

Faint, illegible text or stamp at the top of the page.

Achard-Karam Na rskolnohu

ACHAD-HAAM
NA ROZDROŻU

DWA SZKICE

PRZEŁOŻYŁ Z HEBRAJSKIEGO

H. L.

WYDAWNICTWO „B-CIA LEWIN-EPSTEIN i S-KA”
WARSZAWA, 1921.

Egz. archiwalny IBL

ACHAD-HAAM
NA ROZDROŻU

DWA SZKICE

PRZEŁOŻYŁ Z HEBRAJSKIEGO

H. L.

INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
Tel. 26-68-63

WYDAWNICTWO „B-CIA LEWIN-EPSTEIN-I S-KA”
WARSZAWA, 1921.

M.A.A.M.

U.S.O.

P.M.A.



21.734

DRUKARNIA
B-CIA LEWIN - EPSTEIN
Warszawa, Pawia 38.

PIA ROZDROŻU.

NA ROZDROŻU.

Zydostwo angielskie jest spokojne. Ślady antysemityzmu objawiają się coprawda w kraju tu i owdzie, nie brakuje też oznak „niewolnictwa wśród wolności“ w wewnętrznem życiu gminnem, ale, pomimo to położenie żydów jest tam solidniejsze i bezpieczniejsze niż w innych krajach, a troska o przyszłość z wszelkiemi jej następstwami nie zajmuje w ich sercu tak wiele miejsca. Przeto i ich życie wewnętrzne rozwija się stale w sposób „normalniejszy“, t. j. bez wybitniejszego na nie wpływu warunków zewnętrznych, lecz płynie istotnie ze źródła wewnętrznego duchowych sił, znajdujących się wśród samej gminy, w zależności od jej charakteru. I ta okoliczność spowodowała też, że ruch religijno-reformacyjny późno dotarł do tego kraju. Podczas wzmaganania się tegoż ruchu w Niemczech, nieliczne jednostki usiłowały wprowadzić naśladować Niemców i w Anglii. Ale drobna ta próba pozostawała w ciasnych granicach, nie wykazując oznak zdolności do rozwoju. I to dlatego, że przyczyna zewnętrzna, polityczna, która przyczyniła się wielce do pobudzenia ruchu w Niemczech:—żądza osłabienia przez to nienawiści ludności

krajowej i ułatwienia dostępu do emancypacji — nie była dosyć silna w Anglii, ponieważ tam i wówczas już stan żydów, jak również ich stosunek do ludności krajowej, daleko był lepszy niż w Niemczech, jakkolwiek niektóre ograniczenia polityczne pozostały jeszcze w swej mocy. Lecz w ostatnim okresie, kiedy stan duchowy gminy zmienił się wewnętrznie wskutek wychowania i życia i powstało w niej nowe pokolenie, które poglądami i uczuciami oddaliło się było od ducha judaizmu, — wtedy dopiero zrodził się ten ruch „reformacyjny“, rozwijający się w naszych oczach, jako wynik konieczny stanu wewnętrznego. Skoro zaś ruch ów różni się od niemieckiego swemi przyczynami, przeto różni się odeń także swoją istotą. W Niemczech, gdzie ruch w gruncie wynikał z dążeń czynnych, był on też czynny w swojej istocie, a kiedy Geiger i towarzysze jego, z jednej strony starali się zmienić obyczaje religijne i zharmonizować je bardziej z tem, co im się wydawało wymaganiem czasu, — to w tym samym czasie, z drugiej strony, udowodniali wzniosłość zasad wewnętrznych — religijnych i etycznych — właściwych judaizmowi, usiłując uwydatnić różnicę zachodzącą pomiędzy judaizmem a religją chrześcijańską. W Anglii natomiast ruch ten wypłynął ze źródła duchowego: z wewnętrznego przekonania licznych żydów, że są oni duchowo bliżcy otaczającemu ich społeczeństwu chrześcijańskiemu, i że judaizm starożytny, jaki przekazany im został przez przodków, nie pociąga już ich serca nie tylko zewnętrzną stroną swoją, lecz i wewnętrzną, a więc swoimi poglądami zasadniczymi, którymi różni się od religji chrześcijańskiej. Przeto ruch tu zwraca się w gruncie na wewnątrz, aby zmienić duch judaizmu i zburzyć jego zasady historyczne, celem zatarcia właściwych mu rysów i zbliżenia go wedle możliwości do poglądów chrześcijańskich, panujących w społeczeństwie rdzennem.

Już trzynaście lat temu ruch ów zaczął się wśród grona

młodych, którzy w swej prostocie dążenie i cel swój wypowiedzieli szczeremi słowy:

„Walczyliśmy bezustannie z nowymi poglądami, jakich nie pozwalamy głosić jawnie, gdyż sprzeciwiają się one wszelkim tradycjom i przyjętym wierzeniom. Według tych poglądów różnica między nami a ludnością krajową jest obecnie li zewnętrzną i sztuczną. Cechy szczególnego pochodzenia trudno już po nas poznać, a nasze przekonania religijne odpowiadają niemal poglądom teistów i prawdziwych unitarjuszów“ *)

Ale ponieważ trudno im było mimo to opuścić całkiem obręb judaizmu i przejść do obozu „teistów i prawdziwych unitarjuszów“, przeto zrodziła się w sercu ich myśl osiągnięcia celu drogą przeciwną: zmienić wewnętrzną treść judaizmu tak dalece, aby i ten zawierał tylko owe twierdzenia zasadnicze „teistów i prawdziwych unitarjuszów“, wówczas zaś—tak sądzili w naiwności swej — ci ostatni przyjdą garnąć się pod skrzydła judaizmu, a różnica „zewnętrzna i sztuczna“ zniknie w ten sposób ładnie i składnie.

Jednakże ruch ów nie przybrał wtenczas postaci określonej, po pewnym zaś czasie ślady jego zniknęły a jego głos nie dał się więcej słyszeć nazewnątrz. Lecz nawewnątrz, w głębiach życia, przyczyny, które go wywołały, nie przestały kontynuować potajemnie swego działania, aż wybuchnął on znowu z głębi w ostatnich czasach na powierzchnię życia żydostwa w Anglii i tym razem ujawnił się w postaci bardziej wyrazistej i zbliżając się do celu z dokładniejszym zrozumieniem rzeczy. Wreszcie rzecznicy jego zrozumieli, iż choćby nawet judaizm ich wykładał samą naukę „liberalnych“ sekt chrześcijańskich, przecież jeszcze będzie „różnica zewnętrzna i sztuczna“ między nimi a ludnością krajową, póki ich „judaizm“ nie zaakceptuje też zarazem źródła, z kąd owe sektv czerpią swą naukę, i nie uzna społecn z

*) Jewish Quarterly Review, 1897

niemi, że „Nowy Testament“ jest „ostatniem słowem“ rozwoju religijnego i etycznego a Jezus z Nazaretu—wcieleniem najdoskonalszem ideału religijnego i etycznego. Albowiem w kwestjach religijnych ludzie cenią nie tylko doktryny oderwane same przez się, lecz—być może jeszcze wyżej—korzenie historyczne i psychologiczne, z których owe doktryny wyrosły w ich sercu. Pięknie też powiedział Steinthal jeszcze przed wielu laty, że gdyby pewnego dnia nowa religja — religja filozoficzna zgodna z duchem czasu — zjednoczyła żydów i chrześcijan, i wówczas nie ustałby wśród nich spór w kwestji: co było najdonioslejszym czynnikiem w wyłonieniu się owej religji—Stary Testament czy Ewangelja?

Tak tedy reformatorzy judaizmu w Anglii postanowili usunąć także tę przeszkodę z drogi „jedności“ i jeśli głosić, że Nowy Testament (albo przynajmniej: Ewangelję) należy uważać za część judaizmu — część najpiękniejszą, a Jezus z Nazaretu poczytywany być powinien jako prorok Izraelu—prorok największy. Twierdzenie to stanowi niewątpliwie krok „na przód“ na drodze wiadomego „rozwoju“, który nie dosięgnął jeszcze swego kresu, przeto nie dziw, że owi reformatorzy nie odczuwają, jaki dziwaczny jest obecny ich stan, owa mieszanina tak sprzecznych z sobą zasad, że ważność jednej unieważnia drugą. Albowiem taki jest zawsze bieg „ewolucji“, tem też różni się ona od „rewolucji“, że ta ostatnia burzy stare jednym zamachem, stawiając nowe na jego miejsce, podczas gdy pierwsza burzy i odbudowuje częściami, przeto bywa ona, zanim dochodzi do końca swej budowy, pełna sprzeczności i przeciwieństw, zasad starych i nowych, stosowanych naprzemiennie, jakkolwiek jedne nie zgadzają się z drugimi, a połączenie ich robi wrażenie „karykatury“ na tych, co stoją zewnątrz, gdy przebywający wewnątrz budowy wcale tego nie spostrzegają. I ten „judaizm“ reformowany, pragnący być i żydowskim i ewangelicznym zarazem, t. j. *contradictio in adjecto*, ma

N A R O Z D R O Ż U.

rację bytu jako szczebel w ś r o d k u „drabiny“, po której rozwój kroczy do ostatecznego swego celu. Na tym szczeblu, sądzą, można jeszcze umieścić Ewangelję obok Starego Testamentu, ale na następnym szczeblu zobaczą i przekonają się, że nie mogą one istnieć jedno o b o k drugiego, ale jedno n a d drugim, i że gdy jedno powstaje, drugie upada. I pierwsi chrześcijanie idąc po tej drabinie uważali początkowo swoją „dobrą nowinę“ za część judaizmu. Ale dopiąwszy kresu swego rozwoju, poznali, że Ewangelja jest unieważnieniem judaizmu zgoła zasadniczem, i odwrócili się od niego zupełnie.

Jeżeli ktoś powątpiewa o prawdziwej istocie tego ruchu i dokąd on zmierza, to niech przeczyta komentarz do trzech pierwszych ewangelji, wydany przed niejakim czasem przez głowę tegoż ruchu, p. C. G. Montefiorego.*) Autor nie ukrywa przed nami, że dzieło to napisał dla czytelników-żydów, aby ich przekonać, że Nowy Testament powinien zająć zaszczytne miejsce w judaizmie teraźniejszym, nawet „z punktu widzenia żydowskiego“**.) Sądzi też autor, że uwzględnia on punkt widzenia żydowskiego, usiłując w kilku miejscach wykazać, iż i „nauka rabiniczna“ nie jest tak ujemna, jak ją przedstawiają autorzy Nowego Testamentu i jego komentatorzy, oraz że w pewnych kwestjach i starożytny judaizm podniósł się aż do wysokości Ewangelji, ale nie dość na tem: w niektórych szczegółach pogląd judaizmu jest słuszniejszy.***) Ale w o g ó l e książka ta tchnie duchem

*) The Synoptic Gospels by... London 1909, 2 Vols.

**) P. przedmowę i wstęp str. XVII—XIX, C—CVIII i nast.

***) Tego rodzaju uwagi znajdują się w wszystkich częściach książki (p. np. str. 498—503, 691 i następ., oraz w wielu innych ustępach). Jest to naganne ze strony niektórych z jego krytyków, że tę okoliczność pominęli milczeniem, przedstawiając książkę, jakoby była cała jeno rodzajem paszkwilu na judaizm.

istotnej treści judaizmu tak obcym, że każdy, w którego sercu judaizm jeszcze żyje, nie może nie dojrzeć jak najdokładniej, iż możliwe jest wcielenie Ewangelji li do judaizmu wuzutego z swej istoty i z którego pozostało tylko martwe „ciało“.

Jednakże autor bezwątpienia ma rację, twierząc, że „komentarz żydowski“ do Nowego Testamentu jest obecnie koniecznością. (Wstęp, str. XVII, XVIII, CI.) Żyjemy w „otoczeniu“ chrześcijańskim i wchłaniamy w umysł nasz kulturę, poprzeplataną licznymi poglądami i uczuciami chrześcijańskimi“, przeto powinniśmy poznać źródło, z kąd wypływają owe poglądy i uczucia, abyśmy potrafili rozróżnić te ostatnie od ogólnych zasad kulturalnych. Lecz ten „komentarz żydowski“ musi być daleki od wszelkiej tendencji polemicznej i agitacyjnej zarówno po jednej jak i po drugiej stronie a jego zamierzeniem ma być tylko gruntowne poznanie nauki ewangelicznej, aby z dokładnością naukową określić jej istotę i podstawy, oraz to, czem się ona różni od judaizmu. Nie ową „dokładnością naukową“ komentatorów chrześcijańskich (których słowa p. Montefiore pije spragniony), wychodzących z założenia a priori, że nauka Ewangelji jest wyższa i donioślejsza od nauki judaizmu, a których cała naukowość zmierza tylko ku wykazaniu, jak ten ogólnik potwierdzić można szczegółami. Gdy przemawia się w imię „nauki“, trzeba przede wszystkim zrozumieć, że w kwestji religji i moralności niepodobna ustalić naukowego sprawdzianu ogólnego i określonego, aby używać go jako miernika rozmaitych zakonów i podług niego orzekać, że jeden jest „wyższy“ nad drugi. Wszystko w tej mierze jest względne kto zaś zabiera się do mierzenia, ten przynosi ze sobą miarę przygotowaną we własnym umyśle, stosownie do skłonności podmiotowych, wychowania i otoczenia. I my żydzi, których położenie, jako mniejszości, powoduje wszędzie, że pozostajemy wciąż pod wpływem różnych „tendencji“, przeczącycych sobie i osłabiających się wzajemnie, —

my być może zdolni jesteśmy przez to w wyższym niż inni stopniu do zrozumienia przedmiotowego poglądów nie naszych. Dla tego należałoby rzeczywiście, aby się zjawiał „komentarz żydowski“ — nie „panegiryk żydowski“ — do Nowego Testamentu. I wówczas też, być może, żydzi tego rodzaju, co autor, poznaliby, że można odnosić się z godnością i sprawiedliwością do obcej nam religji, nie zamykając przecie oczu przed przepaścią, dzielącą nas od niej.

O istocie tejże „przepaści“ chcę tutaj jeno pokrótce nadmienić, jakkolwiek tak ważna kwestja wyświetlona być może należycie tylko w całkowitem dziele, ale zdaje mi się, że obecna chwila tego wymaga, i to być może—nietylko w Anglii samej...

Gdyby się zjawiał przedemną ów poganin, który pragnąłby nauczyć się całego zakonu stojąc na jednej nodze, to powiedziałbym mu: „Nie czyń sobie posągu ani żadnego obrazu — oto cały zakon, reszta to jego wykład“. Albowiem istotą podstawową nauki judaizmu którą różni się ona od innych nauk, jest jej absolutne dążenie do podniesienia religijnego i moralnego poznania wzwyż ponad wszelki twór zmysłowy, ograniczony, i związania go bezpośrednio z ideałem oderwanym, nie posiadającym „żadnego obrazu“. Atoli czy możemy sobie wyobrazić religję chrześcijańską bez Jezusa albo nawet religję muzułmańską bez Mahometa? Pierwsza uważa Jezusa za Boga. Ale nie to rzecz główna. Nawet gdyby On był pozostał „synem człowieczym“, prorokiem, jak Mahomet u muzułmanów, rdzeń kwestji nie zmieniłby się: pozostałoby zespolenie poznania religijnego i moralnego z wiadomą postacią ludzką, poczytywaną za ideał doskonałości absolutnej, tak że wiara w nią stanowi część samej religji, bez niej nie wyobrażalnej. Jedynie judaizm nie jest związany z taką postacią ludzką. Ideałem doskonałości

absolutnej w jego oczach jest tylko sam Bóg, i Jego tylko wewnętrzne poznanie człowieka powinno „stawiać przed sobą zawsze“, aby „Ignąć do Jego przymiotów“. Człowiek, choćby najdoskonalszy, nie jest wolny od braków i przywar i nie może ostać się jako ideał wobec poczucia religijnego, pragnącego połączenia z praźródłem doskonałości. Mojżesz umarł dla grzechu swego, jak każdy człowiek, był też jeno posłańcem Bożym gwoli nadania Zakonu, ale postać jego nie została złączona z samą religją, jako jej część składowa. To też nauczyciele judaizmu w późniejszym okresie nie znaleźli nic zdrożnego w słowach jednego ze swych towarzyszy, który orzekł po prostu: „Godzien był Ezdrasz, aby nadany był zakon Izraelowi przez niego, gdyby nie wyprzedził go Mojżesz“. (Sanhedr. 21.) Czy zaś w mózgu chrześcijanina mogłaby np. zrodzić się taka myśl: „Godzien był Paweł, aby ogłoszona została „dobra nowina“ przez niego, gdyby nie wyprzedził go Jezus“? — Nie trzeba też dopiero zaznaczać, że postać ludzka reszty proroków nie jest zespolona z rdzeniem judaizmu. O największych prorokach, jak Hozeasz, Amos, Jezajasz i t. d. — nie wiemy wcale, kim i czym byli. Ich postać ludzka przeminęła jak cień, jeno słowa ich zachowały się i podawane były z pokolenia w pokolenie, ponieważ to nie były ich słowa, lecz—„słowo Boże, które im się stało“. I właściwa doniosłość oczekiwanego w przyszłości mesjasza nie polega na nim samym, lecz na tem, że będzie on posłańcem Bożym, aby przynieść Izraelowi i światu zbawienie. „Czas mesjaszowe“ zaprzętają myśli mędrców Izraela daleko więcej, niż sam mesjasz. Byli też wśród nich, jak wiadomo, i tacy, którzy wogóle nie wierzyli w mesjasza osobistego, jeno w zbawienie bezpośrednie przez Boga samego, i jednak nie uważani byli przeto za heretyków.

Ta też istota judaizmu była może główną przyczyną, która przeszkadzała jego rozpowszechnieniu po świecie. Trud-

no wogóle duszy ludzkiej zadowolić się ideałem oderwanym, którego zmysły imać się nie potrafią, bowiem uczucia serdeczne łatwiej się rozplóminiają, zwracając się do człowieka. Przed zwycięstwem religii chrześcijańskiej Grecy i Rzymianie obwiniali żydów, że nie mają Boga, bo bóstwo, nie posiadające „żadnego obrazu“, nic nie znaczyło w ich oczach. Gdy zaś wybiła godzina Boga izraelskiego, by stał się także Bogiem ludów świata, te ostatnie jednakże nie mogły zgodzić się na Jego panowanie, nie kojarząc z Nim ideału boskiego w postaci człowieka, aby zaspokoić odczuwaną potrzebę serdeczną bliższego ideału.

Nie tu miejsce rozwodzić się nad przyczyną, która w sercu ludu izraelskiego wywołała skłonność do oderwanego ideału religijnego i moralnego, w przeciwieństwie do innych ludów. Ale, jakakolwiekby była przyczyna, zjawisko samo jest i istnieje od kilku tysięcy lat, i póki lud izraelski nie zmienił się w rdzennej swej istocie i nie stał się „innym“, póty nie może on podlegać wpływowi religijnemu księgi takiej, jak Ewangelja, czyniącej wyobrazicielem łączności religijnej i naśladownictwa moralnego nie samo Bóstwo oderwane, jeno —głównie i przedewszystkiem—człowieka urodzonego z niewiasty, bez względu na to, czy nazywają go synem Bożym, mesjaszem lub prorokiem. Lud izraelski nie może przyjąć z zapalem religijnym, niby słowa Bożego, słów człowieka przemawiającego we własnym imieniu, nie — „tak rzecze Bóg“, lecz—Ja powiadam wam“. To „ja“, samo przez się, jest dostateczną przyczyną, aby judaizm oddalić od Ewangelji na zawsze. A gdy autor wyraża się z entuzjazmem o wywyższeniu religji i moralności, wypływającym z połączenia z Jezusem jako z ideałem świętości i doskonałości, a wywodami swymi daje do zrozumienia, że „połączenie“ owo zamierza wnieść także w dziedzinę judaizmu (CVII, 210, 527), — tem przecież świadczy tylko o sobie i o towarzyszach swych przekonani, że dawno już dla nich obcą się stała rdzenna

istota judaizmu, która świętości i doskonałości idealnej w człowieku nie uznaje.—„Bądźcie świętymi, bom Ja święty”—oto judaizm. Lecz „bądźcie świętymi, boć święty jest Chrystus” lub „prorok”—taki ideał, być może, wprawdzie podatniejszy jest do rozentuzjasmowania i podniesienia serca wśród innych ludów, ale nigdy nie wznieci ognia religijnego w sercu ludu Izraelskiego, chyba że pierwszej wyschną w nim ostatnie soki prawdziwego judaizmu. Nie darmo też starożytni nasi nazywali Boga „Świętym, n. b. b.,” bo judaizm nie posiada absolutnie żadnego świętego oprócz jedynego Boga. Byli co prawda w różnych epokach sekty „mistyczne” wśród Izraela, które świadomie lub nieświadomie, ulegając wpływowi z zewnątrz, zbaczały mniej lub więcej z drogi judaizmu w tym względzie. Ale „seкта” jest tylko zjawiskiem czasowym i częściowym, ujawnieniem się jakiegoś pierwiastka cudzego, który przeniknął do umysłu ludu w pewnym okresie. I, jak historia nasza wykazała, sekty takie ostatecznie same przez się znikają, albo wydzielają się z pośród ogółu Izraela. Jedna sekta odchodzi, a druga sekta przychodzi; ale judaizm wiecznie pozostaje.

Zasadnicza ta dążność ludu Izraelskiego do wzniesienia się ponad „wszelki obraz” w życiu religijnem, objawia się nie tylko w stosunku do ideału religijnego i etycznego, lecz i w stosunku do celu religijnego i etycznego. Dawno już powiedziano i nieraz powtarzano, a nie trzeba dopiero rozwodzić się nad tem szeroko, że nauka judaizmu cel swój upatruje nie w „zbawieniu” pojedynczego człowieka, lecz w szczęściu i wydoskonaleniu „ogółu”, ludu, — a „w końcu dni” — całego rodzaju ludzkiego, jest to więc pojęcie zbiorowe, nie posiadające namacalnej, określonej postaci. W najbardziej kwitującym okresie judaizmu, w okresie proroków i „nadania Zakonu”, nie miał on jeszcze żadnego określonego wyobrażenia o „nieśmiertelności duszy”, o nagrodzie i karze po śmierci, a cały zapal religijny i moralny

prorocy i ich adepci czerpali nie z tego źródła, lecz z przekonania, że są dziećmi „ludu wybranego“, przeznaczonego, według ich wierzenia, przez Boga do ucieleśnienia w swoim życiu narodowym religii i etyki w najwznioslejszym znaczeniu. I w późniejszym czasie, gdy niewola babilońska zburzyła wolne życie narodowe i wskutek tego do przekonania religijnego wtargnęło pragnienie „zbawienia osobistego“, — i wówczas najwyższy cel judaizmu nie przestawał być społecznym. Obeznanym z piśmiennictwem judaistycznym nie trzeba tego dowodzić, nieobeznanym zaś wystarcza przypominać modlitwy w „Syderze“ i „Machzorze“, aby się przekonali, że najmniejsza ich część obraca się koło potrzeb osobistych jednostki, a największa część zajmuje się, sprawami narodu i ludzkości wogóle.

Któryż z obu tych celów jest „wyższy“? — Dużo już o tem rozprawiano do nieskończoności, ale w rzeczy samej niepodobna wcale w tej mierze ustalić „skali wartości“. Człowiek dopiąć może najwyższego stopnia w swoim życiu religijnem i moralnem, zmierzając bądź do jednego, bądź do drugiego celu. Atoli zbawienie osobiste napewno bliższe jest sercu większości ludzi i stosowniejsze do podniecenia ich wyobraźni i pobudzenia ich woli ku wydoskonaleniu religijnemu i moralnemu. Jeżeli zaś judaizm, różniąc się tem od innych religii, przekłada cel społeczny, to dlatego, że i tutaj ujawniła się owa skłonność do oderwania i negowania obrazu zmysłowego, właściwa ludowi izraelskiemu. Póki też skłonność ta istnieć będzie, t. zn. póki lud nasz nie straci swej istoty, póty żyd prawdziwy nie może poczuć zbytnej predylekcji dó nauki ewangelicznej, polegającej—wbrew usiłowaniu p. Montefiore'go, by rzecz uprzystępnić (211,918) — tylko na ubieganiu się za samem zbawieniem osobistem.

W drugiej jészcze sprawie, być może najważniejszej, objawiła się owa skłonność w sprawie podstawy etycznej. Jest to oddawna frazes utarty w ustach wielu,

że etyka judaizmu opiera się na sprawiedliwości, a etyka Ewangelji—na miłości. Ale mnie się zdaje, że nie wszyscy, rozprawiający o tej różnicy, dotarli do jądra jej znaczenia. Pospolicie widzą w tem różnicę stopnia na jednej skali etycznej, stojącej na jednej podstawie: obie nauki dążą do walki z egoizmem, lecz zdaniem chrześcijan ich religja pod tym względem dosięgła wyższego stopnia, żydzi zaś temu przeczą. Tak też komentatorzy chrześcijańscy z dumą wskazują na dodatnią zasadę Ewangelji: „Wszystko tedy, cobyście chcieli, aby wam ludzie czynili, tak i wy czyńcie im“ (Mateusz 7, 12; Łukasz 6, 31), docinając nią judaizmowi, posiadającemu jeno zasadę ujemną Hilela: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiło“. P. Montefiore ma swoje wątpliwości, nie mogąc rozstrzygnąć, czy zasada dodatnia obejmuje rzeczywiście treścią swoją więcej niż ujemna, czy też Hilel i Jezus mieli jedną i tę samą myśl. Ale to jest dlań jasne, że gdyby nagle gdzieś odnalezione zostało orzeczenie Hilela również w postaci dodatniej, toby się żydzi ucieszyli, a chrześcijanie—zmartwili (550).

Wszakże głębsze wejrzenie w kwestję doprowadzi nas do przekonania, że różnica obu nauk w tej mierze to nie różnica „więcej“ i „mniej“, lecz różnica zasadnicza samego zapatrywania się na istotę p o d s t a w y e t y c z n e j. Jeśliby zaś znalazło się gdzieś takowe prawidło w imię Hilela, nie moglibyśmy się z tego cieszyć, gdyż powątpiewalibyśmy o samem „odkryciu“, czy rzeczywiście z ust Hilela wyszły słowa sprzeczne z duchem judaizmu.

Jak się rzekło, rdzeń różnicy tkwi i tutaj w skłonności judaizmu do zasad oderwanych. Nauka moralna Ewangelji widzi przed sobą człowieka pojedynczego w jego postaci naturalnej, z jego stosunkiem naturalnym do siebie samego i do drugich, i ten to stosunek pragnie odwrócić, a życie osobnicze skierować od „ja“, do „przedmiotu“, od „egoizmu“ prostego do „egoizmu“ odwrotnego. Bo wprowadzie

„altruizm“ ewangeliczny jest w gruncie rzeczy „egoizmem odwrótnym, gdyż i on odrywa od człowieka wartość moralną obiektywną samą przez się a czyni ją środkiem do celu subiektywnego, jednak „egoizm“ czyni „drugiego“ środkiem na korzyść „ja“, a „altruizm“ czyni z „ja“ środek na korzyść „drugiego“. Zaś judaizm usunął z nauki moralności stosunek subiektywny, opierając ją na podstawie obiektywnej, oderwanej: — na absolutnej sprawiedliwości, spoglądającej na człowieka z punktu wartości moralnej samej, bez różnicy między „ja“ a „bliźnim“. Według tego poglądu, poczucie sprawiedliwości w sercu człowieka jest najwyższym sędzią jego własnych czynów i czynów innych jednocześnie. Poczucie to powinno uwolnić się od stosunków osobniczych, jak gdyby było istotą dla siebie, a wszyscy ludzie, i „ja“ włącznie, powinni być równi wobec niego. Wszyscy, i „ja“ włącznie, powinni rozwijać życie swe i siły o ile tylko mogą, i wszyscy obowiązani są przytem pomagać sobie wzajemnie w osiągnięciu tego celu wedle możności, a jak niewolno mi niszczyć życia bliźniego dla życia mojego, tak też niewolno mi niszczyć życia mojego dla życia „bliźniego“. Obaj bowiem jesteśmy ludźmi i życie obydwóch posiada jednakową wartość przed tronem sprawiedliwości.

Nie znam piękniejszego przykładu tego poglądu nad znaną borejtę: „Dwaj ludzie znajdują się w drodze, jeden z nich ma dzban z wodą; jeżeli obaj pić będą—umrą, jeżeli zaś jeden z nich wszystką wodę wypije—dociągnie do siedziby ludzkiej“. Wykładał Ben-Patura: Niech raczej piją obaj i umrą, aniżeli by jeden miał być świadkiem śmierci towarzysza. Ale wystąpił r. Akiba i wykładał: „I niech brat twój żyje przy tobie“—twoje życie ma pierwszeństwo przed życiem drugiego“ (Baba-Mecyja 62).—Nie wiemy, kto był Ben-Patura, ale znamy r. Akibę i jesteśmy względem niego pewni, że przez usta jego przemawia duch judaizmu. Ben-Patura altruista nie ceni

życia ludzkiego samego przez się, i woli, aby zginęły dwie osoby tam, gdzie anioł śmierci żąda tylko jednej, byle tylko zwyciężyło uczucie altruistyczne. Ale etyka judaizmu zapatrauje się na kwestję z punktu widzenia obiektywnego: każde dzieło, gdzie zachodzi strata osoby—jest złe, lubo wpływa z czystego uczucia miłości i litości, i chociaż osoba ta jest sama sprawcą tego dzieła. Co się zaś tyczy zagadnienia naszego: ponieważ jedną z dwóch osób można ocalić, więc przez to samo zachodzi obowiązek moralny zapanować nad wzruszeniem litości i ocalić... kogo?—sprawiedliwość powiada: kto ma możność, niech ratuje siebie, bo życie powierzone zostało każdemu człowiekowi, aby go strzegł, a strzeżenie powierzonej tobie rzeczy ma pierwszeństwo przed strzeżeniem rzeczy powierzonej bliźniemu twojemu. Atoli kiedy przyszedł człowiek do Raby i zapytał go, co ma zrobić, bo pewien władca chce go zabić, jeżeli on sam nie zabije kogo innego, — Raba odpowiedział: „Niech on ciebie zabije, a ty nie zabijaj; zkaż ci się przywidziało, że twoja krew więcej warta,*) może krew owego człowieka więcej warta“ (Pesachim 25). Raszi, wnikający przeważnie do głębi myśli dzięki swemu „zmysłowi judaistycznemu“, zrozumiał i tu rzecz właściwie, komentując: „Wszak przyszedłeś zapytać się o to, ponieważ wiesz, że żadne przykazanie nie zachowuje swej mocy wobec niebezpieczeństwa życia, a sądzisz, że i to przykazanie obalisz z powodu niebezpieczeństwa życia. Lecz ten wypadek nie równy innym zakazom. Albowiem w każdym razie zachodzi tutaj zguba człowieka... Któż zaś powie, że twoja osoba miłsza Bogu niż osoba drugiego, może tenże jest Mu miłszy“.—Gdyby z takim zagadnieniem przyszedł ktoś do kapłana chrześcijańskiego, ten ostatni nie-

*) Dosłownie: że twoja krew czerwieńsza...

Przyp. tłum.

zawodnie rozpoczął perorę swoją z zapalem, unosząc się nad obowiązkiem człowieka poświęcenia się dla dobra bliźniego, „dźwigania krzyża swego“ za przykładem Chrystusa, aby zasłużyć na królestwo niebieskie, i t. d., i t. d. Ale nauczyciel judaizmu waży kwestję na szalach sprawiedliwości obiektywnej: „Ponieważ w każdym razie zachodzi tutaj zgubą osoby, a nikt nam nie powie, która z obu osób miłsza jest Bogu, przeto „niebezpieczeństwo życia“ twego nie pozwala ci przekroczyć zakazu „nie będziesz zabijał“. Daj się zabić, a nie zabijaj! „Gdyby zaś rzecz miała się odwrócić, jeśliby przyszedł człowiek z takim pytaniem: „Ten i ten ma być zabity, a ja mogę go ocalić, ofiarując się za niego—co mam zrobić?“—Raba odpowiedziałby: „Niech tamten będzie zabity, a ty nie pozbawiaj się sam życia. Przecież w każdym razie zachodzi tutaj zguba osoby, cóż ci się zaś przywidziało, że życie tamtego więcej warte, może życie twoje więcej warte“. Albowiem według poglądu judaistycznego, krew każdego człowieka jest w równej mierze „czerwona“, a każda dusza „miła jest Bogu“, czy to „moja“ czy „innego“, przeto człowiek nie ma swobody rozporządzania swoim życiem niby własnością i nie wolno mu powiedzieć: „Wszak ja sam narażam się na niebezpieczeństwo, cóż to inni mogą mieć przeciwko mnie?“ (Majmonides. O zabójstwie, 11,5.) Historia judaizmu zna wprawdzie wiele wypadków „poświęcenia życia“, których pamięć droga i święta jest po wsze pokolenia, ale nie było to poświęcenie jednej osoby dla ocalenia drugiej równej osoby, jeno poświęcenie życia człowieka „dla święcenia imienia Bożego“ (ideał religijny i moralny), albo „dla dobra ogółu“ (cel religijny i moralny).

Jak sprawiedliwość obowiązuje do wzniesienia się nad uczucie względem wyboru pomiędzy „ja“ a „bliźnim“, tak ona też obowiązuje nas do uczynienia tego samego względem wyboru pomiędzy „bliźnim“ i „bliźnim“. Już przed 40 laty r. Abraham Geiger—ów mąż, w którym obecni re-

formatorzy widzą swego ojca duchowego—zauważył, że nakaz judaizmu „Ubogiego nie będziesz uwzględniał w sporze jego“ jest zjawiskiem moralnym, nie mającem sobie równego.*) Wszelkie inne zakony ostrzegają tylko przed uwzględnianiem osób bogatych i znakomitych, a Ewangelja, jak wiadomo, sama uwzględnia biednych i przesadnie wynosi ich chwałę i wspaniałość w „królestwie niebieskiem“. Wszystko to dobre i piękne, jeśli chodzi o wzruszenie serca, ale morał sprawiedliwości bierze górę nad uczuciem i rzece: Litość jest co prawda dobrą własnością, a jeśliś w możności pomóc biednemu, toś obowiązany pomóc, lecz litość twoja niech cię nie doprowadza do przechylenia szali sprawiedliwości, abyś miał uwzględnić biednego w sporze jego!

Herbert Spencer w swej wyobraźni szczyt ostatecznego rozwoju etycznego w przyszłości widzi w tem, że uczucie altruistyczne przeistoczy się w popęd przyrodzony, tak iż człowiek nie będzie mógł znaleźć większej rozkoszy nad działalność dla dobra bliźnich. Podobnie i judaizm, według swego systemu, kres rozwoju etycznego w przyszłości widzi w tem, że sprawiedliwość stanie się popędem w sercu dobrych ludzi, tak iż nie trzeba będzie dopiero wiele rozważać, aby rozróżnić postęпки według absolutnej sprawiedliwości, jeno jednym spojrzeniem, z niezawodnością popędu, dostrzegać będzie się najsubtelniejszej obrazy sprawiedliwości, a wpływ stosunków osobistych i stanów społecznych nie wyrze żadnego wrażenia, gdyż w głębi sera zasiądzie „sędzią sprawiedliwy“ i słusznie sędzić będzie wszelki czyn, bez żadnego stosunku osobistego do sprawy lub sprawcy, czy to „ja“ lub „bliźni“, bogaty czy biedny. Ponieważ zaś judaizm nadzieje swoje moralne w przyszłości pokłada w przyjsciu mesjasza, przeto też taki stopień moralności przypisuje mesjaszowi, orzekając o nim, że będzie on „obdarzony na-

*) D. Judentum u s. Geschichte, (2-te Ausgabe) str. 26.

NA ROZDROŻU.

zawodnym węchem *) (Sanhedr. 93), na zasadzie ustępu Pisma św. „I natchnie go bojaźnią Boga, i nie wedle wejrzenia oczu swoich sądzić on będzie**” (Jezajasz 11, 3.) „ponieważ powonienie jest zmysłem subtelnym, przeto wszelkie subtelne wyczuwanie nazywa się powonieniem... t. zn. bez wielkiego rozumowania wyczuwać on będzie ludzi dobrych i złych“ (komentarz r. Dawida Kimchi, tamże).

Ale rozwój taki ukryty jest w łonie dalekiej przyszłości, obecnie zaś, kiedy rodzajowi ludzkiemu brak jeszcze przyrodzonego „zmysłu sprawiedliwości“, a nawet wśród ludzi dobrych miłość własna lub skłonność serca zdolna jest zaslepić im oczy bezwiednie, że nie rozróżniają między dobrem a złem,—obecnie wszyscy jeszcze krępowani są „sprawdzianem“, jakimś „prawidłem“ zasadniczem, które dopomaga każdemu wystrzegać się przechylenia szali sprawiedliwości na swoją korzyść lub według skłonności osobistej. A pożądane to prawidło dał nam Hilel: „Co tobie niemiłe, nie czyń drugiemu“. Altruizm natomiast głosi: „Co chcesz, aby inni tobie czynili, czyń i ty innym. Albo innemi słowy: Weź obwód egoizmu i postaw w jego ośrodku „innego“ zamiast „ja“, i oto masz przed sobą obowiązek twój w całej pełni. Lecz judaizm nie może znaleźć swego postulatu w tem prawidle, ponieważ wymaga on postawienia w ośrodku nie „bliźniego“, jeno sprawiedliwości oderwanej, uwzględniającej jednakowo „ja“ i „bliźniego“, w obwodzie egoizmu zaś jest miejsce dla sprawiedliwości jeno w postaci ujemnej: Czego egoizm nie życzy sobie — tego i innym

*) t. j. wrażliwością, intuicją, domyślnością i t. p.

**) „וקריחו“ Inflin. hifil od רוח wachać... słowo wybrane tutaj dla współdzwięku z wyrazem רוח (duch)“... (Dr. Cytkow, tamże.)

Przyp. tłum.

nie czynić jest napewno zasadą sprawiedliwości — jest to rzecz, nie mająca granic, ale obowiązując człowieka do czynienia tak drugim, przechylasz wszak szalę sprawiedliwości ku „innemu“ przeciwko „ja“.

Jest to też „wielka zasada w zakonie“ (jak ją nazwał r. Akiba): „Kochaj bliźniego twego jak siebie samego“, jakkolwiek zewnętrzną swoją osnową wydaje się ona dodatnią, jednakże według znaczenia prawdziwego jest ujemną. Gdyby zakon chciał powiedzieć, że człowiek obowiązany jest kochać bliźniego swego aż do poświęcenia dlań własnego życia, toby się wyraził: „Kochaj bliźniego twego więcej niż siebie samego“: Ale jeśli kochasz bliźniego jak siebie samego, nie mniej i nie więcej, wtedy przecież pociąg serca jest zrównoważony i nie skłania się ani w twoją stronę ani w stronę bliźniego twego. I to w rzeczy samej zakon miał na myśli: nie daj miłości własnej przechylić szali na twoją stronę, jeno kochaj bliźniego jak siebie samego, wówczas samo przez się sprawiedliwość będzie waszym rozjemcą i bliźniemu czynić nie będzie nic takiego, co byś względem siebie uważał za krzywdę.*) Dowodem tego, że to prawdziwa tendencja Tory, jest przykazanie, napisane dalej w tymże samym rozdziale: „Będzie li mieszkał z tobą przychoźcień w ziemi waszej, nie czyńcie mu krzywdy; jako jeden z waszych w domu zrodzonych będzie u was przychoźcień, który jest u was gościem, i kochać go będziecie jak siebie samego“ (Mojż. 19, 33—34). Tu tendencja jest jasna, że miłowanie „jak siebie samego“ odnosi się do „nie czyńcie

*) Po wydrukowaniu niniejszej rozprawy po raz pierwszy, jeden z krytyków angielskich zaznaczył, że już Maharsza, (Chidusze - Rago h, Sobota 31) zastanowił się nad treścią tej zasady, że myśl Pisma sw. jest ujemna, Ubolewam, że nie wiedziałem o tem, pisząc tę rozpawę, i nie podałem rzeczy w imieniu tego, który ja pierwszej wyrzekł.

N A R O Z D R O Ż U

mu krzywdy", i Pismo św. stawia cudzoziemca na równi z obywatelem krajowym, aby dać do zrozumienia, że i w stosunku do obywatela tendencja jest li taka, żeby miłość własna nie górowała nad sprawiedliwością.—Wszakże w nauce Ewangelji przykazanie „kochaj bliźniego jak siebie samego“ przybrało taką tendencję altruistyczną, że życie twoje mniej warte od życia bliźniego twego. Z tego też względu jakoś usprawiedliwić można poniekąd zwykle przypisywanie Ewangelji tego przykazania przez chrześcijan, jak gdyby ono tamże powiedziane było po raz pierwszy, a nie w zakonie Mojżeszowym. Rzeczywiście, tendencja, jaką oni wnoszą do tego przykazania, nie należy do naszej Tory, lecz do Ewangelji.*) Ale musimy też i to nadmienić, że oprócz stosunku człowieka do człowieka, istnieje jeszcze stosunek etyczny donioślejszy, mianowicie: narodu do narodu, stosunek domagający się także jakowejś „wielkiej zasady“, aby położyć kres egoizmowi narodowemu, niebezpiecznemu dla ogólnego rozwoju moralnego, być może w wyższym jeszcze stopniu niż egoizm osobniczy. Rozpatrując z tej strony różnicę między judaizmem a Ewangelją względem podstawy moralnej, wnet się przekonamy, że altruizm Ewangelji nie nadaje się wcale do wytworzenia podstawy dla wzajemnego stosunku międzynarodowego. Naród żadnym sposobem wierzyć nie może, ażeby własne poniżenie

*) John Stuart Mill pisze: „Gwoli sprawiedliwości względem wielkiego prawodawcy żydów, powinniśmy zawsze pamiętać o tem, że przykazanie „kochaj bliźniego jak siebie samego“ znajduje się już w zakonie Mojżesza, i wielce dziwna to rzecz, że ono się tam znajduje“. (Three Essays of Religion, 2-nd Ed., p. 89). Napewno, gdyby Mill zrozumiał przykazanie to zgodnie z jego myślą źródłową, nie dziwiłby się, że „ono się tam znajduje“. Lecz nawet tak głęboki logik jak on nie mógł się wyzwolić z pod wpływu wychowania i otoczenia i nie widział, że wniesione w ten ustęp tendencję sprzeczną z jego prostym znaczeniem.

i rezygnacja z własnych przywilejów—na rzecz innych narodów stanowiły jego obowiązki moralne; owszem, każdy naród czuje i wie, że jego obowiązkiem moralnym jest strzec swego honoru i stosować swoje przywileje do wytworzenia dla siebie dobrych warunków życiowych, w których mógłby rozwinąć swe siły wewnętrzne w całej pełni. Ponieważ zaś ludy chrześcijańskie nie mogły wzajemnego swego stosunku oprzeć na moralnej zasadzie swej religii, więc egoizm narodowy pozostał u nich z konieczności jedynowładcą w sprawach międzynarodowych, a „patriotyzm“ w rozumieniu Bismarka i jego zwolenników wywyższony został do stopnia „zasady moralnej“, nad którą niemasz wyższej. — Atoli nauka sprawiedliwości judaizmu nie jest ograniczona ciasnym kołem stosunku jedynie osobniczego. W myśl judaizmu i naród cały spełnić może przykazanie „kochaj bliźniego jak siebie samego“ w stosunku do innych narodów. Albowiem przykazanie to nie obowiązuje go do poświęcenia życia i honoru swego na korzyść innych narodów. Obowiązkiem każdego narodu, również jak obowiązkiem jednostki, jest, przeciwnie: żyć i rozwijać się aż do krańcowej możliwości, jeno że przytem obowiązany jest uznawać też prawo innych narodów do spełnienia tego obowiązku bez przeszkody, a „patriotyzm“, t. j. egoizm narodowy, nie powinien doprowadzić go do przekroczenia granicy sprawiedliwości i wzbogacenia się ruiną innych narodów.*) Przeto judaizm zdołał już przed tysiącami lat dojść do wielkiego ideału „Nie podniesie naród przeciw narodowi miecza“, gdyż ideał ten jest w rzeczywistości jeno koniecznym wynikiem logicznym koncepcji absolutnej sprawiedliwości, spoczywającej na podwalinie judaizmu.

*) Jeżeli się nie mylę, to filozof rosyjski Włodzimierz Sołowiew był pierwszym, który usiłował ugruntować stosunek międzynarodowy na moralnej zasadzie „kochaj bliźniego jak siebie samego“. Nie darmo też filozof ten, jak wiadomo, przez całe życie studjował naukę judaizmu, miłując ją w niebywałej wśród chrześcijan mierze.

N A R O Z D R O Ż U.

Wywody ogólnych tych pojęć możnaby na wielu jeszcze stronicach snuć dalej. Również nie trudnoby było napęlić wiele jeszcze stronic wyjaśnieniem różnic, zachodzących między obu zakonami w rozmaitych szczegółach, aby wykazać, że szczegóły są tylko wynikami różnicy ogólnej i zasadniczej w samej istocie obu, i że wszystkie propozycje „pojednawcze“ i „wnioski“ p. Montefiore'go, którymi on tuszy sobie „pogodzić“ judaizm i Ewangelię, nie posiadają żadnej wartości realnej, teoretycznej ani praktycznej. Nie mając jednakże zamiaru napisać o tem książki całej zadawałam się względem kwestji tej wogóle krótkimi wskazówkami, wyłuszczone mi powyżej; jeśli zaś chodzi o szczegóły—to zastanowię się tylko nad jednym z nich, którego wielką doniosłość sam autor poświadcza, skąd też czytelnik wywnioskować potrafi pozostałe.

Nauka judaizmu zezwoliła unieważnić małżeństwo rozwodem, a nauka Ewangelji zabroniła, bądź absolutnie, według św. Marka (10, 2—12), bądź „oprócz dla wszeteczeństwa“, według św. Mateusza (19, 3—12). I w naszych czasach, kiedy wszystkie ludy chrześcijańskie, walcząc z zakazem rozwodów, przyjętym przez nie od Ewangelji, starają się albo go znieść, albo ograniczyć ciasnym zakresem,—czyż obecnie trzeba dopiero obszernie dowodzić, że zezwolenie na rozwody choćby nie „dla wszeteczeństwa“ jest rzeczą zgodną z wymaganiami etyki społecznej? Ponieważ zasadniczy cel judaizmu jest społeczny, więc nie dziw, że i wobec tego zagadnienia zachowuje się on zgodnie z ogólnym swym duciem, uchwalając prawo w myśl szkoły Hilela, zezwalającej na rozwód nie tylko dla wszeteczeństwa, lecz i dla innych przyczyn, które doprowadziły do rozdzwienku między sercami małżonków. Bo tutaj główną rzeczą nie jest przyczyna, lecz skutek, rozterka serc w domostwie, powodująca zło moralne w

ciu rodzinnem i wychowaniu dzieci. Długoletnie też doświadczenie pouczyło judaizm, że nie ma on powodu żałować owej decyzji prawnej. I nieprzyjaciele Izraelitów nie mogą zaprzeczyć, że życie rodzinne w Izraelu podniosło się do wysokiego stopnia moralnego. Zaś takie zjawisko nie powstaje „cudem“, w sprzeczności z wpływem obyczajów panujących wśród ludu, cóż dopiero ludu naszego, u którego wpływ przepisów Tory na życie był w wszystkich epokach tak wielki.*) Wszakże należy przyznać, że pozwolenie na rozwody stanowiło początkowo jeno przywilej męża. Mąż daje rozwód żonie, a nie żona mężowi. Na zasadzie poglądu pierwotnego — poglądu, którego władza i teraz jeszcze wielka jest na świecie, — że mąż jest głównym czynnikiem a żona tylko „pomocnicą przy boku jego“, troszczono się przedewszystkiem o męża, aby jego stanowisko w domostwie odpowiadało jego obowiązkom moralnym jako ojca rodziny, i aby nie był zmuszony prawem współżyć z obmierzłą mu żoną i płodzić „dzieci nienawidzonej“. Ale skoro powstało przekonanie, że życie małżeńskie nie znosi przymusu serc, jakkolwiek początkowo ograniczało się li do jednej strony:—do męża, przecież niepodobna było, aby nie rozciągało się stopniowo także na drugą stronę:—na żonę. Tak tedy powstały przepisy na zasadzie owego „zmuszają go do rozwodu“ (Ksuboth rozd. 7), przepisy, rozszerzające prawo żony do wymagania i otrzymania rozwodu od męża mimo jego woli, pod przymusem

*) P. Montefiore jednak tego nie uznaje. Jego zdaniem stan moralny życia rodzinnego w Izraelu tworzył się nie wskutek przepisów, lecz wbrew przepisom. Jeśli się zaś zapytasz go: jak to możliwe? odpowiada: już dawno był taki, który powiedział, że judaizm nie podlega prawom przyczyny i skutku; bywa też, że widzimy pewną tendencję w judaizmie, której wyniki logiczne powinny być takie a takie, a faktycznie zastajemy rzecz odwrotną str. 235).—Jaki prosty i dogodny jest taki system w „filozofji historii“!

sądowym, z powodu licznych i rozmaitych okoliczności. Tak tedy nie można rzeczywiście twierdzić stanowczo, że według nauki judaizmu żona nie może dać rozwodu mężowi. W wzmiankowanych wypadkach przecież w gruncie rzeczy żona daje rozwód, jakkolwiek mąż wręcza jej pismo rozwodowe (get). Bo główna rzecz w tem, czyja wola decyduje, a nie—czyja ręka daje pismo rozwodowe. I dążenie to do emancypacji żony rozwijało się wciąż, aż doszło do wniosku Majmonidesa, że jeśli żona powiada: obmierzył mi mąż mój i nie mogę z nim żyć, i jednocześnie nie podaje żadnego określonego powodu swej nienawiści ku niemu, to jednak zmusza się męża do rozwiedzenia się z nią, „ponieważ nie jest ona niby niewolnicą męża, jej obmierzonego“. O małżeństwie, 14,8). Tu znajdujemy pogląd judaizmu na małżeństwo w całym jego rozwoju: małżeństwo jest węzłem moralno-społecznym, którego końce pozostają w dwóch sercach, jeśli zaś węzeł przerwany został w jedynym końcu, czy-to w sercu męża, czy-to żony, małżeństwo straciło swoją wartość moralną i godzi się dla niego rozwiązanie. Co prawda, znawcy prawa pó Majmonidesie, nie będąc w stanie podnieść się do pojęcia równouprawnienia obu płci w tej mierze, nie zgodzili się na wniosek Majmonidesa w całej jego rozciągłości. Ale już ta okoliczność sama, że największa powaga wywiodła to prawo z Talmudu (i w rzeczy samej ma ono na czem się oprzeć w Talmudzie, p. Maggid-Miszuje, tamże), jest niezawodnym świadectwem o istocie tendencji, ukrytej w prawodawstwie rozwodowym judaizmu i o tem, dokąd to ostatnie prowadzi drogą rozwoju prostoliniowego.

Lecz w poglądzie Nowego Testamentu na małżeństwo i rozwód objawia się całkiem inna dążność. (Mateusz i Marek, tamże, św. Paweł „Do Koryntjan“ 1, 7). Jak w całej nauce Ewangelji, tak i tutaj zbawienie „osobnicze“ jest główną zasadą, i gwoli zbawienia osobistego przystoi człowiekowi wcale się nie żenić, lecz „cierpieć“ i być „rzezań-

cem dla królestwa niebieskiego". Lecz kto „tyle sił nie ma, aby „cierpieć“, temu wolno się żenić. Ale i ten związek jest także osobniczy, polegający na misterjach religijnych, a nie sprawą społeczno-moralną, przeto nie może on być unieważniony, nawet jeżeli przyczynia wiele złego życiu zbiorowemu. „Od początku stworzenia—mężczyzną i niewiastą uczynił ich Bóg, i t. d. I będą dwoje jednym ciałem, a tak już nie są dwoje, ale jedno ciało. Co tedy Bóg złączył, człowiek niechaj nie rozłącza“. Według tego poglądu wszystko jedno, czy miłość czy nienawiść panuje między małżonkami, czy związek ich jest pożyteczny czy nie dla życia rodzinnego i społecznego, — to wszystko nic nie zmienia w gruncie rzeczy: Bóg ich złączył, jakżeż człowiek się ośmieli ich rozłączyć?*)

Tak też trafnie pojmował rzecz kościół katolicki i odpowiednio ku temu wznosił klasztory, pełne mnichów i mniszek, zakazał też rozwodu absolutnie, nie zwracając uwagi na wszelkie smutne wyniki tego zakazu, zatruwającego życie rodzinne i deprawującego obyczaje dziesiątków tysięcy mężczyzn i kobiet. Inne kościoły chrześcijańskie, które nie posunęły się tak daleko, nie mogły się jednakże wyzwolić z poglądu ewangelicznego i do ostatnich czasów usiłowały ograniczyć i ścieśnić prawo rozwodowe niemal aż do całkowitego unieważnienia. Obecnie zaś zaczyna wreszcie rozpowszechniać się przekonanie wśród ludów chrześcijańskich, że ów pogląd wogóle nie przynosi światu błogich owoców,

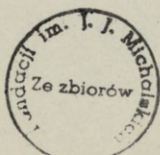
*) I według tekstu Mateusza, zezwalającego na rozwód dla wszeczeństwa, dzieje się to (jak niektórzy komentatorzy chrześcijańscy zaznaczają) tylko dla tego, że wskutek grzechu świętość małżeństwa zostaje znieważona, a związek boski sam przez się ustaje. Ale pogląd zasadniczy jednakowy jest w obu tekstach.

NA ROZDROZU.

i tak zbliżają się coraz bardziej do poglądu judaizmu*). Atoli teolodzy chrześcijańscy, komentatorzy Ewangelji, wszak nie mogą zrzec się ważnej zasady, jaką rozporządzają, mianowicie: że nauka Ewangelji opiera się zawsze na poglądzie etycznym, wyższym nad pogląd judaizmu, przeto szukali i znaleźli także tutaj drogę—lubo daleką drogę—ku potwierdzeniu swej zasady. Zakazem rozwodu, powiadają, Jezus zamierzał jeno zaprostestować przeciw niesprawiedliwości judaizmu w stosunku do kobiety, że mąż może dać rozwód żonie, ona zaś nie może jemu dać rozwodu, prze'co Jezus pozbawił także męża tego prawa, żeby nie był w tej mierze uprzywilejowany wobec kobiety. Zatem, macie oto „postęp“ moralny, walkę za kobietę przeciw wschodniej dzikości judaizmu, i t. d., i t. d. A może zapytasz: Jeżeli celem było zrównanie kobiety z mężczyzną, przecież można było cel ten osiągnąć rozsądniejszą drogą: udzielając owego prawa i kobiecie? Wszak według tekstu Mateusza, dozwolono mężowi dać rozwód żonie dla wszeteczeństwa z jej strony, czemuż więc niema tam nawet napomknienia o tem, żeby i żona miała prawo żądać rozwodu dla wszeteczeństwa ze strony męża?**) Gdzież tu opieka nad prawami kobiety?—Na takie jasne i proste pytania komentatorzy nic nie odpowiadają. Ale bez dalszych dociekań rzecz jasna jest dla każdego czy-

*) I w Anglii samej oddawna już poruszono to zagadnienie w całej rozciągłości, tak że państwo musiało utworzyć umyślną komisję do poszukiwania dróg ku ułatwieniu rozwodu, a ludzie uczeni i doświadczeni już przed tą komisją głosili zdanie, że ograniczenie prawa rozwodowego powoduje wiele złego.

**) W Anglii do dziś dnia obowiązuje prawo w duchu Mateusza że „coś sprośnego“ u kobiety jest dostateczną przyczyną do uniważnienia małżeństwa, ale nie „coś sprośnego“ u mężczyzny.



ującego słowa Ewangelji bez „założeń“ z góry, że do głowy ich autorów nie przyszła najlepsza nawet myśl o walce za kobietę za pomocą zakazu rozwodu, i że to jeno wymysł teologiczny gwoli ocalenia „systemu“.

Czytajmy oto, co o tem napisał „komentator judaistyczny“ (str. 235—242, 503—510, 636—692). Kto nie ma czasu albo chęci przeczytać wszystkich 1100 stronic książki, temu wystarczy przeczytać tylko kartki poświęcone tej kwestji, aby po nich dostatecznie poznać duch prawdziwy, panujący w obozie, któremu autor „przewodzi“. Niby mnich chrześcijański, który, dopiero co opuściwszy swój klasztor z Ewangelią w ręce, nic wiedzieć nie chce o przekonaniach panujących obecnie w otaczającym go świecie, autor staje i wylewa swój gniew raz po razie na prawo rozwodowe judaizmu słowami szorstkimi i twardemi. „Ku wiecznej hańbie Hilela“ tenże zezwolił na rozwód i bez „czegoś sprośnego“, a judaizm „na wielkie swe nieszczęście“ uprawomocnił jego wniosek. Ale „niezawodny zmysł moralny“ Jezusa doprowadził go do położenia palca swego na „słabe strony“ judaizmu, ta strona zaś była „najsłabsza ze wszystkich“. Przeto „w żadnej innej kwestji przeciwieństwo Jezusa do nauki rabinów nie było donioślejsze aniżeli w tej“ (str. 235) i tak ciągną się wywody jego „rozmaitymi zwrotami“. I o „walce za kobietę“ autor nie zapomniał i przejął ją od komentatorów chrześcijańskich, wracając do niej kilka razy, i to również w stylu surowej perory przeciw judaizmowi, a pochwały i wdzięczności dla Jezusa (str. 240, i t. d.), nie uświadamia też sobie przytem, że komentatorzy chrześcijańscy „walkę“ tę wymyślili z konieczności, gdyż rozumieli, że w samym zakazie rozwodu nie ujawnia się wcale jakiś postęp moralny, według poglądu ludzi nowoczesnych. Ale ten, w którego oczach zezwolenie na rozwód bez „czegoś sprośnego“ jest „wieczną hańbą“ i „wielkiem nieszczęściem“, wszak nie potrzebuje już wymyślać walki za kobietę, aby

znaleźć „postęp“, niezbędny tutaj w nauce Ewangelji. Nie dość na tem, walka owa może raczej przyczyniać szkody niż korzyści. Bo gdyby tendencją zakazu było rzeczywiście zrównanie żony z mężem, to przecież zakaz powinien koniecznie być absolutny (nawet pomimo „czegoś sprośnego“), skoro nie zezwolono także żonie żądać rozwodu na mocy czegoś sprośnego. I otóż autor sam się przyznaje, że zakaz rozwodu mimo „czegoś“ sprośnego powodował wiele złego (str 242). Gdzież więc „niezgodny zmysł moralny“? Trudności takich, nawet prostych sprzeczności można jeszcze więcej znaleźć w wywodach autora o tem zagadnieniu, nie widzę jednak potrzeby zastanowić się nad tem bardziej szczegółowo. Kto przeczyta wszystko na swoim miejscu, ten przekona się sam, że niema tu ani logiki, ani wiedzy, ani sprawiedliwego sądu bez względu na osobę, jeno ślepe poddanie się Ewangelji, jakiego nawet prawowierny chrześcijanin mógłby zażądać.

Gwoli całości obrazu może warto dodać jeszcze i to, że autor, dotarłszy do końcowych słów Mateusza, wywyższających „rzezańców dla królestwa niebieskiego“, staje zmieszany i zdumiony (690, 691). Poznać, że uczucie moralne w jego sercu burzy się przeciwko temu. Ale... jak łagodna jest mowa jego! Tu nie znajdziesz wyrazów w rodzaju „wiecznej hańby“ i t. p.; tu zniża on głos z pokorą i czcią, poszukując wybiegów gwoli usprawiedliwienia Ewangelji, tak iż nie sposób już poznać w nim owego „najwyższego sędziego“, który poprzednio nie chciał stosować litości w surowym sądzie swoim nad „słabą stroną“, jaka ukazała mu się w zakonie jego ojców. Zjawisko to nie wymaga jednakże objaśnienia; przypominam sobie tylko przepowiednię autora we wstępie do książki (XIX), że recenzenci chrześcijańscy pewnie upatrywać będą w nim „żyda aż nadto“, a recenzenci żydowski—„chrześcijanina aż nadto“; chcę też jeno nadmienić, iż rzeczzone zjawisko świadczy o nim i wobec recenzentów

żydowskich, że w jednej rzeczy przynajmniej jest on rzeczywście „żydem a ż nad to“.

Po tem wszystkim, co się rzekło, wielu pomyśleć może, że książka taka nie zasługuje wcale na to, aby się nią aż tyle zaprzętać. Być może z punktu widzenia naukowego i literackiego rzecz istotnie tak się ma. Ale — jak już wyżej wzmiankowałem—jako objaw ducha wiadomego odłamu naszego ludu, książka zasługuje na szczególną uwagę. W niej ukazują się nam żydzi nowi, jakich historia nasza dotąd nie znała, żydzi—z których serca ulotnił się cały wielki ból ich ojców z powodu wygnania narodu i „wygnania Bóstwa“, a jednakowoż pogrążeni w bólu: — w bólu osamotnienia bez przyczyny. Widzą, że świat szedł swoją drogą, a żydzi pozostali sami ze swoją Torą. Samotność ta nie jest zbyt ciężka do zniesienia, póki żyd uznaje albo odczuwa jej konieczność gwoli zachowania świętych mu ideałów. Ale ci żydzi, którym różnica między nimi a ludnością krajową wydaje się „zewnątrzną i sztuczną“ a cała istota judaizmu jest dla nich jeno miłą „spuścizną“ strzeżoną przez pietyzm „dla przodków“, ci napewno nie mogą odczuwać już potrzeby prawdziwej owego osamotnienia, przeto pragną pozbyć się go różnymi sposobami. Przed 13 laty wierzyli, że osiągną cel swój, opierając judaizm na pewnych ogólnych twierdzeniach „teistów“. Obecnie widzą, że to nie wystarczy, a oto postępują dalej „naprzód“ i dodają też Jezusa i Ewangelię. Uwydatnia się to w wielu miejscach książki, którą się zajmujemy, poniżej tedy przytoczę jedno z najważniejszych:

„Jeżeli judaizm nie pogodzi się z Ewangelią, to jestem skłonny wierzyć, że będzie on zmuszony pozostać na zawsze religią pokątną, o nieznacznym wpływie i pozbawioną siły rozpowszechnienia. Żydzi ortodoksyjni, jak mi się zdaje, powiedzą, że więcej nad to nie potrzebują. Ale niepodobna, aby żydom liberalnym tak mało wystarczało“ (str. 96b).

My co prawda możemy zrozumieć stan duszy tych żydów, ale i oni sami powinni należycie rozumieć swój stan. Wówczas poznaliby, że stan ten nie ma nic wspólnego z kwestją „ortodoksów i liberałów“ w powszednim znaczeniu. Żyd może być największym liberałem, nie zapominając jednakże, że judaizm powstawał w zakątku i pozostawał zawsze w zakątku, w dali od wielkiego świata, przezeń nie zrozumiany, przeto — nienawidzony. Taki był stan przed narodzeniem religji chrześcijańskiej, i taki pozostawał potem. Jeszcze historia nie doszła do tego, aby w sposób dostępny dla rozsądku wyjaśnić, jakże to się stało, że wśród drobnego narodu w jakimś zakątku Azji powstał pogląd religijny i moralny jedyny w swoim rodzaju, pogląd — który tak wielce wpłynął na resztę świata, a zarazem pozostawał tak obcym reszcie świata i do dziś dnia nie może go zdobyć ani przezeń być zdobyty. Całe to zjawisko historyczne, wbrew licznym wyjaśnieniom, jakie oddawna dla niego wynajdywano, zaopatrzone jest jeszcze w znak zapytania. Lecz każdy prawdziwy żyd, bądź „ortodoksyjny“, bądź „liberalny“, czuje w głębi serca swego, że w duchu naszego ludu jest coś osobliwego—lubo nie wiemy, co—i to coś kazało mu zboczyć z utworzonej drogi innych ludów i doprowadziło go do stworzenia judaizmu na owych zasadach, dla których tenże pozostaje wraz z nimi w „zakątku“, nie mogąc się ich wyrzec. Kto w sercu swem ma jeszcze to uczucie—ten pozostanie wewnątrz, kto zaś dawno już stracił owo uczucie—ten wyjdzie. Na pogodzenie niema tu miejsca.

» **PAŚLADOWNICTWO I ASYMILACJA**

NAŚLADOWNICTWO I ASYMILOWACJA.

„Naśladownictwem“ nazywamy, przeważnie w duchu nagannym, wszystko co człowiek mówi i czyni, myśli i czuje—nie z głębin swego świata wewnętrznego, w postaci nieuniknionego wyniku stanu jego władz umysłowych i ich stosunku do świata zewnętrznego, lecz wskutek wrodzonej mu skłonności do upodobnienia się do innych t. j. ponieważ oni są tacy, więc i on jest taki.

Jeżeli, zdaniem pewnych filozofów, dobro moralne jest dobrem istotnym a zło—złem istotnym, a my rozróżniamy je nie według wniosków rozumu, jeno według szczególnego „zmysłu moralnego“, zaszczipionego w sercu naszym,—wówczas napewno wolno nam uważać naśladownictwo zaogwadę moralną, skoro zmysł moralny w sercu naszym nie nazwie „dobrą“ własności małpowania. Jeżeli zaś, zdaniem innych, rozróżnianie między dobrem a złem opiera się nie na stosunku pożytku wszelkich rzeczy do ich szkodliwości dla szczęścia i rozwoju społeczeństwa ludzkiego, wtedy powątpiewać można o słuszności sądu zmysłu moralnego w tej kwestji. Wszakże być może, że jest przesada i skłonność do jednostronności w systemie owego badacza francuskiego (Tarde'a), wykładającego stale w ostatnich latach,*) że cała historia jest tylko następstwem naśladownictwa, działającego

*) Artykuł ten pisany był w r. 1893.

NAŚLADOWNICTWO i ASYMILACJA.

według pewnych „praw“; ale bylejaka wyrozumiałość wystarczy już, aby wymóc na nas uznanie jądra tego poglądu, albowiem ujemna owa własność jest w rzeczywistości jedną z rzeczy, na których stoi społeczeństwo ludzkie a bez których nie mogło by powstać ani rozwinąć się, kiedy już powstało. Zastanów się nad sobą samym! Gdyby ludzie z przyrodzenia swego nie naśladowali się wzajemnie, lecz każdy myślałby własnymi myślami i wykonywał własne czyny li „z głębin swego świata wewnętrznego“, nie dając się pociągnąć żadnej sile wypływającej z umysłu innego—czyż ludzie tacy mogliby dostąpić ugodnych dóbr społecznych: praw i obyczajów stałych, pojęć religijnych i moralnych, wspólnych wszystkim, i tym podobnych nabytków, które w ogólności są wprawdzie naturalnymi wynikami przyczyn powszechnych, ale w szczególności są niemożliwe bez przyczyn poszczególnych, osobniczych? A co najważniejsza: jakim sposobem język wytworzyłby się i rozwinął w jakimkolwiek bądź społeczeństwie, jeżeli jeden nie naśladowałby drugiego, jeno każdy czekałby, aż stan jego władz umysłowych doprowadzi go do tego, że zdoła każdą rzecz nazwać koniecznie tem mianem, jakim nazywa ją jego bliźni?—Gdzie zaś niema języka, tam brak i rozumu i człowiek nigdyby nie podniósł się tam nad zwierzę.

Jednakże i naśladownictwo nie byłoby dostateczną przyczyną dla rozpowszechnienia onych nabytków wśród wszystkich członków społeczeństwa, gdyby doprowadziło każdego z nich do naśladowania wszystkich narówni bliźnich jednakim sposobem. Wówczas bowiem ilość przedmiotów naśladownictwa byłaby przecież równa ilości naśladowców, a każdy dla naśladowania w wszelkich rzeczach wybierałby jeden przedmiot z pośród wielu „stosowie do stanu jego władz umysłowych“, i kwestja powróciła by do swego pierwotnego miejsca.—Ale wycisnąć jedno piętno na całym społeczeństwie, trzeba przeto, by naśladownictwo zna-

A C H A D - H A A M.

lazło sobie jeden ośrodek ogólny, którego siła byłaby wystarczająca przyciągania wszystkich serc, bliskich mu — bezpośrednio, a dalekich—za pośrednictwem zbliżonych, aby tym sposobem stał się jedynym albo powszechnym przedmiotem naśladownictwa dla wszystkich.

Ogólny taki ośrodek znajduje się w istocie w każdym społeczeństwie na początku jego rozwoju, zwłaszcza w owym starodawnym okresie, kiedy to umysł człowieka usiłował podnieść się i wydzwignąć z czeluści zwierzęcości do życia ludzkiego społecznego. W niskim tym stanie (którego obraz odnajdujemy także obecnie u plemion „dzikich“), kiedy człowiek przez całe życie pozostawał w ustawicznym niebezpieczeństwie ze wszystkich stron, bardziej odczuwał doniosłość siły i mocniejszego czcił jak anioła Bożego. Oczy całego rodu lub szczepu zwrócone były wtedy z pietyzmem ku naczelnikowi i wodzowi, „księciu Bożemu pośród nich“,*) a istnienie osobnicze każdego z wszelkimi własnościami i skłonnościami jakby znikło zupełnie przed blaskiem majestatu owego „ideału“. Przeto nie dziw, że to on był tym ogólnym ośrodkiem, do którego ciążyła sama przez się skłonność naśladownicza w duszy współczesnych mu towarzyszy, i bez szczególnego zamiaru, bez żadnego istotnego celu, jeno wskutek samozaparcia niższej osobistości przed wyższą—jego słowa i czyny i zwyczaje stawały się nabytkiem całego ogółu. Powszechny ten nabytek przechodził dziedzicznie z ojców na potomstwo, a i wśród potomków był w każdej epoce „Książę Boży“, zachowujący wiernie puściznę przodków i pomnażający ją też swoją własnością, kiedy nie wystarczała już na rozwijające się wciąż potrzeby życia; to, co on przysporzył, stało się również na-

*) „Księciem Bożym jesteś ty w pośrodku nas“, powiadają Hetejczycy do Abrahama (I Ks. Mojż. 23,5).

Przyp. Hom.

NAŚLADONWICTWO i ASYMILACJA.

bytkien powszechnym wskutek naśladownictwa. Tak tedy z łatwością rozszerzały się i rozpowszechniały ogólne i określone zasady życia wśród całego społeczeństwa, aż członkowie jego z biegiem lat stali się niby liczne odbitki jednego ogólnego typu.

Niemasz ludu lub społeczeństwa na świecie, choćby w okresach późniejszych, które w początkach swoich nie pozostawało w takimże lub podobnym stanie: w stanie powstawania i zespalania się oddzielnych pierwiastków w jedno ciało społeczne około ludzi ośrodkowych przez naśladownictwo z samozaprzężstwa. W późniejszych jenc czasach, gdy umysł ludzki dawno już postąpił naprzód w pewnej mierze przyczyną „samozaprzężstwa“, a przez to i przyczyną naśladownictwa i zespolenia społecznego, może być nietylko siła cielesna, lecz i wielka jakaś siła duchowa.

Atoli tego rodzaju naśladownictwo, którego ośrodkiem ogólnym jest „mąż dzielny, wielki czynami“,*) z konieczności się zmniejsza stale z pokolenia do pokolenia. Albowiem każde nowe pokolenie dziedzicznie przejmuje od poprzedników wyniki naśladownictwa czasowe, rzeczy, które oddawna stały się już nabytkiem powszechnym, i w miarę jak rzeczy te wciąż się mnożą, tak też postać społeczeństwa wciąż się wydoskonala we wszystkich swych składnikach, aż ostatecznie nadejdzie czas, kiedy postać ta będzie doskonała i określona z wszystkich stron, przyczem przodownicy pokolenia obecnego nie znajdą już miejsca, w którym mogliby się usadowić, by i z swej strony przysporzyć niektórych rzeczy zasadniczych. Ośrodkiem naśladownictwa ogólnego

*) II Ks. Samuela 23, 20.

A C H A D - H A A M.

jest przeto odtąd i nadal jeno sama przeszłość, owi „bohaterowie, mężowie sławni“,*) którzy w swojej epoce wy-
cisnęli podobiznę swego obrazu na postaci społeczeństwa. I
jak wyniki naśladownictwa z wszystkich pokoleń „stawania
się“ zespoliły się razem w jeden obraz życia, tak też i twór-
cy onego obrazu owych pokoleń zespalają się obecnie w
jeden ośrodek naśladownictwa, jak gdyby byli jeno jednym
tworem oderwanym, i objęci są, społem nazwą „przodków“
lub „starożytnych“, względem których nowsze pokolenia, same
i ich przodownicy z niemi, wyzbywają się swej istoty
osobniczej, i z pietyzmem podnoszą oczy ku nim mów-
iąc: „Jeżeli starożytni byli ludźmi, to my jesteśmy osłami“.**)

Jednakże i wówczas też nie ustaje naśladownictwo po-
między jednostkami obecnego pokolenia, ale tylko w
szczegółach mało znaczących i bez jednego, ogólnego ośrodka,
a przeważnie jego przyczyna jest też zupełnie inna.
Miał samozaprzęstwo, pochodzącego z pietyzmu,
a które nie znajduje już sobie tak łatwo należytego przedmiotu
pośród współczesnych, żyjących pospołu przeszłością, — teraz
naśladownictwo pomiędzy żywymi zazwyczaj wznieca się przez
współzawodnictwo, wypływające ze źródła zazdrości
i miłości własnej. Wielu członkom społeczeństwa udaje
się też wtedy zwrócić na się jego oczy i wywyżżyć się po-
nad towarzyszy przez jakoweś szczególne nowe wynalazki, w
teorii lub w praktyce, a powodzenie tychże zachęca i innych
do postępowania ich śladami, lecz nie przez wyzbycie się

*) I Ks. Mojż. 6, 4.

**) Przypowieśćka talmudyczna, brzmiąca: „Jeżeli starożytni byli
aniołami, to my jesteśmy ludźmi, jeżeli zaś i t. d“.

Przyp. tłum.

NASLADOWNICTWO : ASYMILACJA.

swej istoty, jeno przeciwnie, przez z a z d r o ś ć o swoją istotę, gdyż pragną i oni podnieść się do stopnia swych towarzyszy.

I jak to naśladownictwo różni się od pierwszego swoją przyczyną, tak też różni się odeń swoją istotą. W stanie samozaprzaństwa człowiek pragnie naśladować ducha naśladowanego, objawiającego się w jego czynach, przeto naśladuje on te ostatnie w zupełności, nie naruszając piętna, jakie na nich wycisnął ów duch, pociągający go za sobą. Ale w stanie współzawodnictwa—całym życzeniem naśladowującego jest dociec ducha istotnego w owych dziełach, które naśladowany tak wykonywał podług tego ducha; stara się więc on, przeciwnie, odmienić modłę ostatniego, stosownie do tego, jak jego duch własny, różni się od ducha tamtego lub stan jego od stanu tamtego.

I to naśladownictwo przynosi korzyść całemu społeczeństwu. Jeżeli naśladownictwo z samozaprzaństwa wobec „przodków“ jest siłą zachowawczą i konsolidującą, aby społeczeństwo nie chwiało się na wszystkie strony, to naśladownictwo wskutek współzawodnictwa pomiędzy jego członkami jest siłą wiodącą je naprzód, nie śród zaburzeń i nagłemi zmianami, lecz przez stałe, drobne wynalazki, zespalające się z biegiem czasu w wielką sumę i przekraczające granice, zakreślone przez „starożytnych“.

Atoli naśladownictwo nie zawsze zamyka się jeno w obrębie każdego z osobna społeczeństwa. Rozwój życia doprowadza w końcu do tego, że rozmaite społeczeństwa zbliżają się do siebie i poznają wzajemnie. Wtedy naśladownictwo rozszerza swój zakres i przechodzi od społeczeństwa do społeczeństwa i od narodu do narodu.

Istota tego naśladownictwa zależy od istoty owych społeczeństw które się stykały. Jeżeli są one równe lub przybliżone co do miary swej siły i stopnia swej oświaty, wtedy zazwyczaj poczynają od razu naśladownictwo współ-

zawodnicze: uczą się jedno od drugiego nowych sposobów ku wyjawieniu swego ducha i usiłują prześcignąć się wzajemnie tymi sposobami. Inaczej się dzieje, gdy jedno z nich jest o wiele mniejsze i słabsze od drugiego pod względem sił cielesnych lub duchowych, tak że odczuwa nieudolność umysłową i znikomość osobistą, zoczywszy nagle towarzyszkę zdolniejszą od siebie,—wówczas samozaprzężenie skłania je do naśladowania sposobów drugiego — nie gwoli objawienia własnego ducha, lecz tylko przez cześć i pokorę, a więc mamy tutaj naśladownictwo zupełne, bez zmiany, i to nie tylko względem owych spraw, które spowodowały samozaprzężenie i w których społeczeństwo naśladowane osiągnęło rzeczywiście wysokiego stopnia, lecz i względem rzeczy, których to ostatnie samo trzyma się tylko wskutek swego samozaprzężenia wobec własnej dalekiej przeszłości, nie będącej sama przez się wogóle dość silną, aby mogła wywołać samozaprzężenie wśród drugiego społeczeństwa.

Taki stan jest nader niebezpieczny dla egzystencji pozostałego w nim społeczeństwa. Nowe samozaprzężenie przed obcem społeczeństwem osłabia powoli dawniejsze samozaprzężenie przed „przodkami“; ośrodek naśladownictwa przesuwa się coraz więcej od tych ostatnich do pierwszego, a poczucie istotności narodowej lub społecznej, nie mając na czem się oprzeć, zanika stale samo przez się, aż nareszcie społeczeństwo dochodzi do owego osobliwego stanu, który nie jest ani życiem ani śmiercią: „dusza spalona a ciało całe“. I wtenczas to jego członkowie zaczynają poszczególnie indywidualną swoją osobistość wyzwalać z tego stanu przez zupełną asymilację z obcem społeczeństwem.

Gdy przyczyną samozaprzężenia jest siła cielesna, a społeczeństwo słabsze nie ma nadziei dopięcia także dużej siły cielesnej, wtedy nie ma ono wistocie innego wybawienia poza asymilacją. Tym też sposobem znikają i wyginęły w starożytności wszystkie owe drobne narody, których ziemie

NAŚLADOWNICTWO i ASYMILACJA.

zdobyte zostały przez większe. Siła pięści, najbardziej za onych czasów czczony ideał, doprowadzała zawsze naród zwyciężony do wyzbycia się swej istotności wobec zwycięskiego, a gdy zwyciężony przebył wiele lat w niewolnictwie i poniżeniu, i nie starczyło mu sił do samopomocy, w sercu jego członków „pietyzm“ dla „przodków“ zatracił się, i jeden po drugim opuszczali swój naród, asymilując się z jego silniejszym nieprzyjacielem.

Ale nie taki jest zwykły bieg sprawy, gdy samozapraństwo następuje z powodu wielkiej siły duchowej. Obca siła cielesna ujawnia się wszystkim swemi dziełami i niepodobna obniżyć jej doniosłości lub jej powstrzymać; podczas gdy siła duchowa, pochodząca z zewnątrz, nie jest widzialna dla wszystkich i można wynaleźć sposoby ku obniżeniu jej doniosłości, oraz środki ku powstrzymaniu jej postępu pośród obcego jej społeczeństwa. Przeto zawsze, gdy obca siła duchowa powoduje samozapraństwo w jakimś społeczeństwie, a członkowie tegoż zaczynają naśladować obce życie, w którym ona się ucieleśnia, znajdują się w niem „patrioci, usiłujący obniżyć doniosłość obcej siły w oczach swych współtowarzyszy, oraz oddalić całkowicie tych ostatnich od obrębu obcego życia, aby go nie widzieli, nie rozumieli i nie szli za niem. Patriotom tym przeważnie udaje się, pokłaść zawady na drodze rozprzestrzeniania się obcej siły i takim sposobem powstrzymać naśladownictwo w początku jego działania. Ale to powstrzymanie nie jest zupełnem ocaleniem, a społeczeństwo zawsze pozostaje w niebezpieczeństwie, że warunki życiowe może nieprzepracowanie przybliżyć znowu oddalonych, wtenczas zaś przybliżenie znowu doprowadzi do samozapraństwa, samozapraństwo — do naśladownictwa, a naśladownictwo — do asymilacji. Nie dość na tem: nieraz samo oddalenie potęguje jeszcze samozapraństwo w sercach wielu, którzy widzą obce życie z daleka i pożądamy go, nie mogąc się doń zbliżyć, aż odrazu wyłamują się z zagro-

dy i uciekają do obozu nieprzyjaciół. Doświadczenie to zazwyczaj ostatecznie otwiera oczy przodownikom i inteligentom społeczeństwa—a szczęśni oni i ich społeczeństwo, jeśli doszli do tego póki jeszcze czas!—aby dojrzeli i zrozumieli, że nie naśladownictwo samo przez się doprowadza do asymilacji, lecz samozaprzężenie to powoduje asymilację za pośrednictwem naśladownictwa, i że przeto miast powstrzymać to ostatecznie, należy udaremnić samozaprzężenie samo, a i to nie za pośrednictwem naśladownictwa, jeno w postaci współzawodnictwa. To znaczy: należy społeczeństwu swemu ową siłę duchową, przyprawiającą je o samozaprzężenie, w taki sposób przyswoić, ażeby nie miało ono już powodu do spoglądania z pietyzmem na obce życie, w którym owa siła się ucieleśnia, lecz przeciwnie posługiwało się tą samą siłą, aby „swego własnego ducha objawiało tymi sposobami, których naśladowany używał dla swego ducha”.—Skoro zaś społeczeństwo stanie na tej drodze naśladownictwa, to miłość własna doprowadzi je do tego, że uwierzy w siłę swoją i umiłuje sposoby naśladownicze, sobie właściwe, w wyższym stopniu niż pomysły drugiego. Im więcej naśladuje w ten sposób, tem więcej objawia ono swego ducha w naśladownictwie, tem więcej zmienia cechy właściwe społeczeństwu naśladowanemu, i tak wzmacnia się w niem poczucie własnej istotności, a niebezpieczeństwo asymilacji już nie zachodzi.

Takim był przebieg naśladownictwa w starożytności, w stosunku Rzymian do oświaty Greków, a w czasach nowszych —w stosunku Rosjan do oświaty Zachodu. I jedni i drudzy zaczęli od samozaprzężenia wobec obcej siły duchowej, więc od naśladownictwa obcego życia, myśli, mowy i postępowania—całkowicie; i patrjoci, jak Rzymianin Kato, którzy usiłowali zagrozić zupełnie drogę przed prądem naśladownictwa, tylko częściowo miewali powodzenie a ich ratunek bywał

NAŚLADOWNICTWO i ASYMILACJA.

jeno czasowy; aż powstałi patryjoci roztropni, którzy zaczęli skierowywać naśladownictwo na drogę współzawodnictwa, ucieleśniać siłę duchową, przyczynę samozaprzaczenia, w życiu właściwym ich ludowi, — wówczas samozaprzaczenie ustąpiło samo przez się, a naśladownictwo przysparzało jeszcze mocy poczuciu istotności narodowej.

Przeto zbór Izraela ostał się na wygnaniu i nie pomieścił się z ludami, wbrew skłonności do naśladownictwa panującej w nim oddawna.

Już od czasu proroków przodkowie nasi nauczyli się pogardzać w sercu swem siłą pięści a poważać li siłę duchową. Dla tego też potem nie doszli nigdy do wyzbycia się swej istoty wobec swych ciemniejszych. Tylko wielka siła duchowa, która nieraz objawiała się przed ich oczami w obcym życiu, zdołała wymóc na nich samozaprzaczenie i pociągnąć ich bezmiernie za owem życiem. Przywódcy ludu, wiedząc o tem, starali się przeto trzymać go całkiem w dali od życia duchowego innych ludów, oraz nie dawać przystępu choćby najmniejszemu naśladownictwu. To wyodrębnienie, niezależnie od tego że doprowadziło wielu do „wyłamania się odrazu z ogrodzenia“, przecież wobec naszego położenia wśród narodów nie w każdym czasie mogło być urzeczywistnione, A gdy nastawała raz pora zbliżenia, przeciągająca się bez przeszkody, wtedy okazywało się zawsze, że obawa patryjotów była płonna a wszystkie ich usiłowania koło wyodrębnienia—niepotrzebne. Bowiem nietylko skłonność, lecz i wielką zdolność do naśladownictwa posiada nasz lud. Wszystko co Izrael naśladuje — naśladuje on dobrze, i w krótkim czasie potrafi przyswoić sobie „obcą siłę duchową“, wobec której wyzbył się własnej; wtenczas to powstają mędracy, którzy pouczają go posługiwać się oną siłą gwoili objawiania własnego ducha, samozaprzaczenie wtedy

przemija samo przez się a naśladownictwo przybiera postać współzawodnictwa, dodając jeszcze mocy poczuciu istotności hebrajskiej.

Wówczas jeszcze, zanim powstał „heleniści“ w Palestynie, by usunąć judaizm przez oświatę grecką, żydzi zbliżyli się byli już oddawna w Egipcie do Greków i ich obyczajów życiowych, do ich ducha i wiedzy, jednakowoż nie wiadomo nam, aby się wzbudził wśród nich jakiś silny ruch w stronę asymilacji; ówsem, greckich swych umiejętności używali do tego, aby za ich pomocą ujawnić istotnego ducha judaizmu, aby całemu światu pokazać jego piękność i obniżyć przed nim pychę wiedzy Greków; to znaczy: za sprawą naśladownictwa, którego pierwotną przyczyną była samozaprzężenie wobec obcej siły duchowej, udało im się przyswoić sobie też siłę i przejść następnie od samozaprzężenia do współzawodnictwa.

Gdyby ówi „starsi“, którzy przełożyli Torę na język grecki dla żydów egipskich, tłumaczyli przytem także Platona na język hebrajski dla żydów palestyńskich, aby z siły duchowej Greków uczynić nabytek naszego ludu w jego kraju i języku, wtedy, według wszelkiego prawdopodobieństwa, i w Palestynie samozaprzężenie przeszłoby w współzawodnictwo, i to w wyższym jeszcze i znakmitem stopniu względem rozwoju samego ducha izraelskiego, i przez to samo nie powstawałoby tedy wśród ludu naszego „zdrójcy sprzeniewierzający się przymierzowi“, i być może nie potrzeboby było ani Hasmoneuszów ani wszystkich owych następstw duchowych, których pierwsza przyczyna tkwi w owych czasach, a kto wie, czy cała historia rodzaju ludzkiego wogóle nie obrałaby sobie zupełnie innej drogi.

Ale owi starsi tak nie czynili, lecz w okresie o wiele późniejszym, za czasów oświaty arabskiej, siła duchowa Greków stała się nabytkiem naszego ludu w jego języku, ale już nie w jego kraju. Mimo to wszystko i w owym

NAŚLADOWNICTWO i ASYMILACJA.

czasie, na obcej ziemi, samozapraństwo pokrótce przeszło w współzawodnictwo, naśladownictwo zaś w takiej postaci dokazuje cudów. Język, piśmiennictwo, religja—wszystko odmłodziło i społem przyczyniło się do ujawnienia istotnego ducha judaizmu przez nową siłę duchową. A taż siła tak dalece spoiła się wtedy z „istotą hebrajską“, że aż uczeni współcześni nie mogli uwierzyć, iż ona jest dla nich obca i że kiedykolwiek Izrael mógł się obejść bez niej i nie uspokoił się, aż odnaleźli starożytną legendę opiewającą, iż Sokrates i Plato wiedzę swoją nabyli z ust proroków a cała nauka grecka ściągnięta jest z ksiąg izraelskich, zaginionych podczas zburzenia Jerozolimy.

Odtąd nad ludem naszym przeszły jeszcze dwa okresy jeden po drugim: jeden długi okres zupełnej odrębności, drugi krótki, okres zupełnego samozapraństwa. Ale i tym razem lud nasz jest coraz bliższy poznania, że zbawienie nie w obu, lecz na trzeciej drodze pośrodku: na drodze udoskonalenia bytu narodowego za pomocą naśladownictwa współzawodniczego.

Oznaki tego poznania ukazały się nietylko w ostatnim czasie, gdy „narodowość“ stała się szczególnym sztandarem w Izraelu, lecz i o wiele wcześniej, z jednej strony w tworzącem się piśmiennictwie teoretycznym o duchu judaizmu i jego doniosłości w językach europejskich, z drugiej strony także w ruchu praktycznym, dążącym do poprawy zewnętrznej postaci judaizmu. Ten ruch praktyczny wydaje się przecież wielu, wśród nich też niektórym samym „poprawiaczom“, niby duży krok w kierunku asymilacyjnym. Ale są oni w błędzie. Gdy samozapraństwo doszło do tego stopnia, że jego wyobraziciele nie odczuwając już żadnej łączności wewnętrznej z „spuścizną ojców“, pragną w istocie, aby ich społeczeństwo wyzuło się z niej przez asymilację z obcym społeczeństwem,—wtedy już nie odczuwają też potrzeby podniesienia onej spuścizny do stopnia doskonałości. wymagal-

nej dla niej według ich zapatrywań; lecz przeciwnie, skłonniejsi są do pozostawienia jej taką jaka jest, aż ustanie i zatrafi się sama przez się, do tego czasu zaś naśladują oni dzieła przodków swych, przyczem przypadek prowadzi ich do tego, z pewnego rodzaju sztucznem samozaprzęciem na krótką chwilę; jak gdyby nie oni byli wykonawcami owych praktyk, jeno duch „przodków“ w tej chwili przyoblekłszy się w ich postać, wykonywał owe praktyki w ten sposób, jak je niegdyś zwykle wykonywał.

Geiger twierdzi, że piszący w obecnym czasie po hebrajsku własnemu umysłowi swemu wcale nie uprzytomnia tego, co wysnuwa z swego pióra, lecz niechcący żyje on wówczas w innym świecie, w świecie Talmudu i rabinów, idąc za nimi z biegiem myśli. Twierdzenie to jest rzeczywiście słuszne w stosunku do licznych uczonych naszych na Zachodzie (jak o nich świadczy ich styl), których związek pomiędzy językiem przodków i ich istotą osobniczą dawno już przerwany został. Ale pisarze hebrajscy na Północy i w Palestynie, u których języków jest i teraz jeszcze składnikiem ich istoty odczuwają, przeciwnie, podczas pisania potrzebę pisania właśnie z samego rdzenia wewnętrznego swego ducha, przeto też usiłują język poprawić i podnieść do należytego stopnia doskonałości, aż duch ich potrafi przyoblec się weń dogodnie, jak duch przodków przyoblekał się weń w swoim czasie.

Gdy widzimy takiego Geigera samego jakoteż jego zwolenników poświęcających całe swe życie i wszystkie swe siły poprawie drugiej dziedziny z spuścizmy ojców według swych zapatrywań, i nie mogących tu zadowolić się tem, czem się zadowolają tam,—mamy przecież dowód niechybny, że tu jest miejsce żywotności ich istoty hebrajskiej, która w ich sercu jeszcze nie obumarła, lecz skurczyła się i że ich prawdziwem i wewnętrznem pragnieniem (czy to przyznają sami sobie i drugim, czy nie) jest: „aby objawić

NAŚLADOWNICTWO i ASYMILACJA.

istotnego jej ducha tymi sposobami, jakie naśladowany stosuje do swego ducha“.

Obawiać się asymilacji naród nas jakoś nie potrzebuje i na przyszłość, ale powinien aż nadto obawiać się rozdrobnienia. Albowiem istota pracy naszych rodaków koło udoskonalenia bytu narodowego zależy wszędzie od istoty obcej siły duchowej, panującej w danym miejscu i pobudzającej ich do naśladownictwa współzawodniczego, — zachodzi więc obawa, że może praca owa rozejdzie się po różnych drogach, według odmian siły duchowej w różnych krajach, aż po pewnym czasie Izrael nie będzie już jednym narodem, lecz będą oddzielne plemiona, jak to było na początku jego młodości.

A obawę tę potwierdza doświadczenie. Oto nap. w krajach północnych Izraelici zaczątek swej oświaty otrzymali od swych braci w Niemczech. Upostaciowaniem samozaprzęstwa, a zarazem też ośrodkiem naśladownictwa była wtedy dla nich nie obca siła duchowa w miejscu ich pobytu, lecz ta, którą widzieli wśród swych tamecznych braci. Przetę tych ostatnich naśladowali sposobem „zupełnego naśladownictwa“, nie zwracając uwagi na odmienność miejsca i położenia, jak gdyby byli i oni kompletnymi niemcami w wszystkich szczegółach. Ale po jakimś czasie żydzi północni przyswoiwszy sobie „oświatę“ (Haskalah) w pewnej mierze i poczuwszy w sobie nową siłę, przeszli od samozaprzęstwa do współzawodnictwa również w stosunku swoim do żydów niemieckich i zaczęli zmieniać modłę tychże, stosownie do różnorodności siły duchowej w ich miejscu zamieszkiwania. Żydzi francuscy i teraz jeszcze są „upostaciowaniem samozaprzęstwa i ośrodkiem naśladownictwa“ dla naszych braci na Wschodzie; ale i tu stan ten jest li czasowy, aż ci ostatni poczują w sobie nową siłę.—I tak gdy część jakaś naszego

ludu nabiera tylko siły duchowej, to za każdym razem wyzwała się ona z pod panowania drugiej części dawnego swego ośrodka naśladownictwa; tak też niebezpieczeństwo rozdrobnienia coraz się zwiększa.

Ale i z tego niebezpieczeństwa jest jedno wyjście, i tylko jedno. Jak w stanie „tworzenia się“ społeczeństwo dochodzi do zespolenia się osobników, wbrew ich skłonnościom poszczególnym, za sprawą osobnika ośrodkowego w ich gronie,—tak też w stanie rozdzielenia naród dostąpić może zespolenia części, wbrew skłonnościom miejscowym, za sprawą miejsca ośrodkowego, które samo przez się, nie dla stosunku przygodnego i czasowego, posiadać będzie „dość wielką siłę, aby przyciągnąć wszystkie serca“, aby wszystkim rozproszonym częściom ludu udzielić „samozaprzęstwa“ w pewnej mierze, tak iż wyniki naśladownictwa współzawodniczego znajdą sobie w niem tygiel pławiący i węzeł jednoczący.

Jeżeli zaś w czasie pierwotnego rozdrobnienia, w młodości ludu naszego, wystarczyło bohaterstwo Dawida wraz z mądrością Salomona do utworzenia takiego miejsca ośrodkowego, „dokąd ciągnęły pokolenia, pokolenia Wiekuistego“*): to teraz, w jego stałości, ani mocarz swoją mocą, ani mędrzec swoją mądrością lub bogacz swoim bogactwem nie zdoła już powołać do życia takiego tworu i przez to wszyscy, pragnący zjednoczenia narodu, ostatecznie nie z dobrej woli gotowi będą poddać się konieczności historycznej i oczy swe zwrócić ku Wschodowi, do starodawnego ośrodka naśladownictwa.

K O N I E C.

*) Ps. 122, 4.

Przyp. Niem.



WYDAWNICTWO
B-cia Lewin-Epstein i S-ka
Warszawa, Gęsia 5.

- 1) **Achad-Haam:**
Na rozdrożu (dwa szkice).
 - 2) **Prof. Dr. Majer Bałaban:**
Z historii Żydów w Polsce.
(szkice i studja).
 - 3) **S. Hirszhorn:**
Antologja Poezji Żydowskiej.
 - 4) **S. Hirszhorn:**
Historja Żydów w Polsce
od Sejmu Czteroletniego do woj-
ny europejskiej (1788 — 1914).
-
-

F

21.734