza indywidualna i zbiorowa najlepiej się odzwierciedla. Przypatrzmy się uniwersalizmowi mocy, znajdującemu wyraz w judejskiej modlitwie: „Boże nasz... rządź całym światem w swej wspaniałości i wznieś się nad całą ziemię w Swym majestacie i ukaż się wszystkim mieszkańcom ziemi w blasku swej najszczytniejszej okazałości, aby każdy twór poznał, żeś Ty jego stwórcą, by każde stworzenie pojęło, żeś Ty je stworzył“ (Modlitwa

[1]) Biblję cytujemy wedle Wujka, o ile to tłumaczenie jest zgodne z tekstem hebrajskim.

na Nowy Rok). Takich modlitw znajdzie się więcej, szczególnie w Modłach na Nowy Rok i Sądny Dzień.

Uniwersalizm grecki.

A uniwersalizm grecki?

Oj, źle; na co to patrzeć muszą moje oczy
Miły mąż ścigan wokół, a serce mi tłoczy... (Ilias XXII, 168 n)

Wiersze te Homerowe służą Autorowi jako dowód uniwersalizmu opieki w religji greckiej (Rel. St. Grecji 74). Wszak Zeus nie odmawia współczucia niegrekowi Hektorowi, gdy się nad jego zwłokami srogo znęca Achilles. W innem miejscu bez cytowania tych dwóch wierszy powiada Autor: „to świadczy, że już w tych odległych czasach fundamenty uniwersalizmu tkwiły głęboko w duszy greckiej" (Religja Hellenizmu 249). W książce „Hellenizm a Judaizm" zaś czytamy: jest to uniwersalizm opieki rozciągnięty na wszystkie narody i uzależniony względem każdego człowieka jedynie od jego zasługi, nie zaś od jego narodowości" (I. 57). Czytelnik zapewne się zdziwi, po co przytoczyliśmy aż trzy miejsca z różnych książek. Stanie się to zaraz jasnem, gdy przypomnimy sobie jeszcze jedno zdanie z pierwszego miejsca: „Chciałbym, aby czytelnik tej książki zapamiętał te dwa wiersze lepiej, niż wszystko inne". Oczywiście nikomu na myśl nie przyjdzie porównać wspomniane dwa wiersze, a tem mniej „wszystko inne", nie domyślając się, co się kryje pod tem ogólnikowem wyrażeniem. Otóż chodzi tu nie mniej i nie więcej, jak o wiersz trzeci, następujący bezpośrednio po cytowanych dwóch wierszach:

Żal Hektora, co udźce wciąż palił mnie gwoli.

Nieszczęsny ten wiersz zostaje w przytoczonych trzech miejscach starannie ukrywany, bo on przecież zawiera komentarz do tego, na czem opiera się ten uniwersalizm opieki. Taki stosunek wzajemny boga i człowieka zwykli filolodzy określać bardzo prozaicznie: do, ut des.

Angelologja demonolologja.

W omawianiu angelologji i demonologji judejskiej Autor trzyma się ściśle wywodów Bousseta (Die Religion des Judentums), z którym naturalnie dzieli i błędy. Błędem natury zasadniczej u Bousseta, a zatem i u Autora jest przecenianie znaczenia apokryfów. A przecież apokryfy tylko rzadko są wyrazem, że tak powiem, legalnej religji żydowskiej. Należy sobie tylko uprzytomnić, że apokryfy uchodziły w oficjalnym judaiźmie za lekturę zakazaną, która powinna zostać w ukryciu. Stąd ich nazwa „Księgi ukryte" (sefarim genuzim). Kościołowi wyłącznie zawdzięcza się ich zachowanie w tłumaczeniach, podczas gdy oryginały hebrajskie bez reszty przepadły. Nie wolno się zatem opierać na apokryfach, gdy się mówi o religji panującej. U Bousseta było to skutkiem nieznajomości literatury talmudycznej, do czego się zresztą sam przyznaje. Pamiętne są słowa Chwolsona: „Podobnie, jak nie można poznać istoty chrześcijaństwa z Apokalipsy Jana i innych

apokryficznych ewangelij, tak nie można zbadać żydostwa za czasów Chrystusa na podstawie księgi Henoch, księgi Jubileuszy i innych pism podobnych"[1]). Dla Zielińskiego zaś są księgi apokryficzne, a szczególnie księga Henoch, drugim Pięcioksięgiem. I tak na dowód, że dualizm jest w judaiźmie „przedmiotem prawdziwej wiary" cytuje (I. 92): Testamenty Patrjarchów (źle zrozumiane w dodatku!), księgę Tobit, Henoch, Vita Adam i księgę Mądrości. Natomiast *żaden cytat nie pochodzi z oficjalnej literatury talmudycznej.* To chyba wystarczy. Co do angelologji, a szczególnie demonologji, to odgrywają one dużą rolę we wspomnianej literaturze, skąd dostały się do Nowego Zakonu, jak to Bousset (str. 32) wykazuje. W oficjalnym judaiźmie palestyńskim znaczenie demonologji jest minimalne. Aniołowie czy Szatan zawsze są tylko siłami podwładnemi Boga. O kulcie aniołów ani mowy niema. „Kto oddaje cześć aniołom — jest bałwochwalcą" (Mechilta do 2 ks. Mojż. 20, 30). Bóg objawia się w dobrem — jest pierwszy, słuszny dogmat Autora. Autor przytacza (I. 77) owo sławne miejsce z 2 ks. Królów, jak prorok Natan odważnie i godnie skarcił króla Dawida za jego grzech wobec Urjasza. Nie powinien był Autor przemilczeć też dzielnej postawy proroka Eljasza wobec króla mordercy, Achaba (1 ks. Królów 21, 19). Osobista sympatja Autora, dla „tego szlachetnego króla" (II. 16) widocznie tu odgrywała rolę.

Dualizm.

Objawianie się Boga w dobrem.

Teraz następuje największa oklepanka literatury antyjudejskiej: surowość wobec Kananejczyków. Autor zresztą wie, że tego rodzaju postępowanie było wytłumaczone w owych czasach, i że sąsiedzi Izraela grzeszyli większemi jeszcze okrucieństwami. Pouczają nas o tem zachowane pomniki, przedstawiające okropne sceny. Autor wie też, że postępowali w ten sposób „Gallowie, Teutończycy, Goci, Normani" (I. 80). Dziwi nas wprawdzie, że nie znajdujemy w tem towarzystwie znanych nam z okrucieństwa Rzymian. Ale jest to ostatecznie jedno z wielu przemilczeń u Zielińskiego. Co więcej, Zieliński nawet wie, że nakaz tępienia Kananejczyków nigdy nie został w czyn wprowadzony (II. 196), ale i tem się nie uspakaja. Można to przebaczyć wszystkim narodom świata, ale nie Izraelowi. I — ma rację. Srogi nakaz przypisuje się samemu Bogu, a Bóg objawia się w dobrem — to jest słuszna argumentacja Autora. Cóż na to powiedzieć?

Przypomnijmy sobie jednak, cośmy mówili na początku tego rozdziału, a rzecz przedstawi się nam z innego punktu widzenia. Powtarzam swoją tezę: *czem dla religji natury jest wolny wybór, tem jest dla religji objawionej interpretacja.* Weźmy przykład z religji Nowego Zakonu: „Nie mniemajcie, żebym przyszedł zesłać pokój na ziemię, nie przyszedłem zesłać pokoju, ale miecz. Bom przyszedł rozłączyć człowieka z ojcem swoim i t. d." (Mat. 10, 34). Czy przyjdzie komukolwiek na myśl przedstawić chrześcijaństwo, jako

[1]) Chwolson, Das letzte Passahmal Christi, Petersburg 1892, str. 71.

religję, głoszącą przelew krwi i podkopanie życia rodzinnego? Wyjątek potwierdza regułę. Ten zaś wyjątek zostaje, że tak powiem, unieszkodliwiony za pomocą interpretacji. Interpretacja zaś ma być zgodną z duchem całości, w danym wypadku z duchem Ewangelji. Tak samo należy sądzić o nakazie biblijnym w stosunku do Kananejczyków. O interpretacji tego miejsca jest cała literatura. W różnych czasach różnie je interpretowano. Więc powiedziano sobie np., że ci Kananejczycy musieli być wcielone djabły. Wszak własne swoje dzieci w ogniu palili na cześć nielepszych od nich bogów, a własne córki wydawali na shańbienie na cześć tych sprośnych bogów. Wytępienie tej zakały leżało w interesie całego rodu ludzkiego. Takie było pospolite mniemanie[1]). Św. Paweł uważał to za rzecz całkiem naturalną (Acta ap. 13, 19 i inne). Ale znaleźli się i tacy, którym to jeszcze nie wystarczyło. Jedni mówili, że należało próbować i żądać od Kananejczyków poddania się, a wtedy można byłoby wytępić ich przewrotności, oszczędzając ich samych. Inni znowu tak rozumowali: wszak Kananejczycy nie byli jedynym narodem, który się kalał takiemi bezeceństwami: należało zatem zwrócić się do nich, aby opuścili kraj i przenieśli się do wspólników zbrodni. Na to wszystko odpowiadano: tak właśnie zrobiono. Przed rozpoczęciem wojny wezwano bezbożne plemiona kananejskie do pokojowego poddania się, albo do opuszczenia kraju (Talmud jerozolimski Szebijit VI. 36c). Gdy zatem Grek przyszedł z tem do jakiego rabbi, rabbi mógł mu ten nakaz biblijny wytłumaczyć w ten sposób, że sumienie helleńskie zupełnie się przy tem uspokoiło. Inna rzecz, że nie mamy żadnych powodów do przypuszczania, że się wogóle Grecy kiedykolwiek troszczyli o rzeczy tak odległe. Raczej należy przyjąć, że były to sprawy zupełnie im obce, podobnie jak się dziś rzadko kiedy Żydzi nad takiemi problemami zastanawiają.

**Hereza i interpretacja.**

Musimy jednak jeszcze wrócić do problemu herezy i interpretacji. Ten problem wymaga pewnego uzupełnienia. Ze względu na jego ważność poświęcimy mu jeszcze kilka słów. Widzieliśmy mianowicie, że wynik interpretacji jest ten sam, jak przy zastosowaniu herezy, czyli wolnego wyboru: czarne jest czarne, a białe jest białe. Różnica jest ta, że hereza pierwsze odrzuca a drugie przyjmuje; interpretacja pierwsze usuwa, a drugie przyjmuje. Czyż niema zatem większej różnicy między herezą grecką, a judejską, względnie chrześcijańską interpretacją?

Owszem, jest jeszcze jedna ogromna różnica. Chodzi o to, co się ma odrzucić, względnie usunąć. Aby wytłumaczyć surowy nakaz wobec barbarzyńskich plemion kananejskich, można sobie było poradzić interpretacją, a zasada, że Bóg objawia się w dobrem, została niezachwiana. Od Boga pochodzi tylko dobro (Sifra,

---

[1]) To uzasadnienie daje też apokryficzne pismo z 1 w. prz. Chr. „Mądrość Salomona" XII, 3 nn.

Bechukotaj 4) — uczą mędrcy judejscy. Inaczej było w helleniźmie. Chodzi o różne zbrodnie samych bogów. Decharme[1]) napisał dużą książkę o tem. Tam czytelnik może znaleźć, jak prawdziwi Hellenowie o tych okropnościach sądzili. Wystarczy powiedzieć, że nie było takiej zbrodni, którejby nie popełnił jakiś bóg: kastracja, wiarołomstwo, cudzołóstwo, mordy, zboczenia płciowe i t. d. Filozoficznie wykształcony Grek musiał się wzdrygać, czytając o tych bezbożnych czynach bogów. Sami Hellenowie widzieli w tem wszystkiem objawy niebezpiecznej choroby duchowej, a wytłumaczenie tych rzeczy określali jako „terapję" (therapeia mython). Choroba niebezpieczna wymagała radykalnej terapji. Środki były dwa: albo poprostu odrzucano te historje, czy historyjki, a wtedy mamy herezję; albo uciekano się do innego środka, również radykalnego, do alegorji, gdy nie chciano podkopać wiary ludowej (szkoła stoicka). Bogowie w alegorji ciężko musieli odpokutować za swoje grzechy. Stracili bowiem wszystko, a nawet sam byt osobowy. Bogowie to tylko ślepe żywioły natury; ich walki i spory to walka żywiołów. Ta alegorja jest treścią helleńskiej „teologji" (np. Cornuta). Jest to właściwie teologja bez bogów i bez religji. Bogowie ci, jako ślepe siły „bez woli i bez życia" musieli ustąpić Bogu Biblji, który objawia się w dobrem i — jak zobaczymy, w prawdzie i pięknie.

Należy jeszcze jedno wytłumaczyć. Mówiliśmy, że interpretacja wypływa z ducha całości; stąd pytanie: gdzie tego ducha szukać? Nie jest rzeczą naszą dać pogląd na istotę judaizmu wogóle. Ponieważ zaś chodzi o wojny Izraela z narodami ościennymi, ograniczymy się do przykazań biblijnych, tyczących się prowadzenia wojny. „Jeśli kiedy przyciągniesz, abyś dobywał miasta, pierwej mu pokój ofiarujesz" (5 ks. Mojż. 20, 10). „Gdy oblężesz miasto przez czas długi, a obtoczysz je szańcami, abyś je dobył; nie będziesz wycinał drzew, z których jeść się może" (tamże 20, 19). Zawartego przymierza należy bezwzględnie przestrzegać, jeżeli nawet przymierze przez wroga zostało podstępem uzyskane (Jozue 9). Mimowoli musi się przytem myśleć o haniebnem złamaniu zaprzysiężonego przymierza przez senat rzymski i zburzeniu Numancji w r. 133 przed Chr. Co za jaskrawe przeciwieństwo: w Biblji świętem jest nawet wyłudzone przymierze, u Rzymian zaś za zgodą najwyższego autorytetu złamano świętą przysięgę! W tym samym duchu jest prawo wojenne Talmudu. Po odniesieniu zwycięstwa należy oszczędzać życie kobiet i dzieci (Talmud jer. Szebijit VI.). Zakaz niszczenia drzew rozszerzony został na zwierzęta (tamże). Słusznie zauważa Georg Sternberg[2]), że Izrael wytworzył sobie pewnego rodzaju prawo międzynarodowe. Humanitarne prawa wojenne w judaiźmie są w zgodzie z duchem całości Biblji. Zamiast

Prowadzenie wojny w judaiźmie.

1) Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque, Paris 1904.

2) G. Sternberg, Die Ethik des Deuteronomiums, Berlin 1908, str. 54.

poglądu na ducha Biblji, którego w tem miejscu dać nie możemy, przytoczymy odmawiany przez Żydów dwa razy dziennie Psalm 145: „Litościwy, a miłosierny Pan, cierpliwy, a wielce miłościwy. Łaskawy Pan wszystkim, a litość Jego nad wszystkiemi tworami Swymi“ (Ps. 145, 8—9).

Objawienie się Boga w prawdzie. Mantyka sztuczna.

Bóg objawia się w prawdzie — brzmi drugi dogmat. W jakiej formie występuje ta zasada w judaiźmie i helleniźmie? Na stopniu pierwotnym znajduje ona wyraz w mantyce. Mantyka dzieli się na mistyczną, czyli wieszczenie i sztuczną, czyli wróżenie. Ostatnią gałęzią mantyki Autor się nie zajmuje. Przyczyna prosta: religja antyczna bardzo źle wyszłaby na takiem porównaniu. Jest to bowiem jedna z najciemniejszych stron antycznego życia religijnego. Treścią tej mantyki było wróżbiarstwo na podstawie lotu ptaków, badania wnętrzności składanych ofiar, zachowania się kurcząt przy paszy, badania różnych znaków na niebie i na ziemi i t. d. Tego zabobonu bronili stoicy, którzy „osłaniali swoją powagą te zboczenia“, jak się słusznie wyraża Morawski [1]). Pisano o tem dzieła, a przeciwników tego rodzaju wróżbiarstwa uważano za bezbożników. Oczywiście nie brakło ludzi rozsądniejszych, którzy wyśmiewali te zabobony. Ale sprawa ta była za Cycerona jeszcze bardzo aktualna. O tem świadczy okoliczność, że wielki mowca rzymski poświęcił tej kwestji dwie księgi. Instytucja sztucznego wróżbiarstwa zachowała się aż do upadku religji antycznej i znajdowała wśród filozofów takich Pozydonjuszów, którzy jej bronili. Tak wyglądała w rzeczywistości zasada objawienia się bóstwa w prawdzie.

A w judaiźmie? „Nie będziecie wróżyć“ (3 ks. Mojż. 19, 26). „Niemasz wieszczby u Jakóba, ani wróżki w Izraelu“ (4 ks. Mojż. 23, 23).

Józef Flawjusz (Contra Ap. I. 22) opowiada nam ciekawą anegdotę o żydowskim żołnierzu w greckiem wojsku. Gdy raz ptak dał wojsku złowróżbny znak, żołnierz ów wycelował z procy i zastrzelił ptaka. Czyn swój „bezbożny“ umotywował tem, że ptak przecież nie może dać wróżby, skoro sam nic nie wie. Gdyby bowiem coś był przeczuwał, byłby odleciał, aby uniknąć śmiercionośnego strzału. Również Tacyt w 5 ks. Historji opowiada, że Żydzi podczas walki z Rzymianami nie zwracali uwagi na rzekomo groźne znaki na niebie. A gdy cały świat antyczny zaraził się „chaldejską mądrością“ astrologiczną, każącą ludziom drżeć przed gwiazdami, w judaiźmie pamiętano słowa proroka Jeremjasza: „Tak mówi Pan: wedle dróg narodów nie uczcie się, a znamion niebieskich nie bójcie się, których się boją narody“ (Jer. 10, 2).

Mantyka mistyczna.

Przechodzimy do mantyki mistycznej. W judaiźmie pierwotną jej formą była, jak w religji greckiej, wyrocznia. Nazywała się „Urim we-tumim“. Ale już w 6. wieku zupełnie o niej głucho, tak że nawet trudno powiedzieć, na czem ona polegała.

---

1) Kazimerz Morawski, Hist. Lit. Rzymskiej, Kraków 1911, II. 299.

W religji greckiej mętny i wykrętny organ boga delfickiego, „który ani nie objawia, ani nie ukrywa, lecz daje do zrozumienia“ przetrwał wieki po wystąpieniu chrześcijaństwa. A etyka tego boga musiała być dosyć luźna, skoro sami Hellenowie mówili o jego przedajności (Pauzanjasz III., 4). Wiemy też o heroizacji zabójców przez tego boga, który się miał objawić w prawdzie (Plutarch, Romul. 28).

Ale nas szczególnie obchodzi proroctwo. Prorocy Starego Zakonu są fenomenem szczytnym i wzniosłym, którego do naszych czasów nie zdołano zgłębić. Jest to problem nad problemami w religji judejskiej. Zieliński ułatwił sobie kwestję. Opierając się na analogji, obdarza coraz to innych wielkich Hellenów mianem proroka. Czasem mamy nawet całą listę greckich „proroków“. I tak czytamy: „Proroków Grecja starożytna miała niemało, mam na myśli właśnie proroków, a nie wieszczbiarzy, od czasów mitycznych aż do pełnego rozkwitu historycznego: Melampos, Orfeusz, Musaios, Hezyod, Epimenides Kreteńczyk, Pytagoras, Empedokles, Diotima“ (Hist. St. Gr. str. 9; por. Judaizm a Hellenizm I. 97). Proroctwo.

Otóż prorokiem jest mityczny Melampos, który miał zaprowadzić niebardzo budującą fallagogję, czyli procesje z wyobrażeniem męskiego członka podczas uroczystości Dionyzyjskich (Herodot II. 49). Prorokiem był Epimenides, którego Cycero (de legibus II. 11, 28) gani za to, że kazał zbudować świątynię personifikacjom przywar ludzkich, Obrazie i Bezwstydowi. Co do Diotymy, zawdzięcza ona swoją realną egzystencję — Autorowi. Jest ona bowiem tylko zmyśloną postacią z „Biesiady“ Platona[1]). Ale także Pitagoras nie może być porównany z judejskimi prorokami. Pogłębienie bowiem i uduchowienie życia religijnego z jednej strony, a patos etyczny z drugiej strony — oto dwie najważniejsze cechy proroków Starego Testamentu. Uniesieni tym patosem prorocy stają zawsze w obronie słabych i uciśnionych, mając zarazem gromkie słowa przeciw możnym tego świata. Mityczny Melampos, pierwszy „phallagog“ jest zaprzeczeniem pierwszej cechy proroctwa judejskiego, a zdecydowany arystokrata Pitagoras, który jako wróg ludu staczał krwawe boje z demokracją, mało ma wspólnego z prorokami Syonu, którzy byli dziećmi ludu i jego praw wiernymi szermierzami. To samo można powiedzieć o innych „prorokach“ Autora, którzy mają z judejskimi prorokami najwyżej jakąś zewnętrzną analogję.

Ale Autor właśnie ima się rzeczy nieistotnych, pomijając to, co jest centralnym punktem zagadnienia. W porównaniu ze szczytnemi wizjami proroków, tyczącemi się całej ludzkości, nic nie znaczące są dociekania, czy dana wyprawa jakiegoś króla miała dokładnie przebieg taki, jaki przepowiadał prorok. Oczywiście są apologeci Starego Testamentu, którzy starają się udowodnić, że wszystkie przepowiednie proroków co do joty się spełniały. Znane są spory

1) Por. artykuł Natropa u Pauly — Wissowa Realencyklopädie X., 1147,

Delitscha i Sellina w tej materji. Stąd gubienie się w szczegółach w książce Zielińskiego zamiast dążności do wniknięcia w istotę problemu. A przecież nie błahe przepowiednie, lecz gigantyczne wizje sprawiły, że proroctwo judejskie stało się własnością świata cywilizowanego.

Prawdomowność.

Bardzo dziwnie brzmi twierdzenie, jakoby Judejczycy dopiero od Greków nauczyli się cenić prawdomowność jako „cnotę etycznego samotwierdzenia osobistości" (I. 109). Na dowód ma wystarczyć okoliczność, że prorok Jeremjasz dla ocalenia życia nie zdradził swojej rozmowy z królem, gdy oto był pytany (Jer. 38, 24). Bardzo wątpliwem jest, czy taki dowód przekona kogo, kto pamięta, jakie znaczenie ma prawdomowność w Starym Testamencie. „Od kłamstwa oddalać się będziesz" (2 ks. Mojż. 23, 7); „Brzydkością są Pana wargi kłamliwe" (Przypowieści 12, 32). „Panie, któż będzie mieszkał w przybytku Twoim, albo któż odpocznie na górze Twojej świętej?... Kto mówi prawdę w sercu swojem" (Psalm 15, 1-2) i wiele innych. A Grecy, czy naprawdę mogli służyć Judejczykom za wzór prawdomowności? Rzeczą jest znaną, że mijanie się z prawdą było słabą stroną charakteru greckiego. „Wierność grecka" (fides graeca) była tak przysłowiową, jak w innych czasach „wdzięczność hiszpańska", o której tylko z przekąsem mówiono. Dążność do poznania prawdy w nauce nie koniecznie idzie w parze z prawdą w życiu praktycznem. I dlatego obok bardzo ładnych zdań o wartości prawdy mamy też poglądy, pozwalające na lżejsze jej traktowanie, aby wspomnieć tylko zdanie Platona (Rzeczposp. II. 382 c), że kłamstwo na niekorzyść wroga nie zasługuje na potępienie. Trafnie określił Schmidt[1]) stosunek Greka do prawdy: „Pokazuje się tu dosyć wyraźnie, jak ten stosunkowo niedoskonały rozwój zmysłu prawdy u Greków w ścisłym stoi związku z ową niezrównaną sztuką pięknego pozoru, który jest duszą ich poezji i twórczości na polu sztuki". Znaczy to, że Grecy zwykli zacierać granicę między prawdą a poezją. Nie jest zatem bardzo prawdopodobnem, jakoby dopiero hellenizacja judaizmu przyczyniła się do wzmocnienia zmysłu prawdy u Żydów, dla których „mówienie prawdy w sercu swojem" było koniecznym warunkiem osiągnięcia doskonałości. Chyba nie od Greków pochodzi zdanie: „zarówno twoje „tak", jak twoje „nie" ma być prawdziwe; usta i serce winny być zgodne" (Sifra do 3 ks. Mojż. 19, 36). Pod tym względem rzekomi uczniowie mogli być mistrzami Hellenów.

Sprawiedliwa obłuda.

Tu należy jeszcze poruszyć kwestję tzw. sprawiedliwej obłudy (I. 85). Nie możemy w tem miejscu zająć się śmiesznemi wykrętami Apollina, gdy chodzi o taką drobnostkę, jak wydanie greckiego patrjoty wrogowi perskiemu (I. 86). Uważny czytelnik tem się chyba zachwycać nie będzie, jak to czyni Autor. Natomiast nie straszną jest obłudą, jeżeli Bóg „zwodzi" fałszywego proroka,

1) Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. Berlin 1882, 411 n.

skoro mu to z góry zapowiada (I. 87), Że to Autora bardzo gorszy, sprawy nie zmieni. Ale co sądzić o tem, że Bóg „zatwardza" serce Faraona (2 ks. Mojż. 4, 21)? Łączy się to ściśle z kwestją antropopatyzmu, a ta została jasno i dobitnie rozwiązana przez uczonych judejskich z wczesnej epoki talmudycznej: „Jeżeli czytamy, że Bóg jest żarliwy, nie jest przez to określony przymiot Boga, lecz wyraża to skutki jego działania w świecie" (Mechilta do 2 ks. Mojż. 19, 6). W naszym wypadku: Bóg nikogo nie zwodzi; gdy zaś jest mowa o tem, znaczy to, że ktoś przewrotnie postępuje. Obrazowo odnosi się to do Boga, gdyż — jak widzieliśmy powyżej — Tora mówi językiem ludzkim. W języku filozoficznym mówi się wtedy, że mamy przed sobą atrybuty działania (Wirkungsattribute w odróżnieniu od Wesensattribute). Taka była interpretacja tych, którzy głosili, że Prawda jest pieczęcią Świętego (Sabbat 55 a).

A u Greków? Bóstwo uwodzące człowieka jest zbyt znane z Homera. Uosobieniem tej obłudy jest Apate. W czasach historycznych jest to motyw bardzo częsty, że bóstwo skłania człowieka do różnych przestępstw, aby go prędzej do zguby przywieść. I tak attycki mowca Lykurgos przytacza jako motyw znany z wyroczni że „pierwsze, co bogowie czynią, to zwodzenie umysłu złych ludzi" (contra Leocratem 92). Bóstwo nawet do świętokradztwa nakłania (Demosthenes, contra Timocratem 121). Dziesiątki przykładów tej obłudy ze strony bogów znajdzie czytelnik u Schmidta. Tu chcielibyśmy tylko zaznaczyć, że było to wierzenie bardzo rozpowszechnione, i że Grecy w czasach historycznych mieli na to osobny wyraz: theoblabeia, tzn. zamroczenie umysłu, zesłane przez bóstwo na człowieka, którego chciało do upadku doprowadzić. Człowiek tem zamroczeniem dotknięty (theoblabes), spieszy przez różne zbrodnie do niechybnej zguby. O tem niesamowitem wierzeniu helleńskiem w książce Zielińskiego naturalnie wzmianki niema.

Nauka.

Tylko luźnie z tem się wiąże kwestja wynalezienia różnych nauk przez Greków (I. 110). I znowu mamy znany nam już błąd zasadniczy, że wykładnikiem stanu nauk u Żydów mają być księgi apokryficzne, a mianowicie księga Henoch i Baruch. W literaturze talmudycznej znalazłby Autor prawdziwą naukę, zwłaszcza z dziedziny astronomji i geometrji [1]). Za księgi apokryficzne judaizm nie odpowiada. Zresztą należy uwzględnić, że te księgi nie są podręcznikami nauk ścisłych; zarzucenie autorowi księgi Henoch „haniebnego nieuctwa" za to, że w wizjach Henocha nie uwzględnia współczesnego autorowi tej księgi stanu nauk, nie jest w każdym razie lepsze, aniżeli, gdyby kto zarzucał „haniebne nieuctwo" — Mickiewiczowi. Ten bowiem w swojej nieśmiertelnej wizji, w „Improwizacji" czyni wyraźne aluzje do teorji Pitagorasa o harmonji sfer, którą to teorję należy przecież z punktu widzenia naukowego uważać za przestarzałą. Bóg objawia się w prawdzie — bez wątpienia, ale trzeba umieć tej prawdy szukać.

[1]) Por. Strack, Einleitung in den Talmud. München, wyd. 5. 183 n.

Objawienie się Boga w pięknie.

Bóg objawia się w pięknie — to trzeci dogmat (I. 116); a to albo w pięknej przyrodzie, albo w pięknej sztuce. Zanim jednak przystąpimy do samego tematu musimy wskazać na bardzo dziwną metodę, przez Autora tu zastosowaną. Jest to wymowny przykład na to, jak dalece kierująca Autorem tendencyjność przeszkadza mu w poznaniu prawdy. Otóż w „Religji starożytnej Grecji" str. 14 Autor przedstawia, jak w religji antycznej bóstwo objawia się w pięknie przyrody. Bardzo ładnie. A cóż dalej? Do tego poczucia, czytamy dalej, nie mógł się wznieść poeta rosyjski Lermontow, który opiewając złocistą niwę, kończy pieśń słowami: „i widzę w niebiosach Boga". Autor nie może mianowicie przebaczyć poecie rosyjskiemu, że szuka on Boga aż w niebiosach, a nie w falujących kłosach. Przestępstwo oczywiście nie takie straszne, że ktoś widzi Boga w niebiosach. Ale cóż nas obchodzi poeta rosyjski — zapyta zdziwiony czytelnik. Otóż te okropności wypowiedział Lermontow, zdaniem Autora, pod wpływem „trucizny" Starego Testamentu. Zaintrygowany tym silnym bądź co bądź wyrazem czytelnik ciekawie śledzi dalszy wywód, spodziewając się, że Autor przytoczy jakiś werset z Pięcioksięgu Mojżesza, albo z Proroków, jeżeli nie z pierwszych, to z ostatnich. I tu czytelnik dozna zawodu. Rzekome zaprzeczenie objawienia się Boga w pięknie znajduje się w — Pirke Abot (Przypowieści Ojców). Mowa tu o zdaniu uczonego z 2-go w. po Chr., które Autor w dodatku źle rozumie[1]). „Od tego zboczenia z prostej drogi wolny był — św. Franciszek z Asyżu"!! Chodzi o jego sławny hymn z „Fioretti". Ale św. Franciszek zależny był od — Starego Testamentu. Tu już naprawdę o Stary Testament chodzi, a nie o agadyczny, a zatem nieobowiązujący zbiór przypowieści „Pirke Abot". Św. Franciszka bowiem natchnął do napisania sławnego hymnu Psalm 104. Ostatnia uwaga o tem, że św. Franciszek, który miał być wolny od „zboczenia" judaizmu, własnie zależny jest od Starego Zakonu, dyskretnie umieszczona jest w Przypiskach do francuskiego przekładu „Religji Starożytnej Grecji", na końcu książki, dokąd „ufający czytelnik" nie powinien zaglądnąć. Z powyższego staje się widocznem, że gdy chodzi o poniżenie Starego Zakonu Autor pozwala sobie na niezwykłą argumentację. Nie ma tu żadnej perspektywy chronologicznej, a logika, aby się ostrożnie wyrazić, szwankuje. Ma to wszystko tyle wspólnego z filologiczną metodą, ile Lermontow z owym rabbi z Pirke Abot.

A teraz do rzeczy. Biblja potępia tego, który „odczuwa" bóstwo pod zielonem drzewem (I. 116). Autor zamilcza, o jakie

[1]) R. Jakob (inna lekcja: r. Szymon) mówi: kto idzie drogą i uczy się i przerywa naukę i mówi: co za piękne drzewo, co za piękny łan, liczy mu Pismo, jakby zawinił wobec własnego żywota (Pirke Abot III. 9). Zakończenie jest zwykłym, hyperbolicznym zwrotem talmudycznym, którego znawca talmudu ściśle brać nie może. Znaczy to poprostu: nie wolno podczas nauki „zapatrzeć się" w drzewa i łany. Pedagog inaczejby sądził o tej „truciźnie", niż prof. Zieliński.

bóstwo chodzi. Przecież otwarcie bronić wyuzdanego kultu Astarty — Afrodyty nie wypada. Autor zresztą sam odczuwa słabość swoich wywodów i dlatego musiał się uciec do Pirke Abot, aby wykazać rzekomy brak poczucia piękna natury w Starym Testamencie. Przeciwko temu twierdzeniu przemawia wszystko. Autor zna piękny Psalm 19 „Niebiosa rozpowiadają chwałę Bożą, a dzieła rąk jego oznajmuje firmament". Ale dodaje: „te słowa muszą jednak przerazić każdego uważnego czytelnika" (I. 117). Co do tego może Autor być całkiem spokojny. Żadnego czytelnika te słowa nie przerażą, a najmniej uważnego czytelnika. Wie on bowiem, że jest to jeden z wielu psalmów, które opiewają piękno przyrody. Uważny czytelnik przeczyta sobie Psalm 104, który rozbrzmiewa śpiewem ptaków, szumem drzew i łoskotem morza na cześć Stwórcy, „radującego się z dzieł swoich". Uważny czytelnik przeczyta sobie jeszcze inne psalmy podobnej treści. Zapamiętał on sobie też Psalm 8, treścią zbliżony do wspomnianego Ps. 19. Autor czując widocznie, że takie stanowisko nie da się utrzymać, ima się środka bardzo problematycznego, twierdząc, że psalmy te powstały pod wpływem hellenizmu. Jest to zbyt łatwa metoda, przypisać wszystko, co się nie zgadza z tezami Autora, wpływom greckim. Mamy zaufanie do Autora, że sam w to nie wierzy, a czyni to, jak zwykle, tylko w celach „agonistycznych". Dotychczas bowiem krytycy biblji nie zdołali udowodnić żadnych wpływów greckich w Psalmach, a bardzo należy wątpić, czy się to komu kiedy uda[1]). Co do późniejszej literatury talmudycznej, to więcej niż długie wywody mówi skromne zdanie Talmudu: „Jeżeli kto widzi ładne rzeczy lub piękne drzewa, mówi: pochwalony Ten, który to w swym świecie stworzył. (Bereszit rab. 58; por. Ber. IX., 3).

Sztuka nie mogła się w Judei rozwijać. Nie było ku temu warunków materjalnych w ubogim, często najazdami trapionym kraju. W czasach hellenistycznych Judea była przeważnie pod obcą i wrogą władzą. Jednakowoż architektura stała dosyć wysoko, czego dowodem świątynia jerozolimska, a w rozproszeniu słynna bazylika, synagoga aleksandryjska, Bogatsi ludzie zdobili domy malowidłami, jak donosi Syracyda. Malowanie portretów było dozwolone, o czem Autor zdaje się nie wiedzieć. Co do rzeźby zależało od interpretacji zakazu tworzenia podobizn (2 ks. Mojż. 20, 4). Jeżeli się bierze ten zakaz dosłownie, to wszelkie podobizny są zakazane; jeżeli zaś zgodnie z jego intencją, odnosi się to tylko do podobizn, mających służyć jako przedmiot kultu bałwochwalczego. W różnych czasach różnie to interpretowano. Wszak w świątyni były skrzydlate Cherubim, a król Salomon dał sporządzić podobizny lwów i innych zwierząt (I. ks. Król. rozdz. 7). Ogólna

Sztuka.

[1]) Zieliński opiera się na książce Friedländera pt. Griechische Philosophie im Alten Testament. Friedländer sam przyznaje się do swojego dyletantyzmu. Przeciwko grekomanji Friedländera wystąpił P. Heinisch w „Griechische Philosophie u. A. T.", wykazując niedorzeczność wywodów Friedländera.

zasada brzmi: Wszystkie podobizny są dozwolone prócz podobizny ludzkiej (Aboda zara 42 b). Znaczy to, że starano się wniknąć w intencję zakazu biblijnego. Gdy zniknęło bałwochwalstwo, spotykamy liberalną interpretację, pozwalającą i na podobizny ludzkie, czego dowodem zachowane na cmentarzu żydowskim w Altonie rzeźby, przedstawiające ludzkie postacie. A jeżeli dziś w różnych instytucjach żydowskich widzimy popiersia zasłużonych mężów, jest to właśnie skutek tej liberalnej interpretacji. Autor jest tu, jak zwykle, surowszy od rabinów i dlatego pozwala tylko na jakieś ornamentacje linjowe. A może pomieszał judaizm z islamem?

Znak przymierza.

W związku z dogmatem o objawieniu się Boga w pięknie należy omówić jeszcze inną kwestję, w przedstawieniu której tendencyjność idzie u Autora w parze z nieznajomością rzeczy. Nakazem obrzezania chciał Bóg, wedle Autora, ośmieszyć swój lud wśród wszystkich narodów świata (I. 143), a czynił to, aby naród swój zahartować męczeństwem śmieszności. Natomiast „Hellen nigdyby nie uznał objawienia się Boga w śmiesznej brzydocie" (I. 145). Pierwsze zdanie grzeszy brakiem elementarnych wiadomości z dziedziny historji religji. Wszak znaną jest rzeczą, że obrzezanie obowiązywało i obowiązuje dotąd u różnych narodów, np. u Egipcjan w starożytności, u mahometan w teraźniejszości. Co do Egipcjan starożytnych mógł to Autor znaleźć u greckich i rzymskich pisarzy (Herodot, Plinjusz i inni). W jakim celu Bóg to nakazał, nie wiemy. I Autor zapewne lepiejby uczynił, przyznając się do tego. Faktem natomiast jest, że sami Judejczycy tłumaczyli to sobie względami hygienicznemi. A Filon (de spec. legg. I., 8) mógł się powołać na starych komentatorów, którzy w ten sposób o tej instytucji myśleli. Jest to rzecz arcyznana i w niejednej książce medycznej znajdzie Autor uznanie dla ustawodawcy żydowskiego, który zapobiegł różnym chorobom, które powstają wskutek gromadzenia się brudów pod napletkiem. Jest rzeczą znamienną, że laik nigdy nie zna słów: non liquet, tak często spotykanych u specjalisty. W książce Zielińskiego słów tych nigdzie nie znajdziemy. W każdym razie nie powinien „wierzący chrześcijanin z inteligencji" tak sądzić o tej instytucji, skoro kościół po dziś dzień obchodzi diem circumcisionis Christi. Chyba nie można przypuścić, że Pan Bóg chciał narazić swego Syna na tragedję śmieszności. Ale takie zarzuty, jak zarzut śmieszności, bywają obosieczne. Autor powinien baczyć, aby się ten zarzut nie zwracał przeciw temu, który go wynalazł.

Misterja helleńskie.

Przystąpmy do twierdzenia Autora, że Hellen nigdy nie uznał objawienia się boga w brzydocie. Szczególnie w Historji Hellenizmu rozwodzi się Autor nad wzniosłemi „sakramentami" misteryj greckich. Otóż Lagrange [1]) dochodzi do wniosku, że w misterjach eleuzyjskich

[1]) Lagrange, Les mystéres d'Eleusis, Revue Biblique 1919, 157—217, 206—208 Prof. Szydelski zebrał bogaty i pouczający materjał (At. Kapł. XXI. 1928), 126 nn. W tej rozprawie podajemy tylko rzeczy najistotniejsze.

miały miejsce obrzędy nieprzyzwoite. Jeszcze gorzej, gdy chodzi o uroczystości na cześć Dionyzosa, na których, jak już wiemy, „prorok" Melampos zaprowadził piękną „phallagogję". „Kult phallosa jest związany z postacią Dionyzosa, i dlatego Menady wywijały tym znakiem płodności" [1]).

Obce kulty w helleniźmie.

O wstrętnym kulcie Cybeli, połączonym ze samokastracją kapłanów tzw. gallów, chcemy tylko napomknąć. Ciekawem jest, że Autor i tu okazuje się bardzo liberalnym, widząc w tem samookaleczeniu się gallów, kapłanów barbarzyńskiej bogini, rodzaj ascezy (Zieliński, Rzym i jego Religja str. 73). Taksamo liberalnie odnosi się do misterjów Izydy i Ozyrysa, które dały sposobność do rzeczy niemoralnych, oszustw i występków (Roscher, Lexikon II. 372). Te i podobne piękne rzeczy zostały przeszczepione na grunt helleński przez „apostoła" Zielińskiego, Tymoteusza (Rel. Hellenizmu 67 nn.). Ten wielkoduszny liberalizm wobec tych „piękności" helleńskich, a surowość wobec „brzydoty" judaizmu nie może się chyba przyczynić do wzmocnienia naszego zaufania do objektywizmu Autora.

Matka-Ziemia.

Zgodnie z tendencją przedstawiania judaizmu jako niedostępnego dla piękna przyrody, odmawia Autor judaizmowi wszelkiego uczucia dla ziemi „Ziemia dla Judejczyka nie była matką" (Rel. St. Gr. 129), a dogmat o matce — Ziemi jest antyjudejski (Hellenizm a Judaizm I. 227). Stosunek Judejczyków do ziemi był władczy i drapieżny, wszak „zamieszkiwały ją złe duchy" (Rel. St. Gr. 26). Skąd Autor wziął te złe duchy, my dociekać nie możemy. Ale Autor chyba nigdy nie zdał sobie sprawy ze znaczenia słów: Święta Ziemia. Ziemia jest w judaiźmie instancją moralną, nie znoszącą nieprawości mieszkańców (3 ks. Mojż. 18, 25). Wogóle mamy w Biblji najrozmaitsze personifikacje Ziemi. Ma ona swoje własne życie i zawsze góruje nad grzesznym rodem śmiertelników. Nie inaczej w późniejszej literaturze. Ziemia to ołtarz Boga i ma moc oczyszczającą. (Ketubot 111 a). O miłości Żydów do ziemi ojczystej możnaby tomy pisać. Już „paskarz" Józef ma przed śmiercią jedno życzenie, aby kości jego w ziemi ojców pochowano (1 ks. Mojż. 50, 24 n).

Że samo pojęcie matki—ziemi było w judaiźmie nieznane, nie powinien Autor twierdzić z taką pewnością. Wyraźne ślady mamy w Biblji: „Utkany zostałem w głębinach ziemi" (Ps. 139, 15). Słowa: w głębinach ziemi znaczą tu tyle, co: w łonie matki. Inne miejsce; „Nagom wyszedł z żywota matki mej i nago się tam wrócę" (Iob I. 21). Do czego czytamy słuszną uwagę tłumacza (J. Wujka): *I tam wrócę*. Do ziemi, jako ekleziast. r. 40, w. I mówi: Jarzmo ciężkie na syny Adamowe, odednia wyjścia z żywota matki ich, aż do dnia pogrzebania *w matkę wszystkich*". W każdym razie myli się Autor, twierdząc, że to pojęcie mamy w literaturze

[1]) Martin Nilson, Lehrbuch der R. G.; Chantepie de la Sausage—Bertholet II. 366.

judejskiej dopiero w 4 ks. Ps. Ezdrasza. Księgę tę jedni odnoszą do czasów Domicjana, inni do panowania Septymjusza Sewera. Natomiast widzieliśmy, że ten „antyjudejski dogmat" o matce — Ziemi we formie jaknajwyraźniejszej znajduje się u Syracydy, czyli Eklezjastyka, a zatem już w 2 w. przed Chr. Syracyda jest oprócz tego autorem, u którego nie zdołano wykryć żadnych wpływów greckich. Jak widać, ścisłość naukowa nieszczególna. Zresztą poznamy jeszcze przykłady, że Autor cytuje z Apokryfów, co się znajduje w Pięcioksięgu. O wielkiem oczytaniu w źródłach to nie świadczy. Jeżeli Zieliński przyznaje, że cytaty midraszowe ma z trzeciej ręki, to możemy śmiało wyznanie to *rozszerzyć na wszystkie prawie cytaty z piśmiennictwa biblijnego i pobiblijnego.*

Solon i Nechemjasz.

W związku z pojęciem matki — Ziemi wspomina Autor kilkakrotnie Solona. Ten bowiem w swoich Elegjach świadczy się boginią ziemi, Demetrą, że żywił wobec ludu jak najlepsze zamiary, przeprowadzając sławną swoją reformę rolną. Ale nie dość na tem. Reformie Solona przeciwstawia „paskarstwo" Józefa z Biblji (II. 19, 255). Wedle opowiadania biblijnego zabrał bowiem Józef ziemię Egipcjanom na rzecz Faraona, za pożywienie, jakiego im dostarczał w latach nieurodzaju. Nie mamy ani obowiązku, ani zamiaru bronić postępowania patrjarchy. Ale cóż to za porównanie! Że niema w tem perspektywy czasowej, mniej nas razić będzie: do tego u Autora już jesteśmy przyzwyczajeni. Ale inna rzecz, czy godzi się porównać patrjotę Solona z cudzoziemcem Józefem, który przybył jako niewolnik do ziemi egipskiej? Zawdzięczając swoje wywyższenie łasce Faraona, o jego tylko dobro dbał. Pominęlibyśmy jednak ten szczegół, gdyby nie był chararakterystycznym z innego powodu. Otóż historja żydowska ma postać równie świetlaną, jak postać Solona, którą żywo przypomina. Kto zna historję żydowską i grecką musi myśleć o niej, gdy czyta o Solonie i naodwrót. Jest nią i czasem do Solona zbliżony Nechemjasz. Te dwie postacie nawet w szczegółach sobie odpowiadają. Radzę czytelnikowi przeczytać sobie 5. rozdz. księgi Nechemjasza. Jest on bardzo ciekawy już z tego względu, że mamy tu problem socjalny, który u dwóch różnych narodów, niezależnie w tej samej formie występuje i w ten sam sposób zostaje rozwiązany. Sytuacja jest zupełnie ta sama, co w historji greckiej. Biedni wieśniacy zadłużają się u bogatych arystokratów, a nie są w stanie długów uiszczać, skutkiem czego tracą nietylko swoją rolę, lecz nawet wolność osobistą. *Nechemjasz zarządza strząśnienie długów.* Nie brakło zaczepek ze strony możnych. Nechemjasz podnosi swoją bezinteresowność (5, 14) i świadczy się Bogiem, że tylko dobro ludu miał na względzie (w. 19). Słusznie więc nazywają Nechemjasza Solonem hebrajskim. Zieliński postępuje, jak ten, który mówiąc o wielkich i zwycięskich wodzach u Greków i Rzymian szuka dla Aleksandra odpowiednika w historji rzymskiej, porównując go z różnymi wodzami czasów mitycznych i historycznych, zapominając

tylko o — wielkim Cezarze. Czy Autor o Nechemjaszu nigdy nie słyszał? Trudno przypuścić. Kto bowiem raz uważnie przewertował karty historji żydowskiej, musiał się zatrzymać na tej szlachetnej i pełnej poświęcenia postaci i długo mu ona w pamięci zostanie. Zresztą kto nic nie wie o Nechemjaszu, nie powinien pisać o judaiźmie, podobnie jak nie może pisać o helleniźmie ten, kto nigdy nic nie słyszał o Solonie. Autor zatem świadomie przemilcza te prawdy historyczne, które mogą judaizm we właściwem przedstawić świetle, choćby się one nieubłaganie w oczy rzucały.

Zjawienie się Boga.

Gdy Bóg się zjawia, skutek może naturalnie być różny, zależnie od celu tego zjawienia się Boga. Jeżeli np. celem jest odbycie sądu nad grzesznymi, to ci chyba powodu do radości nie mają. To samo oczywiście jest w religji greckiej. Zależnie od celu zjawienia się np. Apollina, różne ono musi wywołać nastroje. Nic łatwiejszego, jak przytoczyć przykład radosnej teofanji z religji antycznej, zaś „ponurej" ze Starego Testamentu, aby wyciągnąć odpowiedni, oczywiście fałszywy, wniosek na korzyść jednej, a niekorzyść drugiej religji. Tak też Autor czyni (I. 131 n). Czy nie da się przytoczyć przykładów wprost przeciwnych? Oczywiście, że tak. Uogólnianie jest zatem błędem. Otóż przykłady: „Pójdźcie, radujmy się Panu; śpiewajmy opoce zbawienia naszego. Uprzedźmy oblicze Jego chwalbą, a psalmami śpiewajmy mu" (Ps. 95, 1—2).

Natomiast Apollo w I. ks. Iljady (w. 44 i nast.), „do nocy podobny zstępuje z wyżyn Olimpu srodze zgniewan w duszy". A skutki: „i gęste trupy ciągle na stosach gorzały". Apollo tu występuje, jako Apollo Loimios, nawiedzający ziemię zarazą. Powtarzamy, że bynajmniej nie jest naszym zamiarem udowodnić, że Bóg Izraela zawsze tak się zjawia, jak w tym i podobnych psalmach, ani że teofanja Apollina tylko takie miewa skutki, jak w tem miejscu Iljady: popełnilibyśmy ten sam błąd, co Zieliński. Chodzi tylko o to, by wykazać, że prawda przez taką jednostronność nic nie zyska.

Miłość i strach.

„Słuchaj Izraelu, Wiekuisty Bóg nasz, Wiekuisty jest jeden. I będziesz miłował Wiekuistego, Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej siły twojej" (5 ks. Mojż. 6, 4 — 5). Trudno naprawdę o słowa wymowniejsze. Miłość Boga ma przenikać całe jestestwo człowieka: uczucie (serce twoje), rozum (duszę twoją) i wolę (siłę twoją). Gdy się czyta te wnikliwe słowa, ma się wrażenie, że Pismo z góry chce wykluczyć wszelkie możliwe błędne interpretacje. A jednak „Religja Izraela — religją strachu" (I. 134). Nie pomoże kilkanaście cytatów, które Autor zna z literatury obrońców Starego Testamentu, w których jest mowa o miłości Boga. Autor we wszystkiem widzi strachy. A cóż dopiero, gdy w związku z miłością Boga jest mowa o przestrzeganiu przykazań — to już istny strach. A możeby tak zaglądnąć do Nowego Zakonu, gdzie miłość właśnie łączy się ze spełnianiem woli boskiej (np. ew. Jana 14. 21. 23—24)? Albo weźmy następujące

zdanie. „A ja będę się w Panu radował, i będę się weselił w Bogu zbawienia mego" (Chabakuk 3, 18). „A miłością wieczną umiłowałem cię, dlategoż cię przyjąłem w łasce" (Jer. 31, 2). To dopiero strach. I my powtórzymy za Autorem: Nie, próżna jest tu walka (I. 136).

Cóż o tem wszystkiem sądzić? Rzecz najprostsza: strach strachem, a miłość miłością. Znaczy to, że uczucie religijne może być różne, raz występuje we formie lęku, raz we formie miłości. Nawet uczucie lęku nie jest jednoznaczne. Niemiec np. ma dwa wyrazy: „Furcht" i „Ehrfurcht"[1]). Pierwsze to strach, drugie to uczucie lęku, połączone z pokorą. Nazywamy to, choć nieściśle, pietyzmem. Hebrajskie „jirah" i „jare" może jak w polskiem znaczyć jedno i drugie. Jeżeli się np. odnosi do rodziców (3 ks. Mojż. 19, 3), to chyba jasnem jest, że tu raczej o pietyzm chodzi, aniżeli o strach. I dlatego dobrze się tłumaczy po niemiecku, że należy rodziców „ehrfürchten". Dla filologa to zupełnie zrozumiałe. Autor korzysta z braku polskiego odpowiednika na „Ehrfurcht" i wszystko pod strachy podciąga. Autor cytuje Il. Hen. 39, 8: „Wielki, mocny, straszny Boże". Straszny (nora) ma tu oczywiście znaczenie: budzący uczucie pietyzmu, a zatem *wzniosły*. Nawiasem mówiąc, świadczy ten cytat o tem, jak mało Autor zna Biblję. Otóż zwrot biblijny z 5 ks. Mojż. 10, 17 cytuje się z apokryficznej księgi Henoch! Jest to tak, jakby filolog cytował zwrot homerowy z — Nonnosa. Ale sprawa się wyjaśni, gdy się zważy, że Autor zna ten cytat z książki Bousseta (Rel. d. Judentums 351). A Autor — iurat in verba magistri. To mimochodem.

A zatem mamy dwa rodzaje „strachu". Właściwy strach — to stopień pierwszy. Mówiliśmy o pedagogicznem znaczeniu antropopatyzmu. Tak jest w istocie odnośnie do tego najniższego stopnia uczucia religijnego. Strach przed Bogiem wielkim i sprawiedliwym jest doskonałym środkiem wychowawczym. Wyższy stopień to pietyzm, uczucie lęku i pokory. Jest to uczucie wzniosłe, odpowiada temu u Warrona: metus (deorum), które Autor również nieściśle tłumaczy przez: strach. Jest to raczej bogobojność, w szlachetnem tego słowa znaczeniu. Najwyższym stopniem, który się prawie zawsze łączy z poprzednim, jest miłość do Boga. Miłości człowieka do Boga odpowiada miłość Boga do człowieka. Pismo używa różnych obrazów dla wyrażenia tej miłości: miłości rodziców do dzieci, miłości małżeńskiej i t. d. „Dziećmi jesteście Wiekuistego, Boga Waszego" (5 ks. Mojż. 14, 1). „Izali może zapomnieć niewiasta niemowlęcia swego, aby się nie zlitowała nad synem żywota swego? A choćby ona zapomniała, wszakże ja nie zapomnę ciebie" (Jez. 49, 15). „Jeśli syn umiłowany mnie Efraim, jeśli dziecię rozkoszne? bo od

---

1) Por. głębokie myśli Goethego (Wilhelm Meister Wanderjahre) na temat różnicy między „Furcht" a „Ehrfurcht". Druga jest wedle słów wieszcza istotą uczucia religijnego.

onąd, jakom mówił o nim, jeszcze nań będę pamiętał. Przetoż się poruszyły wnętrzności moje nad nim, litując zlituję się nad nim, mówił Pan" (Jer. 31, 20). „I poślubię cię sobie na wieki, a poślubię cię sobie w sprawiedliwości i w prawie i w miłości, a w litościach. I poślubię cię sobie w wierze" (Hozea 2, 21—22).

Miłość i radość.

Uczucie religijne, opierające się na miłości Boga, łączy się z radością z wykonania woli bożej, z dobrych uczynków. Zamiast wielu przykładów wystarczy wspomnieć, że w jednym Psalmie 119 uczucie radości wyraża się w dwudziestu różnych zwrotach! To może wystarczy.

Autor lubi przyprawiać swoje wywody uwagami filologicznemi, które czytelnika tylko w błąd wprowadzają. Tego rodzaju jest dowód, że religja Starego Zakonu jest religją strachu, gdyż nie ma zwrotu „kochany Jehowo". A zatem trzymanie się słowa zamiast wnikania w treść. Mamy czasem w Piśmie opowiadania, tchnące głęboką miłością, a nawet tego wyrazu niema. Ile np. jest przyjaznego uczucia w takiem powiedzeniu: „rzekł Pan: izali mogę zataić przed Abrahamem, co uczynię" (1 ks. Mojż. 18, 17). A Abraham bez cienia strachu mówi: „Czyż sędzia wszystkiej ziemi nie uczyni prawa"? (w. 25). Wogóle ta cała rozmowa Boga z Abrahamem owiana jest atmosferą wzruszającej przyjaźni. A jednak niema tu familjarnego zwrotu „kochany Jehowo". Gdy Hebrajczyk mówił: eli, eli, Boże *mój*, odczuwał on całą skalę uczucia miłości do Boga. To samo gdy Bóg mówi: „syn *mój* pierworodny Izrael" (2 ks. Mojż. 4, 22). Tu już trzeba mieć poczucie językowe, a przedewszystkiem trzeba ten język znać.

Znaczenie usposobienia w judaizmie.

Cała ta argumentacja Zielińskiego przypomina spór o znaczenie uczucia w żydowskiej religji wczesnych czasów talmudycznych. Czyni się mianowicie judaizmowi zarzut, że dba tylko o rytualizm zewnętrzny, a nie o usposobienie i nastrój religijny. Ponieważ i ta mądrość znajduje się u Bousseta, Autor nie omieszkał z niej korzystać. I tak czytamy o tym rytualiźmie, że jest to „czysto zewnętrzne pojęcie o dobroczynności, pobożności i cnocie wogóle, o tyle niepodobne do tej moralności serca, którą zalecał Pan Jezus i etyka Hellenów" (I. 277). Co do Hellenów przypuszczam, że czytelnik jeszcze pamięta, jak z czystego rytualizmu ofiarnego (thysia) Zieliński robił wzruszające błogosławieństwo. Ale nam chodzi o Talmud. I nic łatwiejszego, jak obalić to nienaukowe twierdzenie Zielińskiego, a właściwie Bousseta, wskazując na to, jak często spotyka się w literaturze talmudycznej wyrazy „kawana" (nabożeństwo, nastrój) i „liszma" (dobro dla samego dobra). I tak czytamy: „Lepiej nie urodzić się, niż wypełniać przykazania dla celów postronnych" (Berachot 17 a). „Nagroda za wykonanie przykazania jest samo przykazanie" (Pirke Abot 4, 2). Wszystko stosuje się do dobrej woli i dlatego „dobry zamiar Bóg liczy za czyn" (Tosefta Pea 1, 4). A „niema porównania między tym, który wypełnia przykazanie z miłości, a tym, który to czyni z bojaźni" (Sifre do 5 ks. Mojż. 6, 5).

Niektóry idą dalej i — że się tak wyrażę — z defenzywy przechodzą do ofenzywy. Powołują się bowiem na to, że w Nowym Testamencie niema wyrazu na oznaczenie nabożeństwa, jako nastroju religijnego i skupienia ducha (po niem. Andacht). Jest to tasama metoda, którą stosuje Zieliński, powołując się na brak zwrotu „Kochany Jehowo" w Biblji. Jednostronność ta sama, od jednostronności Zielińskiego nie gorsza, ale i nielepsza. Jedni i drudzy mogą się powołać na metody „filologiczne". Nie, metoda Arystarcha do lepszych stworzona jest celów.

**Kobieta w judaiźmie i w helleniźmie.**

„Jehowa zawarł przymierze jedynie z męską połową swego ludu, wcale nie dbając o żeńską" (I. 146) — mówi Autor. Znawca Biblji tegoby nie pisał. 5 ks. Mojż. 29, 10 (por. też 31, 12) wyraźnie wymienia kobiety przy zawarciu przymierza. Taką mniej więcej wartość naukową mają i inne apodyktyczne twierdzenia Autora. Prawdą jest, że kobieta w Izraelu nie była równouprawniona, a gdzie ona równoprawnienie uzyskała? Zajmowała natomiast szczytne i poważne stanowisko. Nigdy, nawet w czasach najgorszych, nie doszło do tego, by miano uważać kobietę za furtkę do piekła, jak to czyni Tertuljan[1]). Autor szczególnie bezwzględnie się obchodzi z kobietami biblijnemi. Sarę, za to, że nie mogła spokojnie patrzeć na lekceważenie ze strony niewolnicy Hagary (1 ks. Mojż. 21, 9), nazywa „zazdrosną staruchą" (I. 158). Prorokini Debora, której przecież musi się przyznać „pewną wielkość", jest jednak „prorokinią czasów pierwotnej dzikości". Prorokini Chulda, jak już wiemy, jest „stróżową". Czy mamy się oburzać na takie bądź co bądź niezwykłe sądy o prorokiniach? Nie. Książka Zielińskiego jest doskonałą szkołą cierpliwości. Takiemu, który się na tych rzeczach zna, a nie ma panowania nad sobą, radzimy tej książki nie tykać. Zamiast oburzać się, musimy być wdzięczni Autorowi za to, że nie wspomniał owej czystej postaci rozmodlonej Anny, matki proroka Samuela (I. Sam. 2), której nieśmiertelna pieśń miała natchnąć Annę Nowego Testamentu (ew. Łuk. I. 46 nn.). Wprawdzie z punktu widzenia naukowego nie wypadało zapomnieć o Annie, jak nie wypadało zapomnieć o Nechemjaszu w związku ze Solonem. Jeżeli kto mówi o sławnych kobietach rzymskich, nie może pominąć sławnej Kornelji, matki Grakchów. Jednakowoż dobrze się stało, że Anna nie figuruje w książce Zielińskiego. Toby jej chyba na dobre nie wyszło. Autor niewątpliwie i jej byłby przyczepił jakiś uczucia nasze obrażający epitet. Za to właśnie jesteśmy Autorowi wdzięczni.

Prorocy znacznie przyczynili się do powiększenia szacunku dla kobiety małżonki. Wobec panującego na całym Wschodzie wielożeństwa, które i w Judei było w zasadzie tolerowane, jakże wzniośle brzmią słowa: „Bo Pan oświadczył między tobą i żoną młodości twojej, którąś ty pogardził, a ta uczestniczką twoją i żoną przymierza twego... A tak strzeżcie ducha waszego, a żony młodości

1) U Tertuljana kobieta jest diaboli ianua. Por. Morawski Hist. Lit. Rzymskiej VII. 93

twej nie wzgardzaj" (Maleachi 2, 14—15)! Słusznie Ewald: „Wiemy, że pierwsi prorocy nie mieli więcej jak jedną żonę, i że jednożeństwo jako jedynie prawdziwy związek małżeński jest dla nich czemś z góry danem"[1]).

W późniejszych czasach akt ślubny uważa się za coś świętego, na co wskazuje sama nazwa: Kidduszin, święcenie. Rozwód zaczęto uważać za coś zdrożnego, czego „Bóg nienawidzi" i nad czem „ołtarz Boga roni łzy" (Gittin 90 b.) i tylko zdrowemu zmysłowi mędrców talmudycznych należy zawdzięczać, że rozwód nie został całkiem zniesiony.

Powiedzenia o kobietach w Talmudzie są różne, są korzystne, są i niekorzystne. To samo jest w literaturze każdego narodu. Nikogo to nie obowiązuje. Autor oczywiście wybiera tylko niekorzystne zdania. Do tego należy dodać nieścisłe przytaczanie tekstów. Co zaś z tego wyjdzie, wiernem zwierciadłem prawdy chyba nie będzie. Autor cytuje np. Sota III. 4, że *uczona kobieta* doprowadzi świat do zguby. Otóż tam tego niema. Jest tylko „kobieta faryzejska" (isza perusza), co najlepiej tłumaczyć przez: *dewotka*. To nie to samo. Autor uznaje ironję tylko w literaturze greckiej, ale jeżeli rabbi coś mówi o kobiecie, należy to traktować z całą powagą. Tak nie jest. I tu należy odróżnić ironję od poważnie pomyślanych zdań.

Najważniejszym może, stale powtarzającym się motywem zarówno w Biblji, jak w późniejszej literaturze jest wyzwolenie z niewoli egipskiej. Było ono bowiem niejako pierwszym etapem powstania kultury narodowej, a poniekąd i powstania samego narodu izraelskiego. To najważniejsze zdarzenie z historji Izraela przypisał r. Akiba, mistrz r. Meira, zasługom cnotliwych niewiast (Midr. rabba do 2 ks. Mojż. rozdz. 1; Sota 11 b). Nie obojętnem też jest zdanie, że należy kochać małżonkę, jak siebie samego, a szanować ją więcej niż siebie samego (Jebamot 62 b).

Autor przypisuje piękny panegiryk na cześć małżonki i gospodyni w Przypowieściach Salomona (31, 10 nn., nie jak mylnie Zieliński podaje: u Syracydy, który miał być włączony do modlitewnika!) wpływom greckim. Czy trzeba było aż wpływów greckich, aby opiewać pracowitą i bogobojną niewiastę? Czy i zdanie: „znalazł kobietę, znalazł dobro" (tamże 18, 22) albo „kto żyje bez żony, żyje bez błogosławieństwa" (Jebamot 62 b) także powstało pod wpływem greckim? Ale chyba greckim nie jest okrzyk radości Adama, gdy ujrzał przed sobą Ewę (1 ks. Mojż. 2, 23)...

Należałoby raczej zapytać: czy stanowisko kobiety u Greków było naprawdę tak idealne, że mogło służyć na wzór Judejczykom? Tak nie jest. Naturalnie ostrych wycieczek tragika Eurypidesa przeciwko niewiastom nikt tragicznie nie będzie brał. Ale mamy bardzo poważnego męża stanu, który w chwili bodajże najpo-

[1]) Ewald. Die Propheten des alten Bundes, Göttingen 1867, I. 182.

ważniejszej, na pogrzebie bohaterów narodowych, zwraca się do matek, sióstr i córek poległych z następującym apelem: „Wielką jest sławą dla was, jeżeli nie jesteście gorsze, aniżeli wasza natura (niesie), i jest tytułem sławy dla kobiety, jeżeli się o niej wśród mężczyzn jak najmniej mówi, czy to chwaląc, czy to ganiąc" (Perykles u Tucydydesa II, 45, 2). Z każdego podręcznika do życia Greków można się dowiedzieć, jak upośledzona była Hellenka. Od wczesnej młodości na komnaty kobiece skazana, odbierała wychowanie bardzo niedoskonałe. Połączenia ze światem zewnętrznym nie miała. Podczas uroczystości szły dziewice odosobnione i baczono na to, by się nie stykały z mężczyznami. To ścisłe odosobnienie trwało i po zamążpójściu. Często była wprost trzymana pod zamknięciem. „Brakło tedy domowi greckiemu wszystkich warunków, które my uważamy za istotne dla życia rodzinnego"[1]). Naprawdę Grecy jeszcze dużo mogli się nauczyć od Judejczyków.

Spoczynek sobotni. Instytucja szabatu jest i zostanie zasługą i chlubą Izraela. Świat antyczny długo wyśmiewał tych, którzy spędzają bezczynnie siódmą część życia, aż sam uległ urokowi tej wniosłej instytucji religijnej, a zarazem socjalnej. Coś z krainy wieczności zostaje wniesione w szarzyznę życia. Taki jest sens sobotniego spoczynku. Tradycja żydowska pilnie czuwała nad utrzymaniem świętości dnia sobotniego, stąd mnóstwo przepisów, które niejednemu wydają się przesadnemi. Zieliński wie, że „dla Judejczyka lub Żyda szabat jest królową" (I. 175), co więcej, czytamy rzadkie u Autora słowa: mam uznanie dla rzewnej modlitwy, którą Żydzi po dziś dzień nadejście tego swego największego święta witają". Ale uznanie tylko dla modlitwy, a nie dla samego dnia Pańskiego. A może zadużo się wymaga...

Ale chodzi tu podobno o Greków, którzy niepochlebnie o tym spoczynku się wyrażali. Rozumiemy dobrze, że Hellen nie mógł się naginać do tego sumiennego przestrzegania soboty, jakiego żądali rabini, i że to było poważną przeszkodą dla pełnego prozelityzmu. Ale skąd ta przesadna skrupulatność u Autora? „Nie będziesz leczył lub opatrywał chorego" (I. 165). Skąd Autor to wziął? Tego nigdzie niema. Natomiast jest, że wolno naruszać spoczynek sobotni, aby chory lepiej spał (Sabbat 30 a). Gdy chodzi o życie ludzkie, jest szczególną zasługą przerwać spoczynek, przyczem niema różnicy co do rodzaju pracy: drzwi wyłamać, czy ogień gasić i t. d. (Joma 84 b). Nie możemy w szczegółach wykazać zbytniej surowości Autora w święceniu soboty, przewyższającej ostrość przepisów rabinicznych. Nie zaszkodzi jednak przypomnieć, że jak gdzieindziej, tak i tu uwagi na końcu książki kryją cytaty, mogące całości wywodów zupełnie inny nadać kierunek. Autor kończy rozdział o szabacie patetycznie, jak zwykle, słowami:

---

1) Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer, Berlin 1893, 6 wyd. str. 318, skąd wzięty powyższy opis.

„I ten dopiero pozyskał serce Hellenów, który powiedział: Szabbat uczynion jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabbatu (Marc. II. 27).“ Z uwag II. 224 (naturalnie nie na miejscu!) dowie się czytelnik, że piękne te słowa, które mają być protestem przeciw judaizmowi, znajdują się w starym Midraszu (Mechilta do 2 ks. Mojż. 31, 14) we formie następującej: „szabat jest oddany w wasze ręce, nie zaś wy w jego ręce“.

Przepisy czystości.

Następują wywody o przepisach czystości. Zieliński nie uwzględnia faktu, że i inne narody, nie wyłączając Greków, miały swoje przepisy czystości. U Greków za źródło nieczystości uważano zwłoki: „Kto się dotknął zwłok, nie mógł obcować z bogami“ [1]). Kobieta uchodziła za nieczystą wskutek fizjologicznych przypadłości także u innych narodów (np. Persów). Są to tematy dosyta omawiane. Ze stanowiskiem kobiety w judaiźmie niema to nic wspólnego. Autor, który podobno sam czytał o tych rzeczach traktat Nidda, choć w niemieckim przekładzie, mógł tam znaleźć, że wskutek podobnych przypadłości i mężczyzn uważano za nieczystych (keri, zab). Tu o żadnem upośledzeniu z natury rzeczy mowy być nie może. Nie powinno się zatem takich rzeczy mieszać, jak to Zieliński czyni (I. 185).

Moralność płciowa i życie rodzinne.

Z akademickich dyskusyj nad różnemi problemami życia płciowego w Talmudzie wnioskuje Autor o „lubieżności“ rabinów. Nie trzeba być wielkim znawcą Talmudu, aby wiedzieć, co o tem sądzić. Autor, który tyle wie o traktacie talmudycznym Sabbat, mógłby sobie przeczytać stronicę 33 a tego traktatu, aby poznać rabinów także ze strony ich skromności. Cała ta stronica świadczy o niesłychanej sumienności rabinów na punkcie czystości słów i myśli. Tam właśnie czytamy, że mowa nieprzyzwoita powoduje zagładę świata i karzący sąd Boży. Wielki grzech popełnia również ten, który się mowie takiej przysłuchuje. Kara za to następuje już na tym świecie. Lata szczęśliwe, jakie komu są przeznaczone, zostają zamienione w lata klęsk i cierpień. Jestto na jednej stronicy Talmudu. Gdzieindziej czytamy, że grzech cudzołóstwa popełnia się już samem pożądliwem spojrzeniem (Midr. rabba do 3 ks. Mojż. rozdz. 23). Studjum Tory i pobożne dzieła nie zrównoważą grzechu lubieżnego wzroku (Berachot 61 a). Nie należy zresztą wątpić, że i Zieliński o tem wie. Mógł się o tej bezwzględnej czystości dowiedzieć, choćby z książki Bousseta, który pod tym względem oddał judaizmowi sprawiedliwość (str. 489 i nast.). Ale Bousset jest dla Autora przewodnikiem tylko wtenczas, gdy dostarcza materjału do ujemnego osądzenia judaizmu. Co mogło Autora spowodować do wydania tego niesprawiedliwego sądu? Przyczyna prosta. Czystość życia płciowego i co się z tem łączy, życia rodzinnego, zawsze była chlubą judaizmu, jak to słusznie zauważa Bousset. Było to częstym motywem w apologetycznej literaturze judejskiej w starożytności. Podnosi to często

2) Guhl u. Koner str.465.

Pseudo-Fokilides, Filon, Józef Flawjusz, a przedewszystkiem żydowska Sybilla. „Jak dalece żydostwo odczuwało swoją wyższość pod tym względem, świadczy szczególnie Sybilla". — powiada Köberle[1]). Chodziło w pierwszym rzędzie o zboczenia płciowe, jak homoseksualizm, który Żydów grozą i wstrętem przejmował. Raziło to ich niemniej, jak ohyda porzucania niemowląt. Takich rzeczy nie wolno pomijać, czy półsłówkiem zbyć, jeśli się chce objektywnie przedstawić stosunek judaizmu do hellenizmu. Co gorsza, Hellen tu żadnej nie miał odpowiedzi; chyba że — bogowie nie są lepsi. Trudno, raz musi się przyznać bezwzględną wyższość judaizmowi. Tak też czynią prawie wszyscy przeciwnicy religji judejskiej. Cóż, żeby tak wykazać, że Żydzi nie byli o wiele lepsi, i że nawet duchowi ich przywódcy mieli „zdeprawowaną fantazję". A cóż dopiero lud! Tu cudzołóstwo było ogólne i rozpowszechnione (II. 80 n). O powszechności tego grzechu każe Autor donosić „świadectwom samych Judejczyków, nie uciekając się ani do pogan, ani do chrześcian, których bezstronność jest wątpliwa" (81). Uważnego czytelnika zastanowi niewątpliwie ta niezwykła u Autora ostrożność w używaniu źródeł i dążność do absolutnej bezstronności. W rzeczy samej te „świadectwa samych Judejczyków" dają się sprowadzić do jednego miejsca źle oddanego[2]). Wprawdzie Hellenów całkiem uratować Zieliński nie mógł, jednakowoż miało to być pewną ulgą, że dla swego usprawiedliwienia nie zawsze musieli się powoływać aż na bogów. Powiadam: pewna ulga, gdyż tak daleko jeszcze Autor nie zaszedł, aby zrównać pod tym względem pobożnych i nieskazitelnych rabinów judejskich z rozwiązłymi Olimpijczykami. Tak tłumaczy się okoliczność, że Autor, prześcigając innych przeciwników judaizmu szedł „własną drogą", nie bacząc na naukę i prawdę.

Eschatologja. We wstępie do wywodów o zaświecie mówi Zieliński: „Zadanie, o którem tu mowa, przedstawia się nam, jako zupełnie beznadziejne" (I. 206). Tak jest istotnie. Proszę sobie wyobrazić konglomerat różnych źródeł: biblijnych, apokryficznych i talmudycznych, które ze sobą nic wspólnego nie mają; do tego wprowadza się drogą gwałtownej interpretacji mitologję grecką. W tej zaś „logicznie i filologicznie uzupełnianej eschatologji" (I. 207) szuka się — „wewnętrznej logiki"! Toteż cały ten rozdział jest wzorem chaotyczności. Inaczej być nie mogło. W samej rzeczy tak beznadziejną sprawa nie jest. Należy tylko ściśle oddzielać źródła, nie zamącać nienaukową interpretacją, a wszystko dosyć wyraźnie się przedstawi.

---

1) Justus Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905, str. 429.

2) Sota IX. 9 jest mowa o tem, że ilość wypadków wiarołomstwa się powiększyła (wskutek nieustannych wojen). Wyrazu „rabu" (powiększyła się liczba) nie wolno tłumaczyć: stały się ogólne i powszechne. Jeżeli np. statystyka stwierdza, że w jakimś roku ilość wypadków morderstwa się powiększyła, nie znaczy to bynajmniej, że morderstwa w danem państwie są ogólne i powszechne.

Zaczynamy od Biblji. Wszystkim znaną jest nieśmiertelna wizja mesjaniczna Jezajasza (rozdz. 11), której świat tyle natchnienia zawdzięcza. Ideał wieczystego pokoju nigdy i nigdzie z taką jasnością i z taką siłą nie został wypowiedziany. Co czyni z tego Zieliński? Razem z tym genjalnym przebłyskiem ducha ludzkiego cytuje słowa: „i polecą na zbocza Filistynów, społem złupią syny wschodowe" itd. Co przystoi naiwnemu czytelnikowi Biblji, nieznającemu zasad badania filologicznego, nie ujdzie filologowi. Fragmentów nie wiążących się ani pod względem języka ani pod względem treści łączyć nie wolno. Przejdźmy do księgi Daniel. Kto uważnie czyta tę księgę, wie doskonale, że zawarte w niej wizje odnoszą się do pewnych historycznych zdarzeń i osób, a zatem do czterech wielkich monarchij starożytnych i ich królów. Co do tego niema wśród komentatorów różnicy zdań. Autor, który tej księgi zapewne nigdy nie czytał, wprowadza tu cztery wieki Hezjoda (226)! Pomijając już względy czysto naukowe: czy jest do pomyślenia, że Ps. Daniel chciał baśniami z mitologji greckiej pocieszać Machabeuszy, walczących o świętości i wolność sumienia z Hellenami?

Następują apokryfy. O ich znaczeniu dla judaizmu już mówiliśmy. Najlepiej było je całkiem pominąć. Skoro zaś są już uwzględnione, należało je ściśle cytować: Otóż czytamy: „Dusze sprawiedliwych zniecierpliwiły się u Henocha; one wołają do Boga: dokąd będziesz nas trzymał? (IX. 10)". Tego wszystkiego tam ani śladu. Miejsce to brzmi: „a oto dusze poległych krzycząc dochodzą aż do bram nieba i wzniósł się jęk ich i nie może znikać w obliczu nieprawości, popełnionych na ziemi". Całe rozumowanie oparte na tym wierszu nie ma więc żadnej podstawy[1]). Zaś przeciw twierdzeniu Autora, jakoby eschatologja księgi Henoch była nacjonalistyczną, świadczą wyraźnie miejsca 10, 21; 11, 1—2 i inne, gdzie uniwersalizm jest podkreślony. A jeżeli w „Testamentach Patrjarchów" jest mowa o sprawiedliwych wśród pogan, nie musi to być interpolacja (I. 212)[2]). Takie miejsca poznamy też z Talmudu. Czynimy zatem Autorowi podwójny zarzut: popierwsze, że nietylko niepotrzebnie wprowadził literaturę apokryficzną do swoich badań, lecz nawet na tej literaturze głównie wywody swoje o eschatologji judejskiej opierał. Powtóre, że nieścisłem cytowaniem i również nieścisłą interpretacją prawdę zaciemniał.

Etyczny i uniwersalny charakter eschatologji występuje też niedwuznacznie w literaturze talmudycznej. Zamiast urgowania hyperbolicznych zwrotów talmudycznych (211) należało cytować miejsca takie, które odznaczają się wykluczającą wszelkie nieporozumienia jasnością. „Pobożni narodów świata (= pogan) mają udział w przyszłem życiu" (Tosefta Sanhedryn 13, 2). Krótko

---

1) A może Autor pomieszał Henocha z Ezdraszem IV. (4, 35)?

2) O uniwersaliźmie „Testamentów" por. Charles Apocrypha and Pseudepigrapha II. (Oxford 1913) str. 294.

i zwięźle brzmi inne miejsce: „Poganin Antoninus zapytał r. Judy: mam ja udział w przyszłym świecie? Ten odpowiedział: „tak" (Aboda zara 10 b).

Tolerancja religijna.

Tak wygląda nietolerancja żydowska, o której Autor tyle mówi (I. 186), powołując się na zburzenie podczas wojny jednej ze świątyń pogańskich przez Machabeuszy. Że tu chodzi o ludy sąsiednie, które podczas okrutnych prześladowań zwyrodniałego Antjocha IV. wspólnie z barbarzyńcem syryjskim chciały wytępić lud żydowski, jest dla Autora obojętne. Wogóle Autor nie ma zrozumienia dla tych pierwszych męczenników wiary i nie może przebaczyć Danielowi, że nie bojowników świętej sprawy, lecz odszczepieńców i zdrajców do piekła przeznaczył (I. 210). Sprawiedliwość Autora wymagałaby widocznie sądu przeciwnego...

Stosunek Judejczyków do innych narodów poznamy jeszcze w związku z nakazem miłości bliźniego. W tem miejscu chcemy tylko dodać małą uwagę filologiczną. Język hebrajski mianowicie nie używa pogardliwego wyrazu na oznaczenie poganina. Poganie nazywają się: obcokrajowcy, narody świata, wszystkie narody. Dla filologa nie może to być bez znaczenia. Nie powinno to być obojętnem dla Zielińskiego, który stale czyni judaizmowi przytyki z powodu rzekomo pagardliwego sposobu oznaczania Hellenów. W jednem miejscu czyni nawet judaizm odpowiedzialnym za określenie religji antycznej jako „pogańskiej" i przypisuje to „nietolerancji żydowskiej" (Rel. Hellenizmu str. 1). Nie zaszkodzi zatem przypomnieć, że judaizm tego wyrazu nie wynalazł.

Co do Greków, to już Autor surowych ich wyroków przeciw najszlachetniejszym synom Hellady cofnąć nie potrafi. Anaksagoras, Sokrates, Protagoras, Diagoras byli męczennikami nietolerancji helleńskiej. A wielki Stagiryta z biedą tylko uszedł śmierci[1]). Te i podobne prześladowania na tle czysto religijnem o zbytnim liberaliźmie chyba nie świadczą.

Świątynia.

Ośrodkiem kultu judejskiego do zburzenia Jerozolimy była świątynia jerozolimska. Oczy całego narodu były na nią zwrócone. Mimo corazto większego rozproszenia narodu, związek z duchową metropolą nie został przerwany. Toteż bardzo dbano o świątynię i jej potrzeby. Z różnych krajów posyłano dary i datki na pokrycie tych potrzeb. Czyniono to tem chętniej, ileże była to jedyna oficjalna świątynia (świątynia w Leontopolis była uznaną tylko w Egipcie), w której składano ofiary. Wbrew znanej zasadzie, że matematyka nie odgrywa roli w religji, Autor skrupulatnie wypisał ilość baranków, kozłów, kilogramów mąki, litrów wina i t. d. zużytych w świątyni jerozolimskiej. Kult ofiarny nie był specjalnością Żydów, znały go i inne narody. U Żydów był ograniczony do

1) Na brak tolerancji u Hellenów wskazał już Józef Flawjusz w swojem ciekawem piśmie „Przeciw Apjonowi". Zieliński powtarza tu zarzuty, podniesione przeciw judaizmowi przez osławionego demagoga aleksandryjskiego Apjona, którego cesarz Tyberjusz nazwał „brzdąkadło świata" (cymbalum mundi).

jednego miejsca. Jeśli już Autor wprowadza matematykę w dziedzinę kultu, to należało statystykę taką przeprowadzić także u Greków, którzy znali różne rodzaje ofiar, a nawet ofiary ludzkie. I tak słyszymy o ofiarach ludzkich złożonych przez Temistoklesa (Plutarch Them. 13). Wiemy o takich ofiarach za czasów Epaminondasa (Plutarch Pelop. 21). W Leukas co roku strącano człowieka do morza na cześć Apollina. U Rzymjan mamy potrójną ludzką hekatombę za czasów Oktawjana. Donosi o tem Swetonjusz: po zdobyciu Peruzji — zarznięto trzystu ludzi na ołtarzu zbudowanym na cześć Boskiego Juljusa jako ofiary (Oct. 15). Judejska religja przeciw tym barbarzyńskim ofiarom zawsze występowała z całą bezwzględnością.

Do rzadkich miejsc należy zaliczyć wyznanie Autora, że „dusza judejska w I. w. prz. Chr. wewnętrznie się już w znacznym stopniu od niego (kultu ofiarnego) uniezależniła" (I. 266); poczem przytoczone jest zdanie r. Jochanana b. Zakai, że dobroczynność zastępuje ofiary. Ale natychmiast Autor się cofa i wywodzi, że przecież ofiara konieczną jest dla religji żydowskiej. Jak długo Autor „antykwuje", jak się w Przedmowie wyraża, to jeszcze ujdzie, bo mógł korzystać z różnych źródeł. Ale na tem nie poprzestaje. Odrazu przechodzi do czasów najnowszych. Palestyna zostaje odbudowana. Czy wróci „zmora" ofiar? — kłopocze się Zieliński. A przecież ofiara jest koniecznością, „Tu właśnie tkwi tragedja sjonizmu" (268). Bardzo byłby zdziwiony sjonista ze skrajnej nawet ortodoksji, czytając o tragedji, o której mu się nigdy nawet nie śniło. Widocznie przeczuwa on wzniosłość słów proroka: „miłości żądałem, nie ofiary" (Hosea 6, 6).

Synagoga

W krajach rozproszenia i w Judei po zburzeniu świątyni jerozolimskiej miejsce świątyni zajęła synagoga, a modlitwa miejsce ofiary. Ciekawą jest rzeczą, że synagoga bardzo pociągała niejudejczyków. Autor nie podaje, co mogło wywierać na nich taki urok. Należy to kilku słowami uzupełnić. Pociągające były modły i kazania. Gdyby Autor był zaglądnął do tych modłów, niejeden pogląd zostałby zmodyfikowany.

Prozelityzm.

I tak np. powołuje się Autor stale na zdanie r. Chelby o szkodliwości prozelityzmu dla Izraela (II. 168). Należałoby udowodnić, że było to zdanie ogólne. Weźmy sprawę konkretnie. Są w społeczeństwie polskiem jednostki bardzo światłe, które mimo swego liberalizmu, czy raczej wskutek swego liberalizmu, nie lubią neofitów: wolą dobrego żyda, aniżeli złego chrześcijanina. Są to poglądy osobiste. Dlaczego zdanie r. Chelby ma być decydujące dla całego judaizmu? We wspomnianych modłach znalazłby Autor słowa: Nad sprawiedliwymi i nad pobożnymi... i nad cudzoziemcami (tj. prozelitami) cnotliwymi i nad nami niech się obudzi litość Twoja... Miejsce prozelitów w tej modlitwie chyba dosyć zaszczytne. Modlitwę tę odmawia się trzy razy dziennie. Dla Zielińskiego jednak wyrocznią jest zdanie r. Chelby.

Kazanie.

Autora szczególnie zajmują kazania (I. 281), o których słyszymy u Filona. Co mogło być treścią tych kazań? — zapytuje Autor. Rzeczą najprostszą byłoby zaglądnąć właśnie do jednego z sześciu tomów pism Filona, zawierających przeważnie prawdziwe kazania. Wszak tu chodzi o mówiących po grecku Żydów rozproszenia, a u Filona mamy właśnie zbiory takich grecko-żydowskich kazań. Mógł Autor przeczytać sobie również po grecku napisane kazanie, znane pod tytułem 4. ks. Makabeuszy. Taka droga najprostsza, byłaby zarazem jedyną drogą naukową. Nie; dla hellenistyczno-żydowskich gmin szuka Zieliński kazań w Midraszach hebrajsko-aramejskich. Niech i tak będzie. Ale Midrasze dzielą się jak wiadomo na egzegetyczne i homiletyczne, a tylko ostatnie zawierają fragmenty prawdziwych kazań. Takim zbiorem jest Pesikta de rab Kahana. Spodziewalibyśmy się, że Autor nam coś przytoczy z tych fragmentów homiletycznych. I to nie. Mamy wyimki, oczywiście odpowiednio dobrane, wyłącznie z midraszy egzegetycznych. O tych mówi rzeczoznawca[1]), że zawierają one luźne zdania, które niegdyś miały swoje znaczenie w pewnym związku. Nam to obecnie jest nie możliwe wyśledzić, jaka była pierwotna ich intencja.

Dyskusje rabinów.

Autor nie zadawala się „kazaniami". Chce podsłuchać także dyskusje rabinów na tematy natury ustawodawczej. (I. 288). Te dyskuje zostają „udramatyzowane", jak się sam Autor wyraża. Co to znaczy, poznamy na przykładzie. Wybieramy przykład ostatni, który Autor jako najjaskrawszy, dla tem większego efektu na końcu umieścił. „Obywatel Apella uderzył niechcący (?) obywatelkę Channę, która była ciężarna, wskutek czego poroniła; powstaje kwestja, ile ma zapłacić jej mężowi tytułem odszkodowania. R. Samech proponuje takie rozwiązanie: należy obliczyć, ile Channa była warta przed poronieniem i ile potem — różnicę Apella zapłaci (Ex. XXI. 22). W takim razie nie zapłaci nic, wtrąca rabbi Szymon b. Gamaliel, gdyż po poronieniu jest ona więcej warta (B. K. V. 4); r. Samech jednak obstaje przy swojem, utrzymując, że przed poronieniem była więcej warta; bo gdyby nawet, broń Boże, powiła dziewczynkę, to z czasem mógłby jej mąż i na tej dziewczynce zarobić, sprzedając ją bogatemu człowiekowi za nałożnicę (Ex. XXI. 8) — i to już po trzech latach". Małe błędy tłumaczenia pomijamy. Chodzi tu o spór prawny. Ktoś uszkodził kobietę. Kary więziennej Talmud nie zna. Odszkodowanie jest podwójne: za szkodę pośrednią, jak stratę czasu, wstyd, ból itd. (Ketubot 65 b) i bezpośrednią. W naszym wypadku jest mowa o szkodzie bezpośredniej. Prawo się nie bawi w facecje. Przyjmuje się wtedy fikcję, że uszkodzona osoba zostaje sprzedaną. Ile straciła na wartości, oskarżony musi zapłacić. Na tem tle odbywa się niewinna dyskusja rabinów. Nikt nie sprzedaje, nikt nie kupuje; chodzi o skazanie szkodnika na odpowiednią grzywnę.

[1]) Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft d. Judent. XXIV. (1885) 391, 1.

Wszystko inne jest dodatkiem Autora (od słów „r. Samech jednak obstaje" aż do końca)[1]). Takie udramatyzowanie cytatów jest w pracach naukowych czemś niezwykłem. Nas to jednak nie zdziwi. Przywykliśmy bowiem do „dramatyzowania" nawet tam, gdzie się Autor do tego otwarcie nie przyznaje.

Ostrym zgrzytem kończy się część pierwsza książki „Hellenizm a Judaizm". Druga, mniejsza część książki jest o wiele mniej zajmująca, w myśli uboższa. Odpowiednio do tego mniej miejsca jej poświęcimy.

Pogląd na całość Tory ma być niejako ukoronowaniem tych wszystkich wywodów, które wypełniają część pierwszą książki Zielińskiego. Najsłabszą stroną tego przedstawienia jest, że Autor nie widzi żadnej ewolucji. A przecież różne księgi Pisma, to różne etapy rozwoju myśli etycznej i religijnej. Znaną jest rzeczą, że etyka i religja proroków jest wyrazem znacznego postępu w ujmowaniu ideałów ogólno ludzkich. Ale i sam Pięcioksiąg daje nam w swoich postaciach naoczny obraz tego postępu. Jeden szczegół rzecz wyjaśni. Gdy Noe dowiaduje się od Boga o mającej nastąpić zagładzie rodu ludzkiego, zachowuje się on obojętnie. Inaczej Abraham. Gdy Sodoma i Gomora mają być zburzone, wstawia się za temi grzesznemi miastami, przypuszczając, że wśród ich mieszkańców znajdzie się pewna ilość ludzi sprawiedliwych. W pamięć wrażają się słowa patrjarchy do Boga: „czyż sędzia całego świata postąpi niesprawiedliwie"? Jeszcze dalej idzie Mojżesz. W podobnej sytuacji, chcąc lud zbawić, sam na siebie bierze jego grzechy (3 ks. Mojż. 32, 32). Tora.

Do tego braku poglądu na ewolucję pojęć etyczno-religijnych w Biblji przyłączają się inne błędy. W osłupienie może wprawić czytelnika zdanie, że grzechy dotkniętych potopem ludzi są same przez się, a zatem z punktu widzenia etycznego, czynami obojętnymi (II. 6). Ich grzechem rzekomo było nieposłuszeństwo. Co za znajomość przedmiotu! „A ziemia skaziła się przed Bogiem i zapełniła się rozbojem" (I. ks. Mojż. 6, 11). To są rzeczy obojętne!

Błędem też jest, jeżeli kto wyrywa jakieś zdanie zrozumiałe tylko na tle pewnej sytuacji, i buduje na tem daleko idące tezy. Sytuacja jest następująca: Jako niewolnicy wyszli Izraelici z Egiptu. Ścigają ich Egipcjanie. Ci, którzy dopieroco byli niewolnikami, a zatem do boju nie wprawieni i pozbawieni wszelkiej broni, naraz widzą przeciw sobie elitę jazdy egipskiej i wozy wojenne (2 ks. Mojż. 14, 7 n). Uderzyć gołą pięścią na wozy wojenne, to zagłada pewna. Z tej beznadziejnej sytuacji tylko cud może ich ocalić. Toteż Mojżesz zapowiada cud. „Bóg będzie za was walczył, wy zaś będziecie zachowywać milczenie" (2 ks. Mojż. 14, 14).

---

[1]) Co do Ex. 21, 8 jest to biblijna patria potestas, wspólna wszystkim narodom starożytnym.

Kto wie, co znaczy święte milczenie, ten rzecz dobrze odczuje i zrozumie. I religja antyczna zna święte milczenie (po grecku euphemia). Zieliński te wzniosłe słowa tłumaczy prozaicznie, aby nie używać silniejszego wyrazu: ty siedź cicho (II. 29). Reszta idzie gładko. Co było wynikiem wyjątkowej sytuacji, ma być zasadą dla judaizmu, zasadą bezczynności. Tak się „robi" naukę.

Znaczenie pracy. Co do znaczenia pracy w judaiźmie, wystarczy przypomnieć, że już Adam dostaje nakaz pracy (1 ks. Mojż 2, 15). Przypowieści Salomona pełne są napomnień i zachęt do pracy (6, 6—11; 12, 24; 21, 25 i w. in.) W literaturze talmudycznej mamy, można to mówić bez przesady, kult dla pracy. „Praca jest „starszą" od Tory" (Midr. rabba do 3 ks. Mojż. rozdz. 9). „Kto żyje z pracy rąk, wyżej stoi od bogobojnego" (Berachot 8 a). Jest również znanem, że uczeni Talmudu byli to przeważnie ludzie, utrzymujący się z rękodzieła. Stąd często: szewc r. Jochanan, albo kowal r. Izak uczył tak i tak. Słusznie powiada Bousset (str. 494): „szczególnym szacunkiem cieszyło się rękodzieło dzięki temu, że było ono połączonem z zawodem wykładania Pisma".

A u Hellenów? Homer uważa pracę za „ciężkie nieszczęście" zesłane przez bogów (Ilias X. 70). Z pogardą zawsze wyrażano się o „banalnych" zawodach. Platon uwalnia zupełnie od pracy kastę panującą w swojej idealnej rzeczypospolitej. Praca jest rzeczą niewolników. „W narodzie greckim rosła nienawiść przeciw wszystkiemu, co „banalne", przeciw wszelkiemu zatrudnieniu, mającemu za cel zarobkowanie" — czytamy u Burckhardta[1]). Jakże inaczej w przytoczonym traktacie Berachot (8 a): „a, jeżeli czynisz tak (tj. żyjesz z pracy rąk), szczęśliwyś na świecie tym, i dobro cię czeka na tamtym świecie". A gdy w ostatnich latach największy poeta neohebrajski wystąpił z hasłem „religji pracy", mógł się powołać na starą tradycję.

Księgi hagiograficzne. Do tajemnic Autora zaliczymy zdanie, jakoby księga Estery, w której ani raz imię Boże nie jest wymienione, należała do najświętszych ksiąg Pisma (I. 153). Autor przyznał tej księdze nadzwyczajną świętość, aby ją mógł tem gwałtowniej atakować. „Niema w tej księdze ani jednego rysu dodatniego" powiada Zieliński (II. 46). Takie rysy znalazłyby się przecież, że wymienię tylko godną postawę Mordechaja. Podczas gdy wszyscy korzą się przed Hamanem, potężnym ministrem kapryśnego Ahaswera, jeden Mordechaj nie okazuje mu czci (ks. Estery 3, 2).

„Niewielkiej wartości etycznej i estetycznej są Treny Jeremjasza" (II. 47). Co do strony estetycznej, to historja już dawno wypowiedziała swój sąd, którego Autor w niczem nie zmieni. Chodzi o stronę etyczną. Przypomnimy tylko, że znane z Ewangelji zdanie: jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu drugi (Mat. 5, 39), ma swój wzór w tych właśnie Trenach (3, 30). Na wyliczenie wszystkich błędów Zielińskiego miejsca niema w tej

[1]) Jakób Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, 3 wyd. II, 394.

rozprawie. Tych kilka przykładów wystarczy, by módz osądzić wartość naukową pozostałych wywodów. Tematy się zmieniają, a metoda ta sama, i — błędy te same.

Miłość bliźniego.

Wypada nam mówić o obowiązku miłości bliźniego w judaiźmie. Tu poruszamy się na dawno wydeptanych drogach. I przeciwnicy Starego Testamentu mają swoją „tragedję". Mimo wszystkich inwektyw i zarzutów zostaje faktem niezbitym, że słowa: „i będziesz kochał bliźniego jak siebie samego", znajdują się właśnie w Starym Testamencie (3 ks. Mojż. 19, 18). Na to możnaby ostatecznie jeszcze znaleźć kruczek interpretacyjny, a mianowicie, że *bliźni* to właśnie Judejczyk, a nie odnosi się to do obcych. Ale jakby na złość Pismo powtarza to samo w stosunku do cudzoziemców, a to, jak najwyraźniej (3 ks. Mojż. 19, 34). To już istna rozpacz. Zieliński w tej opresji znalazł bardzo proste, ale zarazem bardzo naiwne rozwiązanie. Pierwszy cytat umieścił na jednej stronicy (II. 52), objaśniając naturalnie nakaz miłości bliźniego w znany nam sposób, że ta miłość ogranicza się do Judejczyka. Drugi zaś cytat umieścił o cztery stronice dalej w innym związku, aby pozornie uczynić zadość wymogom nauki. Czy Zieliński naprawdę ma takie niepochlebne pojęcie o czytelniku, że nie potrafi tych dwóch cytatów złączyć, aby z jednego mieć komentarz do drugiego! Skoro ten twardy orzech, jakim jest biblijny nakaz ogólnej miłości bliźniego, został zgryziony, już wszystko zwyczajnym idzie trybem. Jeżeli zaś coś stoi na przeszkodzie, zostaje znaną nam już skądinąd metodą usunięte. Judaizm zostaje religją nietolerancji. A przecież każe się wspierać pogan i grzebać ich umarłych. — Owszem, ale tylko po to, *aby mieć od nich spokój*. „Oczywiście to fatalne zakończenie nastręcza czytelnikowi podejrzenie co do innych humanitarnych przepisów Talmudu" (II. 72). Cóż, jeżeli Autor tego „fatalnego zakończenia" nie rozumiał? Przytoczymy to miejsce dokładnie: „Mędrcy uczyli: zaopatruje się biednych pogan razem z biednymi izraelitami, odwiedza się chorych pogan razem z chorymi izraelitami; grzebie się zmarłych pogan razem ze zmarłymi izraelitami *gwoli drogom pokoju* (mipne darke szalom)" (Gittin 61 a). Co znaczą słowa: gwoli drogom pokoju? Oto kwestja. Tłumaczenie: aby od nich mieć spokój — a tak tłumaczy Zieliński — byłoby wtedy dobre, gdyby się i do innych miejsc dało zastosować. W innem miejscu czytamy mianowicie: „Cała Tora dana jest gwoli drogom pokoju" (Tamże 59 b.) Tłumaczenie: aby mieć od nich spokój, tu żadnego sensu nie daje. Należy zatem to wyrażenie: *drogi pokoju* rozumieć mniej więcej w znaczeniu etyki społecznej, czy: względy na współżycie ludzkie wogóle[1]). Tego wymaga metoda filologiczna, aby interpretacja jednego miejsca dała się zastosować do wszystkich miejsc. O interpretacji Zielińskiego, względnie jego źródła, tego powiedzieć nie można. Jest ona zatem niefilologiczna.

[1]) Tak M. Lazarus, Die Ethik des Judent. I. 182 n.

Pobożni wśród pogan.

Poznaliśmy już zdanie Talmudu o pobożnych wśród pogan, a właściwie „narodów świata". Jeżeli taki poganin zbliżyć się chciał do judaizmu, oświadczono mu, że przyjęcie całej Tory nie jest warunkiem zbawienia. Nawet przestrzegania spoczynku sobotniego nie żądano. Wymagania były następujące: 1) karność, 2) zakaz znieważania imienia bożego, 3) zakaz bałwochwalstwa, 4) cudzołóstwa, 5) zabójstwa, 6) rabunku, i 7) spożywania żywego mięsa, t. zn. uciętego z żywego zwierzęcia. Jest to tak zwany heptalog, czyli siedmioro przykazań dla synów Noego. Inni dodali jeszcze dwa przykazania: zakaz kastracji i czarodziejstwa. Ten heptalog pochodzi ze wczesnych czasów talmudycznych (Sanhedryn 56 a). Świat ten heptalog przyjął, a więc uznał wymagania judaizmu.

Książka Zielińskiego jest właściwie tylko odpowiedzią na pytanie, dlaczego Hellenowie nie przyjęli judaizmu. Gdyby Zieliński był stawił takie pytanie rabinom judejskim, niewątpliwie byłby usłyszał taką odpowiedź: mylisz się, rabbi Thaddai. Świat przyjął naprawdę judaizm, uznawszy heptalog Noachidów. A r. Jochanan by dodał: wszak świat odrzucił bałwochwalstwo, a „kto odrzuca bałwochwalstwo nazywa się Judejczykiem" (Megilla 13 a).

Panowanie nad światem.

Największym może paradoksem jest twierdzenie Autora, że Judejczycy dążyli do — zawładnięcia światem. Otóż naród gnębiony i uciskany, ni stąd ni zowąd marzy o potędze wszechświatowej! Jest w tem jednak dużo prawdy, tylko, że Autor zamienił supremację duchową z polityczną. Mesjanizm Jezajasza bezsprzecznie dąży do moralnego podboju świata, aby była „ziemia pełna wiedzy Bożej, jako wody morze pokrywające" (Jez. 11, 9). Polityczny podbój świata to odkrycie Autora. Doszedł do tego na podstawie stale powtarzanego i, jak zwykle, źle zrozumianego cytatu z jednego z najpóźniejszych apokryfów[1]). Wiecznie te apokryfy. I można byłoby spokojnie przejść nad tym niefortunnym pomysłem, gdyby nie gorzka ironja, łącząca się z tem dziwnem odkryciem (II. 93). Otóż w Aleksandrji odbywają się pierwsze znane nam z historji pogromy na Żydów (tego wyrazu używa sam Autor). Cesarz Klaudjusz jest zdecydowanym wrogiem Żydów, nie szczędzi im gorzkich słów, których autor rozumieć nie chce[2]), ale na śmierć

---

1) Chodzi o tzw. IV. Ezrę, którego etyczny uniwersalizm jest znany (p. Kautsch. Apokryphen u. Pseudepigraphen II., 343). Apokaliptyk skarży się przed Bogiem, że Izrael jest gnębiony i deptany przez inne narody (VI. 57). Tu wyrywa mu się okrzyk rozpaczy: Jeżeli ze względu na nas (t. zn. ze względu na Torę, jak często w Midraszu) stworzyłeś świat, dlaczego my świata nie posiadamy. Znaczy to tyle co: dlaczego każdy naród ma swoją ziemię, a tylko my jej nie mamy. Związek myśli wskazuje, że nie chodzi tu o żadne podboje.

2) E. Bickermann wykazał w Gnomon (1927, str. 674), że ze słów Klaudjusza w żaden sposób nie można wyczytać aluzji do władzy wszechświatowej. Wyrażenie „choroba świata", używane przez cesarza o Żydach jest częstym frazesem w późniejszej literaturze greckiej, i ma znaczenie przenośni. Na takich przysłowiowych wyrażeniach teoryj budować nie można.

skazuje greckich przywódców rzezi. Stąd wniosek Autora, że — Żydzi dążyli do opanowania świata. Minęły lata. Za czasów Hadrjana Żydzi zrywają się do walki o utraconą wolność. Cesarz Hadrjan stał się drugim Tytusem. Powstanie zostało stłumione w morzu krwi. Równocześnie prawie wybuchają w Aleksandrji znowu krwawe pogromy. Sam cesarz Hadrjan, pogromca Żydów, którego chyba o miłość do nich posądzić nie można, znowu za te wybryki karze Greków. A to dopiero niezbity dowód, że Żydzi dążyli do władzy wszechświatowej. Zwłaszcza ten ostatni szczegół radzę czytelnikowi uważnie przeczytać (II. 98), aby się przekonać, do czego może doprowadzić tendencyjność, nawet u uczonego tej miary co prof. Zieliński. Tu już nie nauka, ale sama humanitas nie winna pozwalać na naigrywanie się z lacrimae rerum, z łez i cierpień narodów. Skąd czerpał Autor natchnienia do tych wywodów? Chyba nie z rzetelnych czasopism naukowych.

Rozdział poświęcony Filonowi nie zawiera nic, czegobyśmy nie znali z dzieł C. Siegfrieda i E. Bréhiera o tym autorze. Mamy tylko nowy szereg nieścisłości. Gdy się mówi o tym, dla nas prawie jedynym przedstawicielu alegorycznej interpretacji aleksandryjsko-żydowskiej, należy podać, co jest dla tej interpretacji istotne, i czem się ta interpretacja różni od alegorystyki greckiej. A taka różnica istnieje. Alegorystyka grecka, jak ją mamy w szkole stoickiej, jest prawie wyłącznie kosmologiczną. Zeus grozi, że obije Herę, znaczy, że niebo swemi błyskawicami chłoszcze przestrzeń powietrzną (II 105). Taka jest mniej więcej cała treść „teologji" greckiej Pseudo-Plutarcha i Cornuta. Ale Homer uczy także, wedle słów Horacego (List I., 2), co piękne, a co szpetne. Tak; ale nauki te mają wypływać z literalnego sensu słów Homerowych. Postać Odysseusza np. nigdzie nie jest alegoryzowana. Nie jest tedy przypadkiem, że u Ps. Plutarcha, który przypisuje Homerowi także nauki etyczne, niema ani jednej etycznej interpretacji alegorycznej. Zupełnie odwrotnie w alegorystyce żydowskiej. U Filona jest ona przeważnie psychologiczno-etyczna. Enos — nadzieja, Enoch — pokuta i Noe — sprawiedliwość to niższa trias; Abraham — nauka, Isak — urodzona zdolność, (euphyia), Jakób — ćwiczenie. to wyższa trias (de Abr. 7 nn.). Historja biblijna, alegorycznie pojęta, jest historją rozwoju duszy ludzkiej ku coraz większej doskonałości. Tej różnicy Autor nie uwzględnia (II. 103). A jest ona bardzo znamienna. Pokazuje bowiem, że Judejczycy, zapożyczywszy metodę od stoików, potrafili na niej wycisnąć swoiste piętno[1]).

Filon.

Zarzucając Filonowi fałszerstwa nie uwzględnia Autor faktu, znanego każdemu, który się z Filonem bliżej zapoznał, a miano-

[1]) O specyficznym charakterze alegorystyki żydowskiej traktowałem w rozprawie p. t. Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia (Giessen 1929) str. 5 n.

wicie, że jego cytaty biblijne niezawsze zgadzają się z naszą Septuagintą, najstarszem tłumaczeniem Starego Testamentu na język grecki. Dzieje się to nawet wtenczas, kiedy Filon żadnego powodu do zmian nie miał. Stąd oczywisty wniosek, że mamy u Filona różne lekcje, a nie fałszerstwa. Przypatrzmy się innym fałszerstwom. Filon nie wspomina o roli Arona, opowiadając o złotym cielcu (II. 124). Wzmianka o Aronie na samą rzecz nicby nie wpłynęła. Dzielimy jednak zdanie Zielińskiego, że nawet w tym wypadku przemilczanie jest fałszerstwem. Ale cóż dopiero sądzić o przemilczaniu reform Nechemjasza w związku ze Solonem (II. 19), gdzie przytoczenie tego, co przez Autora zostało świadomie pominięte, mogłoby mieć znaczenie rozstrzygające?

Czytajmy dalsze fałszerstwa Filona: „Twierdzi (Filon) wielokrotnie, że w świątyni wznosi się modły na całą ludzkość, na co w Torze niema ani jednej wskazówki" (II. 124). Filon tu żadnego fałszerstwa nie popełnia, lecz oddaje prawdopodobnie rozpowszechnione już wtedy mniemanie, jakie czytamy w Talmudzie (Sukka 55 b): siedemdziesiąt wołów ofiarowanych w święto Szałasów, odpowiada 70 narodom świata, czyli, że ofiary były na intencję całej ludzkości. Prawda, tam niema mowy o modłach; ale dla Filona ofiara jest poniekąd modlitwą in actu. Fałszerstwem to jeszcze nie jest. Gorzej, gdy Autor pomieszał smaczne kawały mięsa ofiarnego, o których tak rzewnie rozpamiętywa Zeus, z modlitwą[1]). Tak skromnym Zeus nie jest. Puste słowa modlitwy nie mogą zastąpić tłustych baranków ofiarnych.

Ale najsłabszą stroną tych wywodów jest to, że Autor zupełnie nie uwzględnia bogactwa nowych idei, które znajdujemy u Filona, którego Bousset nie bez słuszności nazywa pierwszym psychologiem religji. Wobec częstych aluzyj do zależności chrześcijaństwa od religji antycznej ciekawem byłoby dowiedzieć się, że niektóre idee uważane za chrześcijańskie, są już zupełnie rozwinięte u Filona. Kardynalne cnoty chrześcijańskie, to wiara, nadzieja, miłość. O cnocie miłości nie będziemy mówić, gdyż ostatecznie można to znaleźć i w helleniźmie. Ale wiara i nadzieja jako cnoty, to chyba nie helleńskie. Otóż Filon nazywa wiarę królową cnót (de Abr. 270). Tam też czytamy panegiryk na cześć tej cnoty. Na jej pochwałę uderza Filon w ciepłe i wzniosłe akcenty. Za wielką cnotę uważa Filon również nadzieję. Ona dopiero człowiekowi człowieczeństwo nadaje (tamże 7 nn). J. Bernays w głębokiem studjum[2]) wykazał, że nieraz względy językowe wskazują, że Filon czerpał idee o wielkiej doniosłości etycznej ze źródeł żydowskich.

Wyniki.

Wynika z tego, że nawet u tego najbardziej zhellenizowanego Judejczyka tylko ostrożnie należy mówić o hellenizacji. Z tego więc przedstawienia Filona, jakie mamy w książce Zielińskiego, czytelnik nie nabierze prawdziwego wyobrażenia o specjalnym

1) Zieliński. Z życia idei str. 296.
2) J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen, Berlin, 1885, I. 274.

charakterze jego metody alegorycznej, ani o wysokim poziomie etyczno-religijnym, widocznym w jego pismach. Nie dowie się też czytelnik, ile z jego szczytnych idei wyrosło na gruncie czysto żydowskim

Jednem słowem, jest to ten sam błąd, jaki już poznaliśmy wielokrotnie u Zielińskiego w ciągu naszych badań: dobiera się materjał dla „pewników" z góry tendencyjnie ułożonych. Ten metodyczny błąd, jakby w przystępie szczerości, sam Autor określa słowami: „Chciałbym, aby czytelnik tej książki zapamiętał te dwa wiersze lepiej niż wszystko inne" (Rel. St. Gr. 74). A to „wszystko inne" prawie zawsze przekreśla znaczenie „dwóch wierszy" profesora Zielińskiego.

III.

Chwiejność stanowiska Z.-go.

Omówiliśmy dotąd najważniejsze zagadnienia, tyczące się stosunku judaizmu do hellenizmu. Temu problemowi poświęca Zieliński całą prawie książkę, wspominając tylko przygodnie o chrześcijaństwie. A jednak czytelnik odczuwa, do czego wszystkie wywody Autora zmierzają. Odmawiając judaizmowi większej wartości wewnętrznej, a przedstawiając hellenizm prawie wszędzie w świetle idealnem, przygotowuje się grunt pod „pewnik", że hellenizm jest starym testamentem chrześcijaństwa. Ta sama tendencja widoczna jest także w innych książkach Zielińskiego, jak to na początku tego studjum zaznaczyliśmy. Właściwemu uzasadnieniu tego paradoksalnego pewnika ma być poświęcona osobna książka Zielińskiego, której tematem byłoby starożytne chrześcijaństwo. Czyż nie było zatem przedwczesnem stawiać już teraz taki pewnik? Bądź jak bądź mamy już wyraźnie zaznaczone główne linje ujęcia tego problemu przez Autora. Po zapowiedzianej książce bardzo dużo nowego nie winniśmy się spodziewać, o ile wogóle taka książka kiedykolwiek ujrzy światło dzienne. Możemy nawet mówić o szczegółach, które rzucają światło na metodę badań nad stosunkiem chrześcijaństwa do judaizmu i hellenizmu. I rzecz znamienna, że podczas gdy metoda dotychczasowych jak i przyszłych badań jest całkiem przejrzysta, samego problemu Autor nie zdołał opanować. Stąd wyrażenia mgliste, pełne zastrzeżeń, mówiące dużo, a zarazem nic nie znaczące. Oto przykłady. Przedstawiwszy w „Religji Starożytnej Grecji" antyczną religję jako zbiór samych zalet, musiał sobie Zieliński zadać pytanie: dlaczegoż ona upadła? Czyni to istotnie w zakończeniu tej książki. Odpowiedź była niełatwa. W zakłopotaniu Autor daje ich kilka. Nas obchodzą tylko dwie. Pierwsza odpowiedź jest konsekwentna: „stało się to skutkiem stopniowego ujarzmienia i niewoli umysłowej" (tamże str. 127 nn). Autor mówi nawet niedwuznacznie o duszach niewolniczych. Dokąd wszystko jest zrozumiałe. O charakterze niewolniczym chrześcijaństwa mówi też Nietsche. Chrześcijaństwo oznacza zatem cofanie się kultury ludzkiej wogóle, a zatem i pod względem

etyczno-religijnym. Do tego wniosku prowadzi nieuchronnie sprzeczna z nauką idealizacja religji antycznej. Tu Zieliński się spostrzegł. Co uszło Nietschemu, nie ujdzie wierzącemu katolikowi, za którego się Zieliński uważa. Nie, hellenizm wcale nie upadł, żyje on dalej w chrześcijaństwie — brzmi druga odpowiedź. Tu mamy genezę paradoksu o helleniźmie jako starym testamencie chrześcijaństwa. Logicznej konsekwencji tu niema. Jeżeli zaś odpowiedź na główne pytanie jest taka niezdecydowana i sprzeczna, to stanowczego stanowiska w innych rzeczach zasadniczych spodziewać się nie można.

Ciągłość psychologiczna.

Na tle tej chwiejności powstał termin ciemny, a zarazem bardzo elastyczny, który pozwala balansować i nie narazić się na silniejsze zarzuty. Ten termin nazywa się: ciągłość psychologiczna. Ta ciągłość miała istnieć między hellenizmem a chrześcijaństwem. W to pojęcie można wszystko wprowadzić, a czytelnik nie spostrzeże się. Autor sam określa to pojęcie w następujący sposób: „To znaczy, że religja Hellenów lepiej przygotowywała umysły do przyjęcia chrześcijaństwa, niż judaizm" (Hellenizm a Judaizm I., 2). Zależność chrześcijaństwa od hellenizmu jest zatem natury formalnej, a nie materjalnej. A cóż znaczy pewnik, że hellenizm jest Starym Zakonem chrześcijaństwa? Przez to rozumiemy przecież zupełnie co innego: zależność materjalną, genetyczną, a nie tylko formalną. Wynika stąd sprzeczność, że Autor stara się wykazać zależność formalną, a pewnik podaje zależność materjalną. Nic dziwnego, że niepospolity czytelnik z najwyższej inteligencji, a takich czytelników jest bardzo mało, biedzi się nad rozwiązaniem tej zagadki[1]). Czyż to wina czytelnika, a nie raczej Autora, że umyślnie używa terminu niejasnego, aby móc zasłaniać własne niezdecydowane stanowisko? I tak w całej książce miesza się pojęcie zależności formalnej z pojęciem zależności materjalnej. Nie powinniśmy zatem szukać jasności tam, gdzie ona nie była zamierzoną.

Metoda.

To się odnosi do zasadniczego stanowiska. Metoda natomiast przedstawia się całkiem wyraźnie. Polega ona na tem, że *gwałtownie wprowadza się momenty chrześcijańskie do hellenizmu, aby je następnie z hellenizmu wywodzić.* Nie nadaremnie Zieliński zajmował się Filonem: od niego nauczył się metody. Filon bowiem drogą alegorycznej interpretacji wprowadza np. naukę Heraklita do Biblji, aby następnie wykazać rzekomą zależność Heraklita od Mojżesza[2]). Tak samo postępuje Zieliński. Pojęcia takie, jak błogosławieństwo, dogmaty, sakramenty, Mater Dolorosa, Te Deum, Święta Wieczerza i t. d. na podstawie zewnętrznej tylko analogji zostają odkryte w helleniźmie; jeszcze krok dalej, a chrześcijaństwo staje się zależnem od hellenizmu. Ale od Autora mamy prawo wymagać ściślejszej metody, aniżeli od Filona, który żył przed

1) Por. At. Kapł. 1928, str. 245.
2) Quis rer. divin. her. 14.

19 wiekami. „Czytelnicy od tego są, aby byli oszukiwani“ (II. 144) — mówi Autor słusznie, nawiązując do metody wprowadzania i wyprowadzania Filona. Czy się jednak sam Autor tego ustrzegł? Przykłady pouczą.

Syn Boży.

Chodzi o pojęcie „syna bożego“. Źródła chrześcijańskie powołują się na Psalmy 2 i 89, gdzie jest mowa o Mesjaszu, synie bożym. Nie o rzeczywiste znaczenie tych psalmów nam chodzi, lecz o to, jak one były zrozumiane w pierwotnem chrześcijaństwie. Dla Zielińskiego wzorem syna bożego w chrześcijaństwie jest Apollo, syn Zeusa. Zieliński nawet wie, jaką drogą Apollo dostał się na grunt judejski. „On przyniósł ludziom odkupienie od grzechów. I naturalnie nikt nie będzie wątpił, że jest to właśnie najgłębsza idea w religji, która dzięki Seleukowi utwierdziła się w dolinie rzeki Orontes, dolinie, której południowem przedłużeniem była dolina Jordanu“ (Rel. Hellenizmu str. 144 n). To już więcej niż ciągłość psychologiczna. Apollo dostaje się bezpośrednio z Antjochji do kolebki Nowego Zakonu. Autor chyba nie zdawał sobie sprawy z nastrojów, jakie panowały nad Jordanem w stosunku do świętokradczych królów syryjskich. Przeciwnie można twierdzić, że gdyby był istniał jakiś cień reminiscencji o Apollinie dafnejskim, czczonym w Antjochji, nigdy w Judei nie byłoby się mogło rozwijać pojęcie syna bożego. O stosunku pierwotnych chrześcijan do Apollina świadczy Apokalipsa św. Jana (9, 11), gdzie Apollo jest złym duchem. Co się w szczególności tyczy Apollina dafnejskiego z nad rzeki Orontes, nie musiał się on cieszyć szczególną sympatją wśród chrześcijan, skoro sami chrześcijanie spalili jego świątynię. Pisze o tem sam Autor (Hist. Kult. Ant. II. 221). Niefortunnie wybrał Autor tego syna bożego, mając ich wielu w mitologji greckiej. Ale inaczej się stać nie mogło. Z Apollinem można było wprowadzić jeszcze jedną ideę chrześcijańską do hellenizmu, a następnie twierdzić, że to właśnie chrześcijaństwo tę ideę z religji antycznej przejęło. Jest to idea odkupienia.

Idea odkupienia.

I ta idea nie jest obcą judaizmowi. Znamy ją z postaci „sługi Bożego“ u Deutero-Jezajasza (53, 3 nn). Mamy tu wzór Mesjasza, cierpiącego za cudze grzechy, które sam dobrowolnie na siebie bierze[1]). Ale tu chodzi o „właściwy Stary Zakon“ t. j. o — religję grecką. Apollo musi dostarczyć idei odkupienia. Zabił on smoka Pythona. Wprawdzie był to akt obronny „ale zabójstwo Smoka... wymagało odkupienia“ (I. 231). Mit jest znany. Apollo splamiony krwią potwora musi pokutować, odbywając służbę u Admeta. Czem jest święta postać sługi Jahwy u Deutero-Jezajasza, który jak niewinny baranek na śmierć idzie (Jez. 53, 7) za cudze grzechy wobec Apollina, który zgładził potwora (mit znany

[1]) W literaturze talmudycznej mamy liczne miejsca o cierpiącym Mesjaszu. Zebrał je Wünsche, Jissure hammaschiach oder Die Leiden des Messias, Leipzig 1870, str. 66 i 108.

u wszystkich ludów), a potem za własny grzech musi pełnić służbę pachołka! Zdaniem Zielińskiego mamy tu właśnie genezę chrześcijańskiej idei odkupienia. A może to tylko ciągłość psychologiczna? Sam Autor dwuznacznie się wyraża.

Święta Wieczerza. Początek i znaczenie Świętej Wieczerzy są dokładnie podane w ewangeljach (Luk. 22; Mark. 14; Mat. 26). Opis ostatniej wieczerzy zgadza się w szczegółach z uroczystą wieczerzą pesachową, jak się ona zachowała u Żydów po dziś dzień. Można się o tem przekonać z autopsji. Znaczenie jej w chrześcijaństwie jest takie, że Chrystus odpowiada ofierze paschalnej. Ofiara paschalna na pamiątkę wyjścia z Egiptu łączy się ze starem przymierzem jak samo wyjście z Egiptu (Jer. 31, 31), w nowem przymierzu Chrystus jest tą ofiarą (1 Cor. 10, 14—22; 11, 23). Ale uznanie tej oczywistej prawdy znaczyłoby, że Stary Zakon jest naprawdę Starym Zakonem. Należy więc szukać źródła gdzieindziej, choćby to źródło było bardzo mętne. Z misterjów greckich zachował nam Klemens z Aleksandrji zagadkowe słowa: z tympanu jadłam, z cymbału piłam, na łoże wstąpiłam. Dotychczas nie zdołano tych słów w zadawalający sposób objaśnić. Ale już sam fakt, że taka formuła istniała, wystarcza Autorowi do twierdzenia, że w tych właśnie słowach mamy wzór pojęcia świętej wieczerzy (Rel. Hellenizmu str. 238 nn).

Tak mniej więcej przedstawiają się i inne „dogmaty" i „sakramenty" helleńskie z punktu widzenia chrystjanizacji religji antycznej. Należy jeszcze dodać, że ta chrystjanizacja jest zresztą ciasno pojęta. Hellenizm zostaje bowiem chrystjanizowany zgodnie z dogmatami wiary katolickiej (Rel. St. Gr. 139 i Hellenizm a Judaizm I. 201 i in.).

Wyniki. Starajmy się ogarnąć całość wywodów prof. Zielińskiego. Trzeba przyznać, że czasem mamy przebłyski prawdy przedmiotowej, gdy np. mówi o szczerem złocie religji (I. 78), o „niezaprzeczalnie pięknym ustroju nabożeństwa synagogalnego" (I. 260) i o szlachetnym mistrzu r. Jochananie b. Zakai (I. 267). Są to jednak rzadkie wyjątki, po których regularnie tem ostrzejsze następują inwektywy przeciw Staremu Zakonowi, jakby Zieliński spieszył się zacierać wrażenie prawdy. Na ogół sąd o książce prof. Zielińskiego musi wypaść ujemnie. Książka ta jest bowiem wyrazem negowania obowiązujących zasad naukowych. Poznaliśmy bowiem liczne sprzeczności, niekonsekwencje, więcej niż nieścisłość w cytowaniu źródeł, przemilczanie i rażące błędy. Mimo mozolnej pracy niemożliwość korzystania ze źródeł hebrajskich bardzo ujemnie odbija się na całości. Wskazana w tym wypadku ostrożność byłaby mogła poczęści zaradzić złu. Ale i tej niestety niema. Do tego przyłącza się tendencyjność i metoda nie naukowa, którą można określić jako gwałtowne wprowadzenie nauk chrześcijańskich, względnie judejskich w kulturę antyczną, aby następnie móc wskazać na kulturę antyczną, jako na wzór tych nauk: *hellenizacja chrześcijań-*

*stwa poprzedzona chrystjanizacją hellenizmu.* Metoda jak widzieliśmy podobna do tej, którą mamy w alegorystyce judejskiej, a poźniej i w chrześcijańskiej. Co mogło prof. Zielińskiego skłonić do tego anachronizmu metodologicznego? Miłość do hellenizmu i nienawiść do judejskiej kultury przeszłości, czyli nienawiść „antykwowana", jak się sam prof. Zieliński wyraża. Zarówno przesadna miłość, jak i nienawiść prawdę mąci. My jednak wbrew twierdzeniu samego prof. Zielińskiego wolimy to mijanie się z przedmiotwością naukową przypisywać miłości aniżeli nienawiści. Istoty rzeczy to nie zmieni.

---