

I. ROZPRAWY

KONSTANTY GRZYBOWSKI (Kraków)

Doktryny polityczne Starożytnego Wschodu

I

1. Znajomość i zrozumienie myśli politycznej „przedracjonalistycznej”¹ stały się możliwe dzięki postępowi, w ostatnich stu latach, czterech różnych dyscyplin naukowych, dzięki połączeniu w analizie wyników tych nauk: antropologii kulturalnej, religioznawstwa i historii religii, „psychologii głębi” w różnych jej postaciach, przede wszystkim „analitycznej psychologii” C. G. Junga, prehistorii i historii. Historia myśli politycznej społeczeństw przedracjonalistycznych jest więc z tego punktu widzenia w wysokim stopniu nauką zrodzoną „na styku” różnych dyscyplin naukowych, wykorzystaniem wyników tych dyscyplin.

Antropologia kulturalna, wyłoniona z etnologii, nieraz i dziś uchodząca za jej dział, wyrosła przede wszystkim z badań nad społeczeństwami pierwotnymi², dała analizę społecznie zdeterminowanych, charakterystycznych dla danej grupy społecznej i w tym sensie „typowych”, a nie indywidualnych reakcji, „odpowiedzi”³ człowieka — intelektual-

¹ Nie w znaczeniu zasadniczej przeciwstawności, zasadniczej odmienności przedlogicznej i przedracjonalistycznej mentalności „pierwszej” — i logicznej, racjonalistycznej mentalności człowieka „cywilizowanego” (tak pierwotnie L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris 1910, i jeszcze w *La mentalité primitive*, Paris 1922), lecz w znaczeniu innego ilościowego stosunku elementów irracjonalnych i alogicznych, oraz racjonalnych i logicznych w mentalności, co tworzy odmienny w pewnym stopniu, tylko w pewnym stopniu, tylko co do pewnych zagadnień, „typ” mentalności — czyli jak L. Lévy-Bruhl w *Les Gárnets* Paris 1949): „Il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui l'ui son propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez le „primitifs” que dans nos sociétés, mais présenté dans tout l'esprit humain.

² Przyjmuję określenie „pierwotne”, „archaiczne” a, nie „prymitywne”. To ostatnie wyrosło z burżuazyjnej ideologii postępu, typowej dla XIX w., dla której wszystko „pierwotne” było „prymitywne”, „nieskomplikowane”, gdy najczęściej jest właśnie wprost przeciwnie.

³ Jeśli przyjmuję tu terminologię T o y n b e e' e g o, to nie w jej mistycznej postaci tomu I *A Study of History* (s. 271 i n.), lecz z o wiele konkretniejszego tomu XII (s. 254 i n.).

nych, uczuciowych, religijnych (granice między tymi „typami idealnymi” odpowiedzi są nieraz, zwłaszcza u społeczeństw przedracjonalistycznych, nieadekwatną dla rzeczywistości systematyką), na „sytuację” (grupowo, a nie indywidualistycznie ujmowaną) we wszechświecie i społeczeństwie. Szukając podobieństw w tych reakcjach antropologia kulturalna otwierała drogę dla formułowania jakichś ogólnych ich typologii, choć nieraz (np. w badaniach J. G. Frazera) zatarła istotne różnice między społeczeństwami różnych kręgów i typów kulturalnych, wysuwając na plan pierwszy mniej istotne momenty podobieństwa. Szukając podobieństw między takimi reakcjami u ludów pierwotnych i u społeczeństw na wyższym stopniu racjonalizacji kultury, oraz u współczesnych nam warstw ludowych społeczeństw naszego kręgu kulturalnego, popadła nieraz w tę samą przesadę, ale równocześnie otwierała drogę dla stwierdzenia, iż pewne elementy przedracjonalistycznego myślenia i obrazowania istnieją i we współczesności, wydają się mieć charakter ogólnoludzki i trwałe. Szukając najogólniejszego sensu takich przedracjonalistycznych „odpowiedzi na sytuację”, nieraz, pod wpływem burżuazyjno-liberalnej idei „postępu” zacierając odmienność tych odpowiedzi, widząc w nich racjonalistyczny cel i racjonalistyczną metodę, a jedynie niski stopień „wiedzy o świecie”: tym jest w istocie teza Frazera, iż magia opiera się na błędnym (błędnym z powodu nieznamośności faktów, a nie z innych przyczyn) konstruowaniu związku przyczynowego. Kiedy indziej, jak we wcześniejszych dziełach Lucien Lévy-Bruhla⁴, popadał w drugą krańcowość, przeciwstawiając sobie stanowczo „prelogiczną” mentalność ludów pierwotnych i „logiczną” ludów o „współczesnej mentalności”, wyrosłych z kultury śródziemnomorskiej. W mniej skrajnych, późniejszych jego ujęciach, łagodziła natomiast tę przeciwstawność, wyraźnie stwierdzając istnienie obok siebie w tych samych społeczeństwach i tych samych jednostkach obu tych mentalności, mówiąc raczej o „mistycznym symbolu” podanym w formie „mitu”⁵ jako wyrazie „myślenia” określanego dawniej jako „prelogiczne”, osłabiając przez to dawniej akcentowany, a nie dający się wyjaśnić kontrast między racjonalistyczną działalnością „techniczną” człowieka pierwotnego a jego mistyczną („prelogiczną”) działalnością „duchową”. Rozwój „kulturalnej antropologii” doprowadził tedy do widzenia w społeczeństwach „przedracjonalistycznych” raczej odmiennej formy odpowiedzi na pytania wspólne ludzkości w całym jej rozwoju niż odmiennej „mentalności”, w każdym razie do wysuwania na plan pierwszy tych odmienności formy, a nie przeciwstawności mentalności.

2. Początków nowożytnej historii religii i religioznawstwa szukać

⁴ Rozwój koncepcji L. Lévy-Bruhla por. u J. Cazeuueve'a, *Les Mentalités archaïques*, Paris 1961 s. 8 i n.

⁵ Dla problemu mitu najwięcej przyniosły ostatnie prace Mircea Eliade (zwłaszcza *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris 1957; *Aspects du mythe*, Paris 1963).

trzeba u Spinozy⁶. Jego *Tractatus theologico-politicus* (jeśli go przetłumaczymy na język współczesnej nauki) był programem analizy „ksiąg świętych” religii (tj. wedle ówczesnych pojęć jedyne go źródła wiadomości o niej) z trzech punktów widzenia: lingwistycznego, historycznego i socjologicznego. A więc: programem badania sensu słów i twierdzeń zawartych w tych księgach — w tym historycznym kontekście „znaczeń”, w jakim były one wypowiedziane; programem umiejscowienia tak uzyskanych rezultatów interpretacji lingwistycznej na tle historii współczesnej powstaniu tych źródeł; w końcu programem rozpatrywania tych rezultatów na tle „struktur społecznych”, w obrębie których te księgi zaistniały. *Tractatus*, powstały pod wpływem ówczesnych metod nauk przyrodniczych (Spinoza powołuje się tu na metodę Galileusza), prowadził, w ówczesnym stanie nauki, do badania jednej (odizolowanej od innych) religii, jak w przyrodniczym eksperymencie, badającym w izolacji jedno zjawisko. Wyrosły w atmosferze doktryn prawnonaturalnych, stawiał sobie za cel oczyszczenie „słowa bożego” od wszelkich naleciałości zrodzonych przez „kontekst historyczny”, w jakim ono zostało zapisane przez ludzi, i tak oczyszczone „słowo boże” identyfikował z tym, co każdy „zdrowo myślący umysł” uznaje za „boskie”, a więc „naturalne”. Celem było zatem wyłuskanie z konkretnej religii abstrakcyjnej „religii naturalnej”. Uważając za kryterium „słuszności” twierdzeń religii jej „rozumną” treść, a nie jej źródło („rozkaz” Boga, jak w kalwinizmie), był Spinoza w tym przeciwstawieniem absolutyzmu, w analogii do tezy o poddaniu i innych dziedzin życia, zwłaszcza politycznej, „rozumnej” ocenie ludzi. Kierunek wytyczony przez Spinozę trwał długo. Zaważył decydująco na stosunku filozofii wieku Oświecenia do religii. Z niego jeszcze wywodzi się, w istocie, metoda Ernesta Renana, metoda wydobywania z *La Vie de Jesus* tego, co daje prawnonaturalny, idealny model „nauczyciela”.

Zmiana w tym abstrakcyjno-naturalistycznym ujmowaniu pojęcia i funkcji religii jest stosunkowo późna — nastąpiła na przełomie XIX i XX w. W 1898 r. ukazała się rozprawa Emila Durckheima: *Définition des phénoménés religieux*⁷, wysuwająca na plan pierwszy społeczny, grupowy charakter religii (*croyances obligatoires, connexes des pratiques définies*); w roku 1900 ukazały się Brunona Lindera *Grundzüge der allgemeinen Religionswissenschaft auf geschichtlicher Grundlage*⁸, widzące istotę religii w trzech elementach, które mają charakter więzi społecznej, więzi grupowej (*Gemeinschaft, Tradition und Kult*). Nieco później powstał kierunek widzący istotę religii w szczególnej postaci przeżycia psychicznego jednostki, w jej indywidualnym stosunku do „świętego”, „nu-

⁶ Por. S. Z a c, *Les avatars de l'interprétation de l'Écriture chez Spinoza*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, R. 42 nr 1, Paris 1962). Próby katolickie XVII w. (por. o nich D. R o p s, *Histoire de l'église des temps classiques*, Paris 1958) pozostały bez wpływu.

⁷ *L'Année Sociologique*, A. 2, 1897—1898, Paris 1899.

⁸ W wyd. 3 *Handbuch der theologischen Wissenschaften*, wyd. O. Z o e k l e r.

menalnego" (*Das Numinöse* — Rudolf Otto)⁹ kontynuowany w istocie przez egzystencjalistycznych teoretyków religii (Martin Buber wśród Żydów, Rudolf Bultmann w protestantyzmie, Jaques Maritain w katolickiej filozofii religii), widzący w „przeżyciu religijnym” szczególną formę odpowiedzi jednostki na „sytuację”, w jakiej się ona znalazła, odrzucających z konkretnej „religii” to wszystko, co określa jako „mit”, „mitologię” i szukających w każdej religii jakiegoś wspólnego jądra takiej samej zawsze odpowiedzi jednostki na powtarzalne i w swej najogólniejszej postaci niezmiennie „sytuacje” tej jednostki. Dla jednego i drugiego kierunku wspólne jest, w przeciwstawieniu do wcześniejszych, szukanie jakiegoś idealnego typu religii i przeżycia religijnego, ponad konkretnymi „religiami”, wspólnej cechy wszystkich konkretnych religii. Przeciwstawne są one sobie w odpowiedzi na pytanie, co jest wspólne: czy charakter religii jako więzi społecznej, czy rodzaj „przeżycia psychicznego” określanego jako religijne. Ale i ta przeciwstawność przestaje być stanowcza, jeśli się twierdzi, że szczególne, „religijne” przeżycie psychiczne wyrasta z charakteru grupy społecznej, w której powstaje, jest zdeterminowane przez charakter tej grupy (Bultmann w swych badaniach historycznych wczesnego chrześcijaństwa¹⁰, Buber w swych badaniach religii żydowskiej¹¹).

3. „Psychologia głębi” (*Tiefenpsychologie*), w szczególności psychoanaliza (Freud), psychologia „indywidualna” (Adler), a zwłaszcza „kolektywna psychologia głębi” (Jung) dostarczyły historii doktryn warsztatu pojęciowego umożliwiającego zrozumienie myśli politycznej (w tej fazie rozwoju jeszcze i religijnej, i politycznej równocześnie) społeczeństw „przedracjonalistycznych”. Wspólne wszystkim trzem kierunkom stwierdzenia, iż w życiu duchowym uwarunkowanie prawami przyczynowości jest mniej stanowcze niż w zjawiskach fizycznych i że w życiu tym znaczna część zjawisk (popędów, interpretacji „życia”) ma charakter emocjonalny i nieświadomy, pozwoliły na odrzucenie błędnego i modernizującego, błędnie racjonalizującego poglądu, jako by myślenie tych społeczeństw było równie racjonalistyczne jak nasze, a jedynie błędnie konstruowało związki przyczynowe (Frazer); jako by myślenie „przedracjonalistyczne” nie występowało u społeczeństw współczesnych albo było u nich w zaniku. Junga teoria archetypów (świadomie nawiązująca do dorobku etnologii)¹², oparta na pojęciu „kolektywnego nieświadomego” otworzyła drogę dla szukania społecznie uwarunkowanych (czyli charakte-

⁹ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, wyd. 1, 1917.

¹⁰ Zwłaszcza syntetyzująca własne badania praca: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

¹¹ Zwłaszcza *Das Kommende. I. Das Königtum Gottes*, Frankfurt 1932.

¹² Jung sam wskazywał, że wykorzystał pojęcie *Elementargedanken* z pracy A. Bastiana, *Etnische Elementargedanken in der Lehre von Menschen*, 1895 (*Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, 1946, s. 508).

rystycznych dla pewnych kręgów kulturowych i przez nie zdeterminowanych¹³) modeli myślenia „symbolicznego”. Współczesna biologia otwiera chyba drogę dla szukania źródła tych zjawisk w pewnych cechach procesów biologicznych¹⁴, pozwalając w ten sposób na traktowanie najogólniejszych cech archetypów jako „wrodzonych”¹⁵. Współczesny socjolog religii słusznie twierdzi, że dla jego dziedziny wiedzy bardziej istotnym problemem jest społeczne uwarunkowanie archetypów środowiskiem kulturowym, w jakim powstały, a w konsekwencji ich zróżnicowanie i zmienność¹⁶.

4. Antropologia kulturalna, religioznawstwo, psychologia głębi dostarczyły archeologii, prehistorii i historii (zwłaszcza historii ludów przedracjonalistycznych) warsztatu pojęć, umożliwiających interpretację zjawisk historycznych. Warsztat ten stał się nieodzowny zwłaszcza dla historyków, usuwających na plan drugi *histoire evenementielle*, wysuwających na plan pierwszy *histoire structurelle*, czyli widzących główne zadanie historyka nie w opisie wydarzeń (ten opis jest konieczną czynnością wstępną ale nie wyjaśnia, nie daje zrozumienia procesu dziejowego), lecz w analizie historycznie zmiennych struktur w historycznie zmiennych kręgach kulturalnych w doszukiwaniu się ich „sensu”. Wysunięcie na plan pierwszy *histoire structurelle* przyniosło również zatarcie granic między archeologią a prehistorią z jednej, historią z drugiej strony. Jak długo głównym zadaniem historyka był opis wydarzeń, granica była ostra: wydarzenie można poznać niemal wyłącznie na podstawie źródła — zapisu

¹³ U Junga jednak zawsze na pierwszym planie „wrodzony”, choć kolektywny charakter archetypów.

¹⁴ Syntetyczne ujęcie np. u A. Wiesera, *Organismen, Strukturen, Maschinen*, Frankfurt M. 1958; tu stwierdzenie: „Die spontane Aktivität des Nervensystems [...] jene Verhaltensweisen die sich direkt mit der Welt auseinandersetzen, automatisch ablaufende Strukturelemente enthalten” (s. 131), i które tylko dla celów poznawczych konstruujemy „als ob sie einem zielbewussten Steuerungszentrum unterstünden” (s. 128). Archetypy można chyba z tego punktu widzenia traktować także jako niby „nadbudowę ideologiczną” nad „spontaniczną działalnością” organizmu i społeczeństwa („spontaniczną” w sensie także braku jej racjonalistycznego uświadomienia i racjonalistycznej konstrukcji).

¹⁵ „Das persönlich Unbewusste [...] ruht auf einer tieferen Schicht, welche nicht mehr persönlicher Erfahrung und Erwerbung entstammt, sondern angeboren ist — das sogenannte kollektive Unbewusste (C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich 1954, s. 4).

¹⁶ „La parapsychologie recherche les conditions dans lesquelles certains phénomènes paranormaux se manifestent, et s'efforce de les comprendre, voire de les expliquer; l'histoire des religions s'intéresse aux significations de tels phénomènes et, pour mieux les comprendre, s'efforce de reconstituer l'idéologie qui les a assumés et les a valorisés” (M. Eliade, *Mythes...*, s. 119). Ale on sam zapomniał o związku „fenomenów paranormalnych” z ideologiami jako twórcami konkretnego środowiska, a więc zmiennymi w swej treści, gdy w *Aspects du mythe* (Paris 1963) szukał, zbyt daleko idąc, identyczności tych fenomenów i będących ich produktem mitów w społeczeństwach pierwotnych zachodniej Azji, Ameryki i Australii, Starożytnego Wschodu, cywilizacji helleńsko-lacińskiej.

o nim, toteż dla „historii wydarzeń” granica między prehistorią a historią była ostra: prehistoria to dzieje ludów nie znających pisma, a więc dzieje, w których nie znamy wydarzeń, lecz jedynie pozostałe po nich zabytki kultury materialnej; w skromnym tylko stopniu możemy zrekonstruować wydarzenia na podstawie tych zabytków. (Tak np. ślady zniszczenia miasta przez pożar pozwalają na hipotezę, że miasto padło ofiarą wojny — ale tylko hipotezę, mogło bowiem paść ofiarą katastrofy elementarnej, ale już odpowiedź na pytanie, kto je zniszczył, jest utrudniona, choć czasem możliwa, jeśli zwycięzcy pozostawili zabytki swej kultury materialnej odmiennej od kultury materialnej zwyciężonych. Ale już rekonstrukcja wydarzeń, przebiegu wojny, jest w braku dokumentów pisanych, niemożliwa). Gdy natomiast na planie pierwszym znalazło się zadanie zrozumienia struktur — historyk może te struktury zrekonstruować bez znajomości wydarzeń, na podstawie tylko zabytków kultury materialnej: znajomość sensu analogicznych zabytków w kulturach tego samego kręgu, w których się zachowały zapisy interpretujące ich sens, znajomość ogólnych „prawidłowości” tego sensu, jakie daje mu antropologia kulturalna, religioznawstwo, psychologia głębi, pozwala na porównawczą interpretację sensu „strukturalnego” bez posiadania zapisów mówiących bezpośrednio o nim. Toteż „historia strukturalna” jest przede wszystkim historią porównawczą, tym różną od dziewiętnastowiecznej, że nie szukającą przede wszystkim (choć w skromnym stopniu także) jakichś „ogólnoludzkich” sensów struktur, lecz wysuwającą na plan pierwszy wspólny sens w obrębie jakiegoś kręgu kulturalnego.

*

Pojęciami, nieodzownymi dla zrozumienia doktryn politycznych społeczeństw przedracjonalistycznych, są pojęcia „symbolu” i „mitu”. I na symbol, i na mit oraz ich rolę w tych społeczeństwach patrzymy dziś inaczej niż nauka jeszcze początków XX w. Dla tej nauki symbolem jest „coś, co reprezentuje inną rzecz na skutek analogicznej odpowiedniości”¹⁷ — „inność” i odrębność symbolu i rzeczy reprezentowanej przez symbol, jest istotnym elementem pojęcia i jest czymś świadomym dla używającego symbolu. Symbol został w tej definicji przetłumaczony na język racjonalistyczny. Mitem zaś dla tej nauki było „opowiadanie bajeczne, o genezie ludowej i nierefleksyjnej, w którym czynniki nieosobowe, najczęściej siły natury, są przedstawione w postaci istot osobowych, a ich działania i przygody mają znaczenie symboliczne”, lub „przedstawienie idei albo doktryny w formie świadomie poetyckiej i opiosowej”¹⁸. „Nieprawdziwość” treści mitu jest wysunięta na pierwszy plan, jest istotnym elementem pojęcia. Określenia symbolu, mitu zdają się tu

¹⁷ A. Lalande, *Vocabulaire technique et ritique de la philosophie*, wyd. 7, Paris 1956, s. 1080.

¹⁸ Ibidem, s. 665.

zakładać, że używający symbolu czy mitu zna „realistyczny” sens zjawiska mającego w nich znaleźć wyraz, przeciwstawia go „przenośni”, „reprezentacji” — czyli „nierealistycznej” treści symbolu czy mitu, odróżnia pojęcia „identyczności” (takie same zjawiska „realne”) i „reprezentacji” (obrazowe ich przedstawienie), „udziału” (*participation* w terminologii Lévy-Bruhla) w zdarzeniach będących treścią mitu i „gry” mającej te zdarzenia tylko przedstawić, ale przedstawić jako tylko „symboliczne”, a nie „rzeczywiste”¹⁹. Poglębiona znajomość myśli i psychologii religijnej i politycznej społeczeństw pierwotnych, społeczeństw Starożytnego Wschodu, społeczeństw Ameryki przedkolumbijskiej, prowadziła od lat sześćdziesięciu mniej więcej²⁰, wyraźnie od lat czterdziestu²¹, do rewizji tych racjonalizujących określeń. Spostrzegano, że społeczeństwa te identyfikują „symbol” i rzecz, którą on przedstawia, nie widzą różnic między „nieprawdziwą” historią „mityczną” a „prawdziwą” historią „rzeczywistych” wydarzeń — a jeśli widzą ją, to „prawdziwa” jest dla nich właśnie historia „mityczna”. Spostrzegano, że nie jest to „fałszywe rozumowanie” ani też czysta i pozalogiczna fantazja, lecz że myślenie „symboliczne” i myślenie „mityczne” ma swą własną „formę pojęć”, swoją własną logikę i semantykę, swe własne reguły i zasady. Stwierdzenie, czym symbol i mit nie są dla tych społeczeństw, stwierdzenie, jaką funkcję społeczną w nich spełniają, okazało się zadaniem wykonalnym, wyrażalnym w naszym, racjonalistycznym języku. Inaczej jeśli idzie o pozytywne, a nie negatywne, pojęciowe, a nie funkcjonalne określenie i symbolu i mitu. Tutaj albo dajemy określenie w istocie negatywne, wysuwając na plan pierwszy stwierdzenie, czym symbol i mit nie są²², albo

¹⁹ Wyjaśnieniem istoty myślenia symbolicznego i mitycznego przez „niedowład” myślenia racjonalnego jest ostatnio próba Marshalla McLuhana *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Przyczyną takiego myślenia jest dla niego specyficzna technika wzajemnego przekazywania sobie wiadomości i myśli przez ludzi w kulturach nie znających pisma, w konsekwencji myślących „konkretnie” i obrazowo, a nie „abstrakcyjnie”. Kultury te są „akustyczne” i „sferyczne” w przeciwstawieniu do kultur „abstrakcyjnych”, mogących się rozwijać dopiero po powstaniu alfabetu fonetycznego (hieroglif jest jeszcze obrazem), upowszechnionych dopiero po wynalazku druku. Ale, gdyby stanąć na tym stanowisku, pozostaje niewytłumaczalny fakt, dlaczego przejście do alfabetu fonetycznego (*Fenicja*) w niczym siły mitu i symbolu nie osłabiło, dlaczego siła ta trwa długie wieki (lat przeszło 2000) po upowszechnieniu tego alfabetu wśród kierujących warstw społecznych. Chyba że przyjąć świadomą mistyfikację mas z ich strony, do czego znów brak podstaw: niewątpliwie mistyk pisze przez długie wieki alfabetem fonetycznym i komunikuje innym swe myśli przy pomocy pisma, a nie przyjmuje myślenia abstrakcyjnego i racjonalistycznego.

²⁰ W badaniach historycznych punktem zwrotnym były chyba prace F. De-litscha (1850—1922), w konstrukcjach teoretycznych rozprawa H. Huberta i M. Maussa, *Esquisse d'une théorie générale de la magie, L'année Sociologique*, R. 7, 1902—1903, Paris 1904.

²¹ Tu znów E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig 1922; R. Caillouis, *Le Mythe et l'homme*, Paris 1938.

²² Określenie C. G. Junga: „[Symbol] ist ein bestmöglicher Ausdruck für ei-

dajemy określenie funkcji mitu i symbolu, tak jak ją widzi badacz nie żyjący w świecie tej funkcji, lecz obserwujący ją z zewnątrz²³, albo też określamy mit i symbol pojęciem dla nich nieadekwatnym, bo zaczerpniętym ze sfery „rzeczywistości”, gdy dla nich właśnie przeciwstawienie „rzeczywistości” i „niereczywistości”, „prawdziwości” i „nieprawdziwości” nie istnieje²⁴. Funkcja symbolu i mitu w społeczeństwach przedracjonalistycznych okazała się dostępna badaniu naukowemu i wyrażalna w języku naukowym, samo ich pojęcie jest w tym języku niewyraźne²⁵.

II

1. Religia i polityka w społeczeństwie wczesnego rolnictwa. Religia i polityka jest zawsze w jakiś sposób i w jakimś stopniu konsekwencją i ideologicznym wyrazem, „odbiciem”, nadbudową

nen erst geahnten, aber noch un bekanten un bewussten Inhalt” C. G. J u n g s, o. c., s. 7). Podkreślenia, wskazujące na negatywne akcenty określenia, moje — K. G.

Podobnie negatywnie E. Cassirer: „Der Primitive drückt seine Gefühle und Affekte nicht in abstrakten Symbolen aus, sondern konkret und unmittelbar” (*Was ist der Mensch*, Stuttgart 1960, s. 102). Powiedziano tylko, że symbol nie jest abstrakcją, że w miejsce abstrakcji trzeba postawić „konkretne” i „bezpośrednie”, ale nie otrzymaliśmy wyjaśnienia, czym to konkretne symbolu różni się od konkretnego „realistycznego”. Negatywne jest w istocie również określenie H. Frankforta: „The imagery of myth in therefore by no means allegory” (H. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen, *Before Philosophy. A Study of the primitive myths, beliefs and speculations of Egypt and Mesopotamia*, London 1961, s. 15). Negatywne jest także określenie Lévy-Bruhla mentalności takiej jako prelogicznej i słuszna jego krytyka u H. Frankforta (s. 19): „Scholars who have privilege at length that primitive man has a prelogical mode of thinking are likely to refer to magic or religious practice, thus forgetting that they apply the Kantian categories, not to purs reasoning but to highly emotional acts”.

²³ „Symbols [...] are pictorial images or words standing for an idea, feeling or thought” i „[...] symbolic ritual where an action: and not a word or image, stands for an inner experience” (E. Fromm, *The forgotten language*, New York 1951, s. 241).

²⁴ „Le mythe raconte une histoire sacrée [...] le mythe est considéré comme une histoire sacrée, et donc une «histoire vraie», parce qu’il se réfère toujours à des réalités” (M. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 15). Ale problem tkwi w tym, że dla mentalności przedracjonalistycznych „prawdziwe” są także rzeczy najzupełniej „realne”, że istnieje w nich „le contraste entre l’activité technique des primitifs et leur activité mentale définie comme prélogique” (J. Cazeauve, *La Mentalité Archaique*, s. 18). „Kontrast” między tymi aktywnościami istnieje tylko dla nas, nie dla nich, niemniej, skoro istnieją dwa pojęcia „prawdy”: „technicznej” i magicznej — mitycznej, nie wyjaśni się pojęcia mitu, zapomniawszy o tym, nie wskazawszy, co jest istotne dla każdego z tych pojęć.

²⁵ To właśnie ma na myśli L. Wittgenstein: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich. Es ist das Mystische” (*Tractatus logico-philosophicus*, — 6. 652). Nie znaczy to, by mistyczne „istniało” w znaczeniu realnego istnienia, znaczy jedynie, że „sens” mistycznego jest niewyraźny w języku adekwatnym dla rzeczy realnie istniejących.

nad metodą zdobywania środków egzystencji²⁶. I struktura społeczna, i aparat polityczny są narzędziami mającymi zapewnić możliwie skuteczny sposób ich zdobywania, poglądy religijno-polityczne mające uzasadnić tę strukturę społeczeństwa i aparatu politycznego są metodą służącą dla uzyskania jej akceptacji społecznej, postawienia jej ponad (swobodną) wolą i decyzją grupy społecznej²⁷.

Przejście od kultur zbieractwa, myślistwa, pasterstwa do kultury rolniczej związane było z powstaniem odmiennej nadbudowy polityczno-religijnej, trwającej w niektórych swych elementach przez najdłuższy z dotychczasowych okresów dziejów ludzkości. Przejście do rolnictwa jako głównej podstawy środków utrzymania (zwłaszcza na terenach, gdzie powstały początki naszej cywilizacji, w dolinach wielkich rzek „żyźnego półksiężyca”) wymagało liczniejszych grup ludzkich niż wcześniejsze sposoby zaspokajania potrzeb (powstanie klanu i plemienia jako powiększonej i w pewnym stopniu fikcyjnej rodziny wiąże się z tym przejściem)²⁸, wymagało sprawniejszego i silniejszego oraz trwałego aparatu kierującego grupą (czynności produkcyjne w innych wcześniejszych sposobach zaspokajania potrzeb są mniej trwałe, a bardziej „doraźowe”, mniej absorbujące i — co chyba najbardziej istotne dla problemu trwałości władzy — nie są „powtarzalne” w ten sam sposób w tych samych okresach czasu), wymagało w końcu stałego i naturalnie się odnawiającego rezerwuaru siły roboczej (stąd znaczenie naturalnego przyrostu ludności, powstanie egzogamii w obrębie „większej” grupy społecznej obok trwających jej ograniczeń w obrębie mniejszej grupy — rodziny, klanu)²⁹. Przejście do rolnictwa skierowywało w końcu myśl (społeczną, religijną, polityczną) na proces powstawania i zamierania życia, analogiczny i w człowieku, i w głównej podstawie egzystencji — roślinie. I to ostatnie dało symbolikę i mit religijno-polityczny, charakterystyczny zwłaszcza — i długo — dla społeczeństw Starożytnego Wschodu.

Bóstwem³⁰ najbardziej charakterystycznym dla wczesnoantycznych

²⁶ P. Radin (*La Monde de l'homme primitive*, Paris 1962, s. 170) uznaje wprawdzie, że to tylko „correlation partielle” (s. 170 i 175), lecz widzi ją w pełni właśnie odnośnie do społeczeństw wczesnego rolnictwa.

²⁷ Co nie wyklucza, że trwającą przeżytki dawnej nadbudowy, tak chyba np. można wytłumaczyć trwanie w społeczeństwach rolniczych określenia króla jako „pasterza ludów” (por. niżej).

²⁸ P. Radin, o. c., zwł. s. 175.

²⁹ P. Radin, o. c., s. 183. Pierwszy słusznie postawił zagadnienie E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*. L'Année sociologique, R. 1, Paris 1898, s. 31.

³⁰ Skoro jest przedmiotem kultu, to jest bóstwem, a nie tylko symbolem. Wątpliwie, czy na tym stadium rozwoju można już mówić o „symbolu”, możliwości symbolicznego myślenia. A i „bóstwo” na tym stopniu rozwoju nie jest jeszcze ani istotą „pozaziemską”, abstrakcją, ale materialnym konkretem, nie jest wyodrębnione od człowieka, ale jest niejako personifikacją cech, istniejących w każdym zapładniającym i w każdej zapładniającej i dającej nowe życie. „Ubóstwione” jest zjawisko

społeczeństw rolniczych³¹ jest bóstwo płodności: naga kobieta z jedną ręką na piersiach (symbol pożywienia) drugą na łonie (symbol zrodzenia nowego życia). Obok niej przedmiotem kultu jest symbol zapładniającego, najczęściej w postaci byka³², czasem obraz — symbol aktu zapłodnienia: figurki męska i kobieca tak wyrzeźbiona, że połączone razem dają obraz aktu spółkowania³³. *Magna mater*, „potężna bogini, od której zależała żyzność pól, bydła i kobiet”³⁴ i „jej partner przedstawiony w postaci byka”³⁵, są faktami poświadczonymi przez archeologię. Czy łączył się z tym obrzęd ofiary-śmierci zapładniającego i jego zmartwychwstania³⁶, to dla krajów tego kręgu kulturalnego i tej epoki już tylko hipoteza.

Ubóstwienie biologicznej życiodajnej siły może się mieścić jeszcze w ramach społeczności przedpaństwowej, społeczności o nie wyodrębnionym z niej władcy, choć już symbol istoty o nadludzkiej sile płodności prowadzi do postawienia „twórcy i przodka ludzi” ponad człowieka³⁷. Monopolizacja mitu życiodajnej siły nastąpi, kiedy władca zmonopolizuje

naturalne, nie ma w takiej postaci bóstwa nic z „das Numinöse”, i z tego punktu widzenia problem, czy powstanie religii wyprzedza powstanie podziału klasowego i państwa postawić chyba trzeba inaczej: idzie o to, czy ujmowanie „bóstwa” jako czegoś pozaludzkiego i ponadludzkiego wyprzedza powstanie klas i państwa, czy też dopiero potem nastąpi niejako takie przekształcenie pojęcia „bóstwa”. Czym innym jest problem, czy religia jest czymś „wrodzonym” człowiekowi, a więc czy istniała „zawsze”. Ten problem istnieje chyba tylko wtedy, jeśli się przyjmuje „powstanie” człowieka od razu z wszystkimi jego istotnymi („wrodzonymi”) cechami”, jego stanowczą — właśnie ze względu na te cechy — przeciwstawność „zwierzętom” nie będącym człowiekiem (a to chyba zawsze zakłada, tak czy inaczej, jakiś jednorazowy akt „stworzenia”). Współczesna nauka, sędzę, że także katolicka (Teilhard de Chardin), dziś tego nie przyjmuje, widzi w różnych praehominidae stadia pośrednie między „jeszcze nie człowiekiem” a „już człowiekiem”, przyjmuje powstanie człowieka w drodze ewolucji z innych gatunków, a wtedy problem cech „wrodzonych” o tyle nie istnieje, że wszystkie tworzące cechy swoiste człowieka powstały w drodze ewolucji z innego gatunku, są „nabyte”, a nie „wrodzone”.

³¹ Najciekawszą próbą obrazu ideologii społeczeństw przedrolniczych (łowieckich, w pewnym stopniu i pasterskich) dał ostatnio S. Giedion, *The Eternal Present. A Contribution on Constancy and Change*, t. I: *The Beginnings of Art* (Bollingen Series, t. XXXV z. 6, Oxford University Press 1962), z tezą, że człowiek tych społeczeństw rozumował zoomorficznie, a nie antropomorficznie, że przedmiotem kultu, istotą uważaną za wyższą, znajdującą swój obraz w rytualnej sztuce tych społeczeństw było zwierzę dostarczające pożywienia, że toteizm był wyrazem tej mentalności.

³² J. Maringer, *L'homme préhistorique et ses dieux*, Paris 1958, s. 221 (As-sur), s. 217, 219. Słuszna chyba jest hipoteza, że do Europy to przyszło z Azji żywego półksiężycą przez Półwysep Bałkański i nizinę naddunajską, słuszne twierdzenie, że te figurki kobiet mają charakter religijny i charakter symbolu.

³³ J. Maringer, o.c., s. 224 i n.

³⁴ Ibidem, s. 223.

³⁵ Ibidem, s. 221.

³⁶ Ibidem, s. 290.

³⁷ Ibidem, s. 222.

wspólnego przodka — totem klanu — na swą rzecz; kiedy (jeśli konstrukcja Davy i Moret³⁸ jest słuszna) Horus, wspólny przodek klanu twórców państwa egipskiego, stanie się przodkiem tylko faraona, zostanie z nim zidentyfikowany; kiedy, jak w krajach kultury syriackiej, władca i tylko władca będzie przedstawiał i symbolizował boga w obrzędzie — grze micie śmierci i zmartwychwstania elementu życiodajnego, kobiecego i męskiego, zwierzęcego i roślinnego. Z „mitu o początku życia”, charakterystycznego dla społeczeństw wczesnego rolnictwa, zrodzi się w ten sposób mit Boga-króla-ojca i bogini-matki-małżonki Boga, a granice między nim a mitem króla-Boga będą zupełnie płynne.

2. Kultura „żyznego półksiężyca” czy kultura „syriacka”? Czy można mówić o wspólnej kulturze politycznej krajów „żyznego półksiężyca”, czy też dla analizy tej kultury należy odrębnie traktować Mezopotamię, Syrię, Egipt? ³⁹ Wszystkie społeczeństwa „żyznego półksiężyca” są społeczeństwami rolniczymi, choć w różnych czasach ludy je zamieszkujące do rolnictwa przeszły ⁴⁰. Tradycje społeczeństw pasterskich znajdują w ich kulturze politycznej wyraz słaby, wydający się przeżytkiem z wcześniejszej fazy rozwoju ⁴¹. I w ich kosmogonii, i w ich teologii, i w ich myśli politycznej rodzące się periodycznie życie organiczne, człowieka i roślinności odgrywa decydującą rolę; funkcja króla w związku z mitologizacją tego procesu życia (funkcja rytualna króla-kapłana symbolu boga życia organicznego) i funkcja króla jako opiekuna rolnictwa zajmuje naczelne miejsce. Wspólne i rolniczym cha-

³⁸ A. Moret, G. Davy, *Des Clans aux Empire*, Paris 1923, s. 162 i n.

³⁹ Odmienne je potraktował A. J. Toynbee (o. c., t. I, 1934), wyróżniając *The Syriac Society*, *The Sumeric Society* i *The Egyptian Society*. Ale później, w tomie XII (1961), odrębność, już w zamierzeniu starożytności, kultury syriackiej, jest opatrzone licznymi znakami zapytania.

⁴⁰ Najpóźniej Żydzi, ale przecież ich kanaeńscy poprzednicy w Palestynie byli narodem rolniczym i przekazali w wysokim stopniu swą kulturę Żydom.

⁴¹ Takim przeżytkiem jest określenie władcy jako pasterza. Najwcześniej to określenie w Ur, za trzeciej dynastji (p. C. J. Gadd: *Babylonia* s. 2120—1800 B. C. Cambridge 1965, s. 27). W Egipcie faraon jest „pasterzem każdego, bez zła dla swej trzody” (cyt. za: H. Frankfort i in., o. c., s. 88). W Asyrii legenda o królu Asarhaddonie mówi: „Isztar powołała mnie z gór na pasterza ludów” (cyt. za: Ch. Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*, Leipzig 1919, s. 5); bóg Dungi jest określany jako „pasterz swego kraju” (ibidem, s. 16), w liście królów Sumeru jest „Dumuzi pasterz”, może pierwowzór Tammuza (O. R. Gurney, *Tammuz reconsidered*, *Journal of Semitic Studies*, t. VII, nr 2, 1962, s. 149). W państwie żydowskim król jest określany jako „pasterz Izraela” (odnośnie do Davida przy jego wyborze por. co do takiego tłumaczenia słów „nagid” i „noqued” J. J. Glöck, *Nagin-Shepherd*, *Vetus Testamentum*, t. XIII, nr 2, 1963). Toż samo określenie II. Sam. 7 i Amos 1. 7. 14.: w związku z ostatnim por. A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, 1945 (określenie „noqued” jest jego zdaniem, określeniem funkcjonariusza kultu religijnego). Na tym tle chyba określenie Chrystusa jako „dobrego pasterza” (Joh. 10. 11.) Późniejsze, np. w mowach Diona Chryzostoma z czasów Trajana, jest tylko rekwizytem literackim.

rakterem społeczeństwa zdeterminowane cechy występują tu wszędzie. Obok podobieństw istnieją jednak i różnice, pozwalające mówić o trzech odmianach kultury w obrębie tego samego zasadniczego typu. W Egipcie, najwcześniej i najbardziej wyłącznie rolniczym, najmniej pozostaje z symboliki religijnej i politycznej społeczeństwa pasterskiego; pasterz jest raczej symbolem ludów obcych, nieraz wrogich. W Mezopotamii, w Syrii, najbardziej w Palestynie silniejsze są pozostałości tej symboliki, w konsekwencji późniejszego i mniej jednostronnego przejścia do rolnictwa. W Egipcie konieczność jednolitego zagospodarowania doliny Nilu i wód przyboru Nilu zrodziła konieczność jednolitego kierownictwa, stąd wcześniej absolutyzm władcy i absolutyzm konsekwentniejszy. W Mezopotamii i w Syrii przyroda nie wymaga tej centralizacji terytorium i monopolizacji władzy na nim, stąd silniejsze, obok absolutystycznych związanych z kultem, elementy demokratyczne, słabsze od pierwszych jednak i z kultem mniej związane. W Egipcie periodyczność i przewidywalność najważniejszego wydarzenia przyrody, przyboru Nilu, rodzi statyczność ujęcia i metafizykę „optymistyczną”, skoro wydarzenie to można przewidzieć i opanować. W Syrii i Mezopotamii nieperiodyczność i katastroficznosc wydarzeń klimatycznych rodzi dynamizm i katastrofizm metafizyki. W Egipcie w końcu wyłączność (niemal) rolnictwa z jego zależnością od naturalnych zjawisk wzrostu organicznego rodzi predyspozycję do takiego samego traktowania, jako naturalnej zależności od władcy. Niezależność pasterza-koczowników od periodycznych procesów przyrody rodzi z kolei tendencje ku wolności, w konsekwencji — konfliktowość ideologii w społeczeństwach takich, jak Mezopotamii i Syrii ⁴².

3. B ó g w e g e t a c j i. Społeczeństwa rolnicze Starożytnego Wschodu zachowały i rozbudowały jeszcze bardziej istniejące już we wcześniejszych fazach rozwoju myślenie mityczne i magiczne, łącząc je z pierwszą racjonalistyczną organizacją gospodarki, społeczeństwa i państwa ⁴³. To połączenie — a nie samo myślenie mityczne i magiczne — stanowiło ich szczególną cechę. I to połączenie stwarzało warunki dla istnienia silnej skoncentrowanej i od społeczeństwa niezależnej władzy państwowej. Istniał już fachowy, zdyscyplinowany, wszechogarniający aparat państwowy — i to stwarzało warunki „techniczne” dla mniej lub więcej daleko posuniętej „efektywności” działania władzy państwowej, było techniczną przesłanką umożliwiającą istnienie despotyzmu władcy. Równocześnie istniał jeszcze zespół wierzeń mistycznych, myślenie magiczne, nieraz odwieczne, a więc działające z siłą archetypu — i to stwarzało warunki dla

⁴² Por: H. Frankfort i in., o. c., s. 256 i n. Dalsza jego teza, że rolnictwo rodzi ujmowanie bóstwa jako immanentnego w przyrodzie i główny akcent na formach jego ujawniania się (pasterstwo — pojęcie bóstwa transcendentnego), chyba przesadna i dla naszego tematu obojętna.

⁴³ Tak słusznie A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden 1935, s. 36.

uzyskania szczególnie intensywnej akceptacji społecznej władcy i jego aparatu. Wystarczało do tego, by na władcę przenieść cechy i uprawnienia związane z przedmiotem kultu mistycznego, z bóstwem, wystarczało nawet uczynić go monopolitycznym wykonawcą obrzędu magicznego, sprowadzającego opiekę bóstwa nad ludźmi, by akceptacji władzy przydać wzmacniający ją charakter akceptacji bóstwa. A to właśnie było cechą myśli politycznej państw rolniczych Starożytnego Wschodu. Połączyły one w jedno organizację i aparat trzech funkcji: produkcji rolnej, religijnej, państwa, i wszystkie trzy oddały w ręce tej samej jednostki — władcy ⁴⁴.

Symboliczne i mityczne ujmowanie siły płodności wyprzedziło u ludów pierwotnych powstanie organizacji państwowych, zapewne także wyprzedziło je symboliczne, mityczne i rytualne tłumaczenie faktu periodyczności obumierania i odradzania się przyrody. I zapewne już wcześniej powstawać zaczęła kosmogonia szukająca „pierwszej przyczyny” tych procesów. mitologia tłumacząca ich periodyczne powroty, rytuał magiczny, będący zarówno oddaniem im religijnej czci, jak i zaklęciem mającym je sprowadzić ⁴⁵. Już w samych początkach państwa spotykamy w Egipcie te mity w postaci w pełni wykształconej ⁴⁶, podobnie w Syrii i w Mezopotamii. Już wtedy bóg Osiris występuje jako bóg natury, uosobienie wegetacji, ten, który sprowadza przybór wód niosących życie. Obok niego jego siostra i żona, Isis, mag i twórca produkcji rolnej; pierwotny, typowy dla matriarchatu symbol płodności w kobiecie uległ już osłabieniu, symbolem życia w przyrodzie, życia biologicznego, stał się mężczyzną jako jego pierwotne i pierwsze źródło sprawcze, ale ślady tego mitu w roli przypisywanej Izydzie pozostały. I już wtedy periodyczne zamieranie i odradzanie się wegetacji znalazło swój wyraz w micie o śmierci ⁴⁷ i odródnieniu się Osirisa powracającego do życia, jak ziarno, które zagrzebano w ziemi w listopadzie wychodzi na słońce na wiosnę, jak drzewo, które wypuszcza nowe liście, jak Nil, którego coroczny przybór ożywia

⁴⁴ Podobnie A. Moret, *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, Paris 1926. s. 51: „[...] la double organisation, agricole et religieuse [...] est un fait primordial et permanent en Egypte”. Pomiął on tu organizację polityczną, zlała się ona u niego z tamtymi dwoma.

⁴⁵ M. Eliade, *Aspects...*, zwł. s. 33 i n., 54 i n.

⁴⁶ A. Moret, o. c., s. 93 i n.; tenże, *La passion d'Osiris, Rois et Dieux d'Égypte*, Paris 1916. Z faktu, że legenda Osirisa „wydaje się mieć źródło ludowe” (E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, Clio, t. II, Paris 1962, s. 73), można chyba wnosić, że to mit „przedpaństwowy”. Triada Osiris-Izyda-Horus jest zapewne późniejszym tworem. Isis była pierwotnie boginią słońca, a więc siły życiodajnej (to zapewne w związku z rolą słońca w krajach rolniczych, których rolnictwo opiera się na periodycznych zalewach wód, osuszanych przez słońce, co czyni grunt zdającym do uprawy), być może tu tkwią echa matriarchatu i upatrywania siły życiodajnej w kobiecie-matce.

⁴⁷ A. Moret, o. c., 102. Morderca-Seth jest także symbolem przyrody, niszczących sił pustyni.

go z pozornej śmierci”⁴⁸. Mit Osirisa połączył w sobie zarówno „mit początku” — on dał początek życiu, jak i mit periodycznego odrodzenia, wiecznego powrotu — zamarle co roku życie odradza się co roku. Naturalny proces przyrodniczy został umityczniony, zarówno jego pierwsza przyczyna, jak i jego periodyczna powtarzalność zostały upersonifikowane w osobie boga. Będąc, jako proces naturalny, niezależne od człowieka, zostały przecież uzależnione od osobowej siły sprawczej⁴⁹.

Mit o bogu-twórcy życia i źródle periodycznego odradzania się życia, czyli mit religijny, został przekształcony w mit polityczny w ten sposób, że władca stał się, bezpośrednio lub pośrednio, z tytułu swego pochodzenia czy z tytułu obrzędu, którego był monopolicznym wykonawcą, „boskim” lub „bogiem”. Drogi, jakimi doszło do takiego przekształcenia, nie są do zrekonstruowania. Znamy jedynie ich wyniki, rezultaty przekształcenia. Bóg przyrody, początkowo pozostający w takim samym stosunku do wszystkich jego wyznawców⁵⁰, zostaje w takiej czy innej postaci, w takim czy innym stopniu powiązany szczególnie i bezpośrednio z władcą, jego stosunek do innych wyznawców jest jedynie pośredni, za pośrednictwem władcy. Faraon staje się synem i reprezentantem Horusa, syna Osirisa i Izdy, potem synem Ra; kult boga jest kultem rodzinnym⁵¹. W Mezopotamii od połowy trzeciego tysiąclecia p.n.e bóg jest bogiem króla, a nie ludu⁵². Król „ujmując ręce Marduka” czy „ujmując cugle Isztar”⁵³ nawiązuje, przy intronizacji, bezpośredni stosunek do bóstwa, mediatyzując w ten sposób stosunek ludności do niego. Ludność pozostaje w bezpośrednim stosunku do bóstw „domowych”, mniejszych, najczęściej dawnych lokalnych bóstw poszczególnych państweczek, które

⁴⁸ A. Moret, o. c., s. 104.

⁴⁹ Analogiczne wierzenia ludów Starożytnego Wschodu przedstawił pierwszy z tego punktu widzenia J. G. Frazer (*Złota gałąź*, Warszawa 1962). Na wzajemne zapożyczenia motywów mitu Osirisa i syryjskiego mitu Adonisa wskazuje A. Moret, o. c., s. 95. Ostatni stan badań co do Tammuza por. O. R. Gurney, *Tammuz reconsidered* (Journal of Semitic Studies, t. VII, nr 2, 1962). O poglądzie I. Engnella, iż bóg Hebrajczyków był również pierwotnie takim bogiem płodności, patrz G. W. Anderson, *Hebrew Religion* (w: *The Old Testament and Modern Study*, wyd. H. H. Rowley, Oxford 1961).

⁵⁰ Inaczej J. G. Frazer, *Lectures on the early history of the kingship* (przekład polski: *Czarownik, kapłan, król*, Warszawa 1911). Zarówno teza o wczesnej, bo jeszcze w okresie przedpaństwowym istniejącej monopolizacji stosunku do sił nadludzkich (bóstwa immanentnego w przyrodzie) przez „czarownika” wyodrębnionego trwale ze społeczeństwa, jak i o prostej linii rozwojowej polegającej na przekształceniu się czarownika w kapłana, a kapłana w króla, to uproszczenia, które nie ostały się w świetle późniejszych badań.

⁵¹ A. Moret, G. Davy, o. c., passim (zwł. s. 156 i n., 162 i n.)

⁵² Stella z Tello (około 2450 r., Luwr): „Enanaton, władca Lagasz [zbudował świątynię] swemu królowi umiłowanemu, bogu Ningirsu” Ningirsu jest bogiem wojny i rolnictwa (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg 1925), t. II, s: 31 i n., a więc symbolizuje dwie ówczesne najważniejsze funkcje władcy.

⁵³ Ch. Jeremias, o. c., s. 13 i n.

weszły w skład zjednoczonego państwa; do boga ogólnopaństwowego (czasem dawnego boga jednego z tych państw, czasem nowego synkretycznego tworu) w bezpośrednim stosunku pozostaje tylko król⁵⁴.

To ostatnie jest chyba momentem istotnym w procesie rozwoju deifikacji władcy. Dawne wierzenia, w których najczęściej bóstwo było immanentne w przyrodzie, w których więc personifikacja bóstwa, jego uzewnętrznienie, transcendentność⁵⁵ były słabiej uwydatnione, były bóstwami drobnych jednostek szczepowych czy terytorialnych, bóstwami całej ludności tych jednostek. Zjednoczenie tych jednostek w większą całość wymagało i mitu, dającego podstawy do akceptacji społecznej tego dzieła — jako dzieła siły równocześnie naturalnej (bo bóstwo jest częścią natury jako „początek” jej istnienia, jako mit kosmologiczny) i nadludzkiej (bo wtedy akceptacja nowego porządku stawiała się koniecznością, bo wtedy następowała jego społecznie skuteczna „reifikacja”, uniezależnienie od woli ludzkiej, i mitologizacja). Jeśli stawał się nim mit i bóstwo jednej z części tworzących zjednoczone państwo (Horus w Egipcie), to było to przecież bóstwo, które nie było nigdy „własnym” dla innych części, stawało się „ich” bóstwem za pośrednictwem władcy, które bóstwem było. Jeśli natomiast było to bóstwo nowe (zupełnie nowe lub powstałe w wyniku jakiegoś synkretycznego procesu, połączenia w jednym bóstwie mitów o różnych bóstwach), to powstawało ono nie, jak dawne bóstwa, oddolnie „naturalnie”, lecz odgórnie, w procesie co najmniej w pewnym stopniu świadomej, mitotwórczej działalności „aparatu władzy” (królewskiego czy kapłańskiego to nieraz nieistotne, zwłaszcza tam, gdzie król był efektywnie najwyższym kapłanem). Powstaniu wyobcowanego ze społeczeństwa aparatu władzy towarzyszy powstanie wyobcowanej ze społeczeństwa teologii, jako narzędzia „metodycznej psychotechniki”, mającej zapewnić akceptację tej władzy⁵⁶.

⁵⁴ H. Frankfort i in., o. c., s. 218 i n.

⁵⁵ H. Frankfort (ibidem, s. 257 i n.) wiąże przeciwstawność immanentnego i transcendentnego bóstwa z przeciwstawnością ludów rolniczych (tu bóstwo immanentne) i pasterskich (tu bóstwo transcendentne). Trzeba to chyba raczej wiązać z przeciwstawnością bóstwa „ludowego”, którego mit symbolizuje siły przyrody i powstaje oddolnie, oraz bóstwa „oficjalnego”, którego mit symbolizuje także siłę rządzącego i powstaje odgórnie.

⁵⁶ O przeciwstawności wiary „ludowej” i teorii kapłanów F. Bilabel, (*Geschichte Vorderasiens und Aegyptens von 16—17 Jahrhundert v. Chr.*, Heidelberg 1927, s. 61 i n.), w związku z twierdzeniem, iż Amon-Re, synkretyczny produkt, zlane w jedno bóstwa Teb i bóstwa Heliopolis, jest tworem kapłanów. O związku procesu „transcendelizacji bóstwa” z uzasadnieniem absolutyzmu władcy por. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1936.

O przekształceniu kultów rodowych w kulty państwowe także G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, Warszawa 1958, s. 101 i n. Proces „upaństwowienia bóstwa” u Żydów wiąże E. Robertson (Bulletin of the John Rylands Library, t. XXIX, 1945: *The Pentateuch Problem: Some New Aspects*) z powstaniem królestwa i jego potrzebami; w I. Samuel 12 opowieść o takiej kodyfikacji wierzeń oficjalnych, ogólnopaństwowych.

Bezpośredni stosunek bóstwa „państwowego” (w tym znaczeniu, że symbolizuje państwo jako całość, często w tym także znaczeniu, że jest ono tworem aparatu państwowego) do władcy znachodzi swój polityczny wyraz w micie, iż bóg oddał władzę w ręce władcy. Mit ten może przybierać różną postać. A więc władcą jest w istocie bóg⁵⁷, a władca jest tylko jego zastępcą, reprezentantem⁵⁸. A więc władca jest synem boga czy potomkiem boga⁵⁹. A więc bóg oddał władzę w ręce swego potomka czy przedstawiciela, nie zachowując dla siebie stanowiska władcy, stając się przez to *deus otiosus*⁶⁰. Te różne postaci mogąc występować niezależnie od siebie, czasem obok siebie, czasem zlewają się z sobą, co przy „nieostrości” myślenia mitycznego, nierozróżnianiu symbolu czy reprezentanta od symbolizowanego czy reprezentowanego podmiotu jest bardzo częste.

Uczynienie z władcy reprezentanta i organu bóstwa (modernizująca w ten sposób jego stanowisko terminologia ułatwia zrozumienie, ale nie oddaje płynności granic między tymi stanowiskami, nieostrości pojęć) włącza go w mit kosmologiczny (władca staje się w ten sposób ogniwem tego mitu) oraz w porządek kosmiczny stworzony w sposób określony w tym micie⁶¹. Od tego prowadzi droga do „powtórzenia” zdarzeń decy-

⁵⁷ Najwyraźniej to w państwach Syrii, szczególnie wyraźnie w państwie żydowskim. Por. co do tego W. Schmidt, *Das Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, Beiträge zur Zeitschrift für die alt testamentliche Wissenschaft, nr 80, Berlin 1961; J. Gray, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, Vetus Testamentum, t. XII, 1961. Ale to i w Mezopotamii (por. przykłady u L. Delaporte, o. c., s. 67 i n.), w Assyrii (ibidem, s. 297 i n.) w Egipcie (bogowie, zwłaszcza Horus, jako pierwsi królowie).

⁵⁸ To szczególnie u Żydów, gdzie dalsze postacie (władca-potomek boga, czy „deus otiosus”) nie występują. Por. R. Hallevy, *Charismatic Kingship in Israel*, Tarbiz, t. XXX nr 4, 1961; Jerusaleń po hebrajsku — streszczenie angielskie.

⁵⁹ W Egipcie granice między poprzednią postacią a „synostwem boga” płynne. Faraon jest „żywym obrazem” Horusa (A. Moret, o. c., s. 137), Ra (ibidem, s. 174), ale także synem Horusa (ibidem, s. 139), synem Ra (ibidem, s. 181; to szczególnie wyraźne w micie z czasów 18 dynastii o fizycznym spłodzeniu syna przez boga z małżonką faraona). Podobnie także w Mezopotamii (por. Ch. Jeremias, o. c., s. 4 i n.), już w Summerze, w Assyrii Asarhaddon jako syn bogini Ninlik, Asurbanipal jako „brat bogów” itd. U Żydów określenie króla jako „syna boga”. boga jako „ojca króla” (II. Sam. 7. 13. I. Kron. 17. 13., psalm 29. 27). Ten ostatni wiąże się z kultem rytualnego odrodzenia życia i odgrywaniem w nim przez króla roli boga (S. Mowinkel, *The Role of King in the Jerusalem Cultus*, The Labyrinth, wyd. S. H. Hooke, 1935, s. 71 i n.). Twierdzenie to jest nieraz kwestionowane, ostatnio w bardziej umiarkowanej formie (król żydowski nie odgrywał bezpośrednio roli boga wegetacji, lecz z obrzędem koronacji jego łączyła się poprzedzająca ją noc upadku, po czym następował tryumf świtania) przyjmuje je H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1966, opierając się na interpretacji Izajasza 53. Wpływy egipskie (król jako imago Dei, w oparciu o Genesis 1. 26—30) widzi w ujmowaniu stosunku król-Bóg u Żydów H. W. Wildberger, *Das Abbild Gottes (Theologische Zeitschrift*, t. XXI, z. 4, Basel 1966).

⁶⁰ To najrzadsze. Por. co do tego uwagi H. Frankforta, o. c., s. 223 i n.

⁶¹ E. Voegelin (*Order and History. I. Israel and Revelation*, Baton Rouge

dujących o porządku kosmicznym, będących „początkiem”⁶², powtórzenia w związku z królem i przez króla. Jednym z takich powtórzeń bywała intronizacja nowego władcy. W Egipcie śmierć faraona jest „powtórzeniem” pierwotnego chaosu, intronizacja nowego władcy powtórzeniem „początku”, jaki uczyniło bóstwo wprowadzając porządek kosmiczny, „stworzeniem nowej epoki, po niebezpiecznym zerwaniu harmonii między społeczeństwem a przyrodą, sytuacją więc, która ma udział w przyrodzie, w stworzeniu nowego świata”⁶³. U Żydów psalm śpiewany przez króla w czasie intronizacji jest „powtórzeniem” momentu „początku” historii narodu, obietnicy bóstwa danej Abrahamowi i jego potomkom oddania im ziemi Palestyny i panowania nad ludami⁶⁴.

Powtarzanie „początku” związane jest z intronizacją władcy. Powtarzanie „początku” życia przyrody (także nieraz: końca życia przyrody) następuje corocznie, corocznie władca spełnia obrzęd, w którym granice między „odgrywaniem” roli bóstwa dającego żywność i życie ziemi a sprawianiem własnym działaniem, że ziemia i żywa przyroda rodzą, zacierają się nieraz zupełnie. Jak bóg⁶⁵, tak i faraon jest twórcą urodzaju⁶⁶; on corocznie w uroczystym obrzędzie „daje wodę ziemi” sprawiając, iż Nil przybiera, inauguruje otwarcie ziemi na przybór wód i na nowy siew⁶⁷. W Mezopotamii władca odgrywa rolę Tammuza-Dumuzi, boga roślinności, odgrywa jego zgon u końca lata i zwartwychwstanie

1966) uznaje ten paralelizm kosmicznych rządów bóstwa i rządów władcy za powszechny na Starożytnym Wschodzie, także u Żydów. Krytyka (G. Fohrer, *Israels Staatsordnung in Rahmen des alten Orients*, Öst. Ztschr. f. öff. R. N. F., t. VIII, z. 2, Wien 1957) oparta była chyba na nieznaności dorobku skandynawskich historyków Starego Testamentu, w szczególności S. Mowinckela (por. niżej). Ta paralela boga, twórcy i władcy kosmicznego porządku oraz monarchy, jego reprezentanta i realizatora tego porządku u źródeł kosmicznych teorii władztwa światowego, tytułatury „król królów” będącej wyrazem tych teorii (por. co do niej F. Bilabel, o. c., s. 207 i n.).

⁶² M. Eliade, *Aspects...*, s. 54 i n.

⁶³ H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, s. 150. Rytuał intronizacji faraona patrz A. Moret, o. c., s. 142 i n. (w szczególności symbolika kosmicznego procesu wznoszenia się słońca).

⁶⁴ Odczytanie szeregu psalmów jako psalmów intronizacji królewskiej jest dziełem H. Gunkela (*Die Psalmen, Handkommentar zum Alten Testament*, 1926); rozwinięcie jego koncepcji dał S. Mowinckel, *Psalmenstudien*. II (Videnskapskapets Skrifer. II), Hist. Fl. Klasse, nr 6, 1922). Por. także analizę psalmu 47 u J. Morgensterna, *The King-God amon the Western Semites and the Meaning of Apiphanes*, *Vetus Testamentum* t. X, 1960, s. 138.

⁶⁵ H. Frankfort, *Kingship...*, s. 64.

⁶⁶ Ibidem, s. 89 i n.

⁶⁷ A. Moret, G. Davy, o. c., s. 170 i n. Cechy te w ceremoniale intronizacji faraona (por. H. Frankfort, *Kingship...*, s. 150 i n.). Wyciągnięte w górę ku słońcu ręce króla mają sprowadzić życiodajną siłę słońca (M. Eliade, *Aspects...*, s. 55). Podobny cel ma odwrotny gest dysku słonecznego w religii Akhenatona; promienie słońca kończą się rękami spuszczoymi ku ziemi, (E. Drioton, o. c., s. 85).

na wiosnę⁶⁸. W Tyrze król odgrywa w momencie jesiennego i wiosennego zrównania dnia z nocą podobną rolę, boga życia organicznego czy może słońca jako boga⁶⁹. I zapewne tę samą rolę odgrywali pierwsi królowie żydowscy, siedząc jako symbol boga na tronie w świątyni w dniu zrównania dnia z nocą, gdy pierwszy promień słońca padał właśnie w drzwi świątyni⁷⁰. Zapewne odgrywał on tak corocznie rolę Jahwe, twórcy nowego życia w obrębie „rytualnego odrodzenia” życia⁷¹.

Obrzędy te były „reiteracją kosmogonii”⁷². W reiteracji tej zlewały się nieraz z sobą: kosmogonia jako „początek wszechrzeczy”, likwidacja przez bóstwo pierwotnego chaosu i stworzenie „porządku przyrody”; coroczny proces zamierania przyrody (analogia do pierwotnego chaosu) i jej odradzania (analogia pierwotnego stworzenia ładu w przyrodzie), „początek” historyczny danej społeczności (likwidacja chaosu politycznego, stworzenie politycznego ładu). Najbardziej chyba to zlewanie się występowało w żydowskim obrzędzie Nowego Roku. „Jedną z jego przewodnich idei była intronizacja Jahwe jako króla świata, symboliczne przedstawienie jego zwycięstwa nad jego nieprzyjaciółmi, zarówno siłami chaosu, jak historycznymi wrogami Izraela. Rezultatem tego zwycięstwa było powtórzenie stworzenia, wybrania ludu i przymierza z nim, idee i rytuały dawnych świąt urodzajności, tkwiących w głębi święta historycznego”⁷³. Głównym aktorem, symbolem przedstawiającym boga, był król. Czy tylko grał likwidującego chaos i przywracającego życie, czy sam to czynił, jako wyraz bóstwa na ziemi, czy tylko odgrywał rolę, czy działał za boga — to dla społeczeństw „myślących obrazami” były dysfunkcje nieistotne. Istotne było, że król stawał się w tej roli niemal bogiem.

⁶⁸ Meissner, o. c., s. 24; H. Frankfort, *Kingship...*, s. 214. Rewizja poglądów na pierwotność takiego pojmowania Tammuza, twierdzenie, że to dopiero później po jego przejęciu w Syrii, por. O. R. Gurney, o. c.

⁶⁹ J. Morgenstern, o. c., s. 162 i n., z twierdzeniem, że to źródło określenia króla jako „Epiphanes, the god made manifest in his person”.

⁷⁰ J. Morgenstern, o. c., s. 179 i n.

⁷¹ A. R. Johnson, *The Psalms* (wyd. H. H. Rowley, o. c.), s. 196 i n., z podaniem literatury problemu. Czy doszło do identyfikacji boga i króla, czy w psalmie z XIV w. „bóg” znaczy „król” (tak O. Eissfeldt, *The Hebrew Kingdom*. Cambridge 1965, s. 48—49), to moim zdaniem raczej wątpliwe.

⁷² E. Eliade, *Aspects...*, s. 64 i n.

⁷³ S. Mowinckel, *He That Cometh*, New York 1956, s. 26. Podobnie A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1949 (III. IV. 3. 726): obrzęd jest nie „opowieścią historyczną, lecz kultową interpretacją”, kultowym powtórzeniem „Heilsgeschichte”, która jest „sakramentalna, realna, bezpośrednio doświadczana w akcie kultu”; E. Jacob, *La tradition historique en Israel*, Paris 1946 (Jozue XXIV): jak ten sam motyw kultu; S. Mowinckel, *Die Komposition des Buches Jeremia*, 1914: ślady kultowo mitycznego schematu u proroków; A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum*, London 1947: w przepowiedni upadku Niniwy schemat kultowo-mitycznej walki Yahwe przeciw wrogom, wpływy mitów sumero-akadzkich i ugarickich; S. Mowinckel (*Psalmstudien*, II) za W. Goenbachem mówi tu o „schöpferisches Drama”, o analogii powszechnego mitu chaosu i stworzenia na jego wzór utworzonego mitu żydowskiego uwolnienia z niewoli egipskiej.

„Od króla sługi Horusa, do króla identyfikowanego z Ra na ziemi i na niebie, przekroczona droga jest ogromna”, pisał A. Moret⁷⁴. Ujmował w ten sposób stopniową deifikację władcy jako proces jednokierunkowy, charakteryzował punkt wyjścia jako nie mający nic wspólnego z boskością, punkt końcowy ewolucji jako pełną boskość. Może z pewną przesadą i uproszczeniem. Dla mentalności magicznej różnicowanie pojęć „organu boga” i „boga” reprezentanta i reprezentowanego — dla nas ostre — jest nieostre, niemal nie istnieje. Dla mentalności tej poszczególne etapy nie rysują się jasno. W Egipcie przejście od faraona-sługi Horusa do faraona-Horusa, od syna Ra za życia do Osirisa „boga królewskiego zamordowanego i zmartwychwstałego”⁷⁵, boga wegetacji, którym staje się faraon po śmierci, a potem do jego identyfikacji z bogiem Ra jest raczej przemianą terminologii i akcentów, a nie zmianą istotną. Zmianą było „zawłaszczenie” boga przez władcę, stworzenie między nim a bogiem — i tylko między nim a bogiem — bezpośredniego stosunku, stworzenie w ten sposób „boga państwowego” ponad bogami plemiennymi czy rodzinnymi i powiązanie go z władcą.

Bogami są również królowie w Mezopotamii i sami się tak nazywają i napisy pochodzące od ich poddanych często łączą imię władcy z określeniem „mój bóg”⁷⁶. Najmniej śladów tego ubóstwiania władcy u Żydów, ale przecież i tutaj zaczęła się ewolucja w tym kierunku. „Syn człowieczy-Mesjasz” ma swe źródła w orientalnym micie o młodym bogu, powołanym do zajęcia miejsca ojca przy corocznym „odnawianiu” świata i mit ten znalazł wyraz w ideologii rojalistycznej okresu Salomona⁷⁷. Król żydowski był nieraz ujmowany jako król mesjasz, symbol „pracź człowieka” i boga-ofiary⁷⁸. Oddziaływały na takie jego ujmowanie wpływy egipskie (stary bóg Re-Atum i młody Horus), ugarickie (El i Ba'al), Tyrus (stary bóg słońca jesieni i Ba'al Shamen i młody bóg słońca wiosny Mel-Kart, jeden i drugi ben-adam to jest wcielony w króla miasta)⁷⁹. A używane na określenie Mesjasza u Deutera-Izjasza słowa

⁷⁴ A. Moret, o. c., s. 217.

⁷⁵ Ibidem, s. 195.

⁷⁶ L. Delaporte, o. c., s. 69; J. Jeremias, o. c., s. 9.

⁷⁷ Por. m. in. J. Morgenstern, *The „Son of Man” of Daniel (7. 13.)*, Journ. Bibl., t. LXXX, 1961, s. 65 i n.

⁷⁸ A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Theol. Abh. z Alt. u. N. Test., z. 13, Zürich 1948; dalszą literaturę zagadnienia por. u. H. H. Rowleya, o. c., s. 300, 305 i n. Powiązanie mitów Adama-pracź człowieka, mesjasza i prackróla por. A. Bentzen, *Det sakrale Kongdome*, 1947 (cyt. za. G. W. Andersensem, *Hebrew Religion*, por. H. H. Rowley, o. c., s. 305 i n.) Że mesjasz to król, mesjanizm wyrazem ideologii królewskiej por. J. G. Hoffmann, *Jesus, Messie Juif* (Aux sources de la tradition chretienne, Neufchatel 1950). Podobnie V. de Leouw, *L'attente du Messie*, Paris 1954. Inaczej, że Mesjasz to społeczeństwo żydowskie, J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, New York 1955.

⁷⁹ B. Coppens, *L'origine du symbole „Fils de l'homme*, Ephemerides theologiae lovanienses, R. XXXIX, nr 1—2, Louvain 1963.

(Ebed, Eli) mogą się stosować tylko do króla⁸⁰. Król — nie równy bogu, ale syn boży, mesjasz „cierpiący sługa”, jak bóg ginący i zmartwychwstający⁸¹, był tym etapem ubóstwienia władcy⁸², do którego doszli Żydzi w okresie monarchii.

4. *Fons iusticiae*. Boskość monarchy rodziła się w związku z magią wegetacji, z kultem powtarzalności jej procesu, z bóstwem symbolizującym tę magię. Władca wykorzystał tu wierzenia z okresu powstawania dopiero wyodrębnionego aparatu władzy, zapewne nawet jeszcze z okresu przedpaństwowego „wywłaszczył” społeczeństwo z boga, który był pierwotnie w ten sposób bogiem wszystkich, „upaństwowił” bóstwa i mity już przedtem istniejące i nieraz stworzył dla celów państwowych nowe. Inaczej z bóstwem, które było *origo iusticiae*, początkiem sprawiedliwości i *fons iusticiae*, źródłem sprawiedliwości. Bóstwo takie może się w pełni wykształcić dopiero wtedy, gdy norma postępowania jest już „usztyniona”, jest już czymś „zreifikowanym” w tym sensie, że przeciwnym społeczeństwu, przeciwnym znów nie zawsze w sensie konfliktu z poglądami społeczeństwa, ale w sensie tym, że jest „na zewnątrz” społeczeństwa, bo ani nie pochodzi od niego, ani nie jest przez nie realizowana. A te wszystkie cechy mogą zaistnieć dopiero po powstaniu państwa i wyodrębnieniu się jego prawa z intuicyjnych, niezorganizowanych i samorzutnie stosowanych, nie odczuwanych jako „zewnętrzne” reguł postępowania, po pełnym uformowaniu się aparatu władzy. Bóstwo, które jest źródłem zasad kodyfikujących sprawiedliwość, które zasady te realizuje, i jego symbol, władca ustawodawca i sprawiedliwy sędzia — to w pełni twór państwa, a nie przekształcenie przedpaństwowych mitów i symboli.⁸³

⁸⁰ C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, London 1948.

⁸¹ A. R. Johnson, *The Psalms* (H. H. Rowley, o. c., s. 197 i n.).

⁸² Początki drogi do ubóstwienia króla wczesne, skoro Exodus 22. 27 łączy w jedno przestępstwo bluźnierstwa przeciw bogu i przeciw władcy (A. Jurku, *Das weltliche Recht im alten Testament*, Gütersloh 1927, s. 87 i n.). Tu termin „nasi” to jest władca najogólniej także książę plemienny, a nie „melek”, król.

Nie jest przeszkodą dla ubóstwienia czy półubóstwienia króla pogląd, iż królem jest Jahwe. Jako król Żydów Jahwe pojawia się późno, po raz pierwszy u Izajasza VI. 5. (O. Eisfeld, *Jahve als König*, Ztschr. f. alttest. Wiss., t. XLVI, 1928). Bóg patriarchów nie ma nigdy w Starym Testamencie tytułu króla (W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, Beitr. z. Ztschr. f. alttest. Wiss., nr 90, Berlin 1961). Jahve-król jest przejętkiem z wierzeń kanaańskich, z Ugarit, występuje długo raczej jako król ponad innymi bogami, na wzór ugarickiego tekstu, w którym Baal jest jedynym decydującym bogiem w zgromadzeniu bogów (J. Gray, *The Kingship of God in the prophets and psalms*, Vetus Testamentus, t. XII, 1961); tak samo np. w psalmie 82 (M. Buber, *Recht und Unrecht. Deutungen einiger Psalmen*, Basel 1952).

⁸³ W określeniu przeciwstawności „porządku prawnego” jako zespołu norm prawnych — a przedprawnych norm postępowania, idę głównie za M. Weberem (cyt. wedle wydania *Rechtssoziologie*, Neuwied 1960). Trafne u niego odróżnienie „Sitte”,

W związku z podziałem społeczeństwa na klasy społeczne, z powstaniem własności, z wyodrębnieniem się aparatu władzy i powstaniem państwa, ulega zmianie sens pojęcia, które tylko w przybliżeniu i nieściśle określamy słowem „sprawiedliwość”. Człowiek „przedpaństwowy” nie zna pojęcia „sprawiedliwości” w naszym rozumieniu i nie zna jego przeciwstawności, pojęcia „niesprawiedliwości”. W jego miejsce zna, intuicyjnie, niedyskusyjnie, jako cechujące się „nie podlegającą dyskusji autentycznością”⁸⁴ pojęcie, które jest zbitką pojęciową: 1. prawidłowości „przyrodniczej”, 2. uważanej za równie konieczną prawidłowości, którą można by określić jako magiczną, a która jest także częścią jego obrazu „przyrody”, i 3. nie zróżnicowanego pojęcia konieczności, słuszności⁸⁵. Po-

„Konvention”, „Gewohnheitsrecht”, „Rechtsordnung” (s. 63 i n.), Trafny pogląd, że „Sitte” to „unreflektierte Nachahmung”, że o „Konvention” mówimy, gdy działanie z taką regułą postępowania sprzeczne nie rodzi „psychicznego lub fizycznego przymusu” jako reakcji społecznej, lecz jedynie „blosse [...] Missbilligung eines Kreises von Menschen”, o „Gewohnheitsrecht” gdy istnieje „Chance”, że dla jej realizacji zostanie wprowadzony w ruch aparat przymusu.

Na związek powstania „prawa” i „wymiaru sprawiedliwości” z powstaniem aparatu przymusu zwrócił pośrednio uwagę, z burżuazyjnych uczonych, również M. Weber (o. c., s. 65 i n.), wskazując, że „nowości” w regulowaniu normami stosunków międzyludzkich, przewrót wobec dotychczasowej „statystyczności” przedpaństwowych zasad postępowania, spowodowane są „von aussen her: durch Änderung der Lebensbedingungen”, że te nowe warunki życiowe rodzą potrzebę stosowania przymusu wobec opornych (licznych, skoro stosowanie się do nowych zasad wymaga przełamania oporu przyzwyczajęń i statycznej bierności), że akceptacji przymusu sprzyja pogląd, iż także bogowie karzą za niestosowanie się do (nowych) norm — że więc powstające prawo może w wyższym stopniu liczyć na „skuteczność”, jeśli ma za sobą także autorytet bóstwa. Analizę okresu przejściowego od regulowania współżycia społecznego przez zwyczaj do jego regulowania przez państwowe normy prawne najciekawiej ostatnio por. u P. Radina, *Le monde de l'homme primitif* (cyt. wedle przekładu francuskiego, Paris 1962). A więc stwierdzenie, że w społeczeństwach prymitywnych brak różnic majątkowych, czyli brak własności prywatnej; sytuacja wszystkich jest jednakowa i nie ma potrzeby „zewnętrznej normy” (s. 25). W takiej sytuacji reguły postępowania nie są zatem wymuszane przez wyodrębniony aparat, lecz jest to „funkcja grupy lub tradycji” (s. 203), przeciwstawność „prawa” i „zwyczaju” polega na tym, że „prawu” trzeba dać formę zewnętrzną, by uczynić je autentycznym i wiążącym (s. 202), czyli „formę — specywowaną i zaopatrzoną w przymus” oraz „publiczny aparat przymusu” (s. 204). Te „dwa podstawowe zasadnicze elementy istotnej suwerenności, to jest oficjalne prawo wydawania rozkazów [i norm — przyp. K. G.] i także prawo narzucania posłuszeństwa im przy pomocy przymusu, nie były nigdy delegowane przez grupę jednostce: grupa zawsze zachowywała je dla siebie” (s. 213).

⁸⁴ P. Radin, o. c., s. 29.

⁸⁵ W Egipcie „ma'at”, później „sprawiedliwość”, i bóg sprawiedliwości ma pierwotnie właśnie taki sens, zarówno „prawidłowości”, jak i konieczności — słuszności (H. Frankfurt, *Kingship*..., s. 119—120). Podobnie w Babilonii słońce jako symbol sprawiedliwości jest wyrazem „połączenia kwalifikacji etycznej i siły przyrody” (W. W. Baudissin, *Der gerechte Gott in der semitischen Religion, Festschrift Harnack*, Berlin 1925, s. 3). U Żydów ślady tej identyfikacji w „urim” i „tummim”, które ma nosić arcykapłan (Ex. 28.30), a które oznaczają „słońce i sprawiedliwość” (W. W.

wstanie klas, własności, państwa przynosi za sobą rozbitcie tej zbitki pojęciowej. Wyłania się pojęcie „sprawiedliwości” nie obejmujące już „prawidłowości przyrody”, lecz jedynie „właściwe działanie w stosunku do osób i sytuacji”, zawężony tak sens egipskiej „Ma’at”⁸⁶. Tak zaś pojęta „sprawiedliwość” nie jest czymś, co wynika samo przez się „z natury”, lecz czymś, co jest następstwem układu sił społecznych i stosunków społecznych, nie jest czymś „oczywistym”, lecz musi być „ustanowiona”. I tędy prowadzi droga do powstania pojęcia „twórcy sprawiedliwości”, zarówno w znaczeniu twórcy zasad, które określają, co jest „sprawiedliwe”, jak i w znaczeniu realizatora tych zasad, stosującego je do konkretnych przypadków i zapewniającego ich poszanowanie.

Sprawiedliwość jest dziełem boga. Bóg wedle powszechnych poglądów Starożytnego Wschodu ogłasza normy, określające co jest sprawiedliwe — i czyni to zawsze przez swego przedstawiciela, boskiego monarchę. Najślabiej to może występuje w Egipcie, gdzie na planie pierwszym jest decyzja władcy, ona (a nie norma ogólna będąca jej podstawą) jest wyrazem sprawiedliwości. Ale i tam tego nie brak⁸⁷. Szanujący sprawiedliwość i wydający sprawiedliwe prawa jest Horusem czy „sługą” Horusa⁸⁸. Władca przywracający moc starym prawom jest „czysty czystością boga”⁸⁹. Wielkie reformy XII dynastii są reformami prawa z powołaniem się na wolę boga, czasem nowego boga, skoro to nowe i odmienne prawa⁹⁰.

Natomiast boska geneza prawa wysuwana jest na pierwszy plan w kodyfikacjach Mezopotamii i Syrii. Brak początku kodeksu Ur-Nammu⁹¹ nie pozwala na stwierdzenie, czy władca otrzymał kodeks z rąk boga. Ale inne kodyfikacje tego kręgu kultury pozwalają chyba na taką hipotezę. To bóg Szamasz podyktował Hammurabiemu „postanowienia sprawiedli-

Baudissin, o. c., s. 3). Z tego poglądu wywodzą się i w nim znajdują zrozumienie tak częste na Starym Wschodzie określenia władcy jako słońca. Pod wpływem zaistniałych w państwie sprzeczności społecznych i jako ich odbicie pojawi się obok pojęcia boga „sprawiedliwego” (w rozumieniu „harmonii między boską a ludzką działalnością”). W. Baumgartner, *The Wisdom Literature*, wyd. H. H. Rowley, od s. 224: „boska” to także umetafizyczniona działalność sił przyrody pojęcie boga — suwerennego rozkazodawcy.

⁸⁶ H. Frankfort, *Kingship*..., s. 92.

⁸⁷ A. Moret, o. c., s. 330.

⁸⁸ „Sługa Horusa” dlatego, że realizujący sprawiedliwość, w pouczeniach wezyra Phatahetep (V dynastia) „słuszne prawa” boskiego źródła w stali z Antef (Louvre C. 26.1.11).

⁸⁹ A. Moret, o. c., s. 291: wstęp do kodyfikacji praw religijnych faraona Neferehet (XIII dynastia).

⁹⁰ A. Moret o. c., s. 269 i n. Sam tytuł rozdziału: „Les rois reformateurs et Iegistes. Le nouvel état social” wskazuje na związek „nowego” z działalnością prawotwórczą. A rewolucja Akhenatona jest właśnie ubraną w postać woli boga — rewolucją ujętą w normy prawne.

⁹¹ C. Kunderewicz, *Kodeks Ur-Nammu*, *Czasopismo Prawno-Hist.*, t. X, z. 2, 1958.

wości”⁹². I tak samo boskie jest źródło prawa żydowskiego, tak samo władca jest wyłącznym pośrednikiem między bogiem a poddanymi prawu: bóg ogłosił je Mesjaszowi jako swemu wybranemu, pośrednikowi między bogiem a ludem⁹³. A późniejsze kodyfikacje, także przez wybranych przez boga ogłaszane, są narzucane z zewnątrz, z powołaniem się na magiczno-boskie źródło dla wzmocnienia ich akceptacji społecznej⁹⁴ i są wydawane w okresach utrwalania się więzi państwowej i z tym utrwalaniem związane⁹⁵.

„Odspołeczniona”, oddzielona od społeczeństwa w swym źródle, którym staje się bóg przez władcę, lub boski władca, sprawiedliwość zostaje tak samo odspołeczniona w swej realizacji, w stosowaniu sprawiedliwości. Sprawiedliwość — to wola boga, identyczna z wolą władcy. W Egipcie Ma’at jest boginią sprawiedliwości — władca wymierzając sprawiedliwość „deklaruje prawo, które miłuje bóg, każdego dnia”. Ale rola boga jest zupełnie zneutralizowana przez władcę, skoro „sprawiedliwością jest to, co władca miłuje”⁹⁶, skoro sprawiedliwość — to rozkaz władcy⁹⁷. Sprawiedliwość — bóg dla wierzeń babilońskich⁹⁸, ale już wcześniej „sprawiedliwy” łączy się z władcą w Babilonie⁹⁹, w Kanaanie¹⁰⁰. Najpóźniej określanie boga słowem „sprawiedliwy” pojawia się u Żydów¹⁰¹, było tu ograniczone raczej dla określenia stosunku boga do ko-

⁹² T. Jakobson, o. c., s. 208 i n., i tam podano przykłady. Inaczej w Asyrii, por. L. Delaporte, o. c., s. 322 i n.

⁹³ Do sporu o czas pochodzenia norm „mojżeszowych” (ich treści, a nie ich słownego ujęcia), istotnego dla problemu (bo cofnięcie ich na okres przed zajęciem Palestyny jest cofnięciem do okresu słabych zaledwo zaczątków aparatu państwowego), przynosi nowe światło stwierdzenie, że postanowienia o bezwzględnej podległości Żydów bogu mają swe, nawet stylistyczne, źródło w analogicznych postanowieniach traktatów władców Hetytów z państwami wasalnymi, a więc powstały po możliwości zapoznania się Żydów z nimi, po uformowaniu się państwówek plemiennych w Palestynie (W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Synaitraditionen*, Tübingen 1961; C. Fenscan, *Clauses of protection in hittite Vassal-Treaties and the Old Testament*, *Vetus Testamentum*, t. XIII, nr 2, 1963).

⁹⁴ Potrzeba zyskania magicznego oparcia dla uzewnętrznionej w swej genezie (a nieraz i nie akceptowanej jeszcze i w swej treści) normy państwowej jest tym większa, że nadal trwa siła akceptacji zwyczaju (por. np. Gen. 34.7, Sędz. 19.23.1, Sam. 13.12), a norma państwowa jest odczuwana jako narzędzie ucisku (I. Sam. 7. 11. n. — mowa nie o nadużyciach, lecz o normach, „moszpath”, i nie można uważać ich za prawo zwyczajowe, jak Kittel w komentarzu pod red. Kautscha, skoro to „nowe”).

⁹⁵ Tak słusznie C. R. North, o. c., s. 52: „When the people were reunited under a king it was necessary to bring above it religious unity”, co trzeba rozszerzyć i na prawne określenie jedności politycznej.

⁹⁶ A. Moret, o. c., s. 185 (dekret z Koptos).

⁹⁷ H. Frankfort, *Kingship...*, s. 93—94 i tam cyt. papiirusy.

⁹⁸ W. W. Baudissin, o. c., s. 2 i n.

⁹⁹ Ibidem, s. 13.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 10.

¹⁰¹ Ibidem, s. 4.

lektywu, narodu, a nie jednostki¹⁰², stosunek jednostki do bóstwa i sprawiedliwości był nieraz ujmowany nie w obrazie boga-sędziego¹⁰³, lecz jako proces sprawiedliwej jednostki z bogiem¹⁰⁴.

Oficjalna ideologia monarchii Starożytnego Wschodu postawiła tedy dwa znaki równania: między sprawiedliwością a wolą boga, między sprawiedliwością a wolą władcy. Sprawiedliwe jest to, co władca (sam lub pod dyktatem boga) ogłosił jako prawo i sprawiedliwe jest każde rozstrzygnięcie sporu przez rozkaz władcy — niezależnie od treści tego rozkazu. Ale obok prawa stanowionego przez władcę trwały przecież przedpaństwowe nieraz, w społeczeństwo wrosłe reguły postępowania, obok tego oficjalnego, czysto formalnego pojęcia sprawiedliwości istniało i jego pojęcie materialne (zgodność z zasadami uważanymi przez społeczeństwo za sprawiedliwe). I niezależnie od uzasadniania „sprawiedliwości” decyzji władcy tylko tym, że to decyzja władcy istniała tendencja do oceny jej słuszności z punktu widzenia jej treści. Ta dwoistość kryteriów oceny znajdowała swój wyraz np. w egipskim obrzędzie sądu bogów nad zmarłym władcą¹⁰⁵. Identyfikacja jego z Osirisem miała uzasadnić, że jako bóg jest, niezależnie od treści swych działań, sprawiedliwy, magia imitatywna była tutaj wystarczającym narzędziem usprawiedliwienia i osądzenia jego czynów. Ale obok tego obrzęd zawierał i osądzenie władcy „personalne i umotywowane”, z punktu widzenia treści jego działań, „słuszności przez czyny”¹⁰⁶. Tylko bóg — nie ludzie — ocenia, czy władca był „sprawiedliwy”, ocenia przy tym nie tylko z punktu widzenia ubóstwienia króla, ale także z punktu widzenia wartości moralnej jego czynów.

Ten drugi rodzaj oceny pojawia się często w dokumentach królewskich. „Przyniosłem sprawiedliwość temu krajowi” mówi o sobie Ramzes IV, i określa, na czym ta sprawiedliwość polega: „Nie pozbawiałem nikogo tego, co odziedziczył po ojcu, gdyż wiedziałem [mówi do Osirisa — K. G.], że brzydzisz się tym. Nie obcinałem ziarna, gdy było niedojrzałe, żąłem kłosa tylko wtedy, gdy dojrzały”¹⁰⁷. Sędziowie Starego Testamentu „sądzą zgodnie z prawem”¹⁰⁸, synowie Samuela odrzuceni zostają przez lud, gdyż „szukali swej korzyści, dali się przekupywać i na-

¹⁰² Ibidem, s. 17.

¹⁰³ Ibidem, s. 17.

¹⁰⁴ A. R. Johnson, o. c., s. 171, i tam powołane psalmy (s. 200). Analiza procedury w Deut. XVII. 8 n. W. Baumgartner, o. c., s. 217 i n. (księga Hioba jako proces z bogiem).

¹⁰⁵ A. Moret, o. c., s. 215 i n.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 216 i tam cyt. papyrus.

¹⁰⁷ Tekst u Kees-Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 10. Aegypten, Tübingen 1928, s. 42.

¹⁰⁸ L. Desnoyers (*Histoire du peuple hebreu*, t. I, Paris 1922, s. 129 i n.) słusznie podkreślał że to dopiero dla okresu powstawania jednostek państwowych ponad wspólnotę szczepu.

ginali prawo”¹⁰⁹. Nieraz to materialne pojęcie sprawiedliwości ma w sobie elementy sprawiedliwości „społecznej”, ochrony słabszych. Rola władzy jako arbitra ponad sprzecznymi interesami, w obronie słabszych stoi u początków państwa i służy umocnieniu motywów akceptujących państwo. „Ty jesteś Amonem, panem cichych, który przychodzi na wołanie ubo-giego”, modli się do faraona ubogi Egipcjanin¹¹⁰ — i jeśli jego modły nie zostały wysłuchane, odwołuje się od faraona do boga: „Skarzyłem się przed tobą i moja skarga nie została wysłuchana; pojadę więc do Anubisa ze skargą na ciebie”¹¹¹. Ale mamy i pogląd diametralnie inny. Faraon poucza swego następcę: „Zaszczycaj wielkich i opiekuj się ludem [. . .]. Zaszczycaj wielkich, aby działali zgodnie z twymi rozkazami, gdyż ten, który jest bogaty, działa bezstronnie, gdyż posiada i nie pożąda niczego. Człowiek ubogi zaś nie mówi wedle prawa”¹¹².

Nie inaczej w Mezopotamii i Syrii. Wymierzać sprawiedliwość — to obowiązek władcy wobec boga, a sprawiedliwość polega na tym, „by nie wydać sieroty i wdowy na rzecz możnego”¹¹³. Urukagina król Lagasz „wyzwolił słabego od krzywd, jakie wyrządzał mu silny”¹¹⁴. Bóg jest najwyższym sędzią całej ziemi”¹¹⁵. Funkcja wymiaru sprawiedliwości jest niemal najważniejszą funkcją króla¹¹⁶, który ma sądzić wedle zasad przypominanych mu przy objęciu władzy¹¹⁷, niesprawiedliwe sędzenie jest naruszeniem przez niego podstawowego obowiązku¹¹⁸.

¹⁰⁹ I. Sam. 8. 23.

¹¹⁰ H. Frankfort, *Kingship . . .*, s. 125 i tam cyt. papyrus, a podobnie w Babiloni, por. C. J. Gadd, *Hammurabi and the End of his Dynasty*, Cambridge 1965, s. 23.

¹¹¹ A. Moret, o. c., s. 329 i tam cyt. papyrus.

¹¹² Pouczenie faraona Amenhetepa I, por. A. Moret, o. c., s. 275.

¹¹³ Jacobsen i Frankfort (o. c., s. 204): tabliczki z Urukagina, że ensi-władca sędzia „zobowiązał się wobec boga Nungirsu, iż nie wyda sieroty i wdowy na łup możnego”.

¹¹⁴ Cyt. L. Delaporte, *La Mesopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne*, Paris 1923, s. 99.

¹¹⁵ Gen. 18.25 — i tu także chyba pogląd, że jego wyrok może być niesprawiedliwy. Ex. 18.15 n — orzekanie Mojżesza jest „pytaniem boga”, za boga odpowiada Mojżesz, udając się do boga bezpośrednio w wątpliwych sprawach.

¹¹⁶ II. Sam. 14.I. Król. 3.16 n.

¹¹⁷ Deut. 18.18 — król otrzymuje księgę praw przy objęciu władzy.

¹¹⁸ Chyba w związku z tym możliwym konfliktem między treścią prawa „słusznego” a treścią orzeczenia władcy powstało żydowskie rozróżnienie dwóch określeń sądenia, „zadak” (z, d, k,) i miszpath; o tym J. Ellul, *Les Fondements théologiques du droit*, Neuchatel-Paris 1946. Zadak to sprawiedliwość ludzka, miszpath — sprawiedliwość boska, por. np. Deut. I 16.17. „Sądzcie wedle sprawiedliwości (tu zadak, konkretne akty sędziów ziemskich), gdyż to jest Bóg, który wymierza sprawiedliwość” (tu miszpath), ale niejednokrotnie miszpath i na akty władzy ziemskiej (por. wyżej.) Społeczna treść wymiaru sprawiedliwości to motyw stosunkowo późny. Naruszenie prawa na niekorzyść słabszych najczęstszym tematem krytyki proroków. Praca F. Waltera (*Die Propheten in ihrem sozialen Beruf*, Freiburg 1900) zachowuje dotąd swą wartość jako zestawienie i interpretacja krytyki na tle



Rozbicie pierwotnej wspólnoty na klasy o sprzecznych interesach nie występowało, lub występowało zawołowane, przy „rolniczej” funkcji władcy. Tutaj mit jego mógł działać i działał najskuteczniej. Nie występowało przy jego funkcji obrony przed niebezpieczeństwem z zewnątrz: to była i funkcja przedpaństwowa i funkcja dorazowa, nie oparta na jakichś stałych normach wysuwających na pierwszy plan wewnętrzny konflikt społeczny, lecz na rozkazie, „ważnym” tylko tak długo, jak długo trwa sytuacja niebezpieczeństwa¹¹⁹. Wystąpić musiało, gdy szło o funkcję zapewnienia trwałego porządku wewnętrznego, gwarantującego własność, podział na klasy, formy wyzysku klasowego. Gwarantowało to wszystko prawo — ale prawo, to były normy ogólne, nie dotykając bezpośrednio jednostki — i tu mit „boskiego” pochodzenia praw działał względnie skutecznie. Gwarantowało to ponadto stosowanie prawa — i u bezpośredni stosunek decyzji władcy do interesów poddanych był najwyraźniejszy. Toteż tu najszybciej ujawnił się antagonistyczny stosunek klas społecznych w państwie. Próba obrony przed niebezpieczeństwem, jakim było to ujawnienie, była identyfikacja „słuszności” i rozkazu władcy. Ale antagonizm był zbyt silny, by ta próba okazała się skuteczną. Następnym środkiem była mistyfikacja, iż władca działa w obronie „słabych”. Ale ta znów mistyfikacja prowokowała do konfrontacji jej z rzeczywistością. Problem treści „sprawiedliwości” stał się pierwszym terenem, na którym konflikt klasowy znalazł swój doktrynalny wyraz.

5. *Demokratyczna teokracja żydowska*. Ideologia polityczna żydowska, należąc w swych najogólniejszych założeniach do tego samego typu, co ideologia innych państw rolniczych Starożytnego Wschodu, posiada jednak szereg odrębności. Różne w różnych okresach czasu powstałe i z różnych środowisk się wywodzące warstwy Starego Testamentu¹²⁰ pozwalają na — co najmniej — hipotezy co do różnych kierunków ideologicznych w społeczeństwie żydowskim. A więc wyróżnić w nim można: warstwę ideologiczną, ideologię monarchiczną i ideologię kapłaństwa.

a) Warstwa ideologiczna zawiera pozostałości egalitarnej „demokracji wojskowej”, pasterskiej-koczowniczej. Wyniki badań archeologicznych¹²¹ skłaniają tu do mniej sceptycznego niż dawniej poglądu na wier-

stosunków społeczno-gospodarczych, choć co do przejmowanej daty pochodzenia tych pism jest bez wartości.

¹¹⁹ Co do tego trafne uwagi P. Radina, o. c., s. 203 i n.

¹²⁰ Obecny status *causae et controversiae* por. O. Eissfeldt, *Die Genesis der Genesis*, Tübingen 1958. Rozróżnianie warstw: J. (bóg-Jahwe) i E. (bóg-El), także warstwy „kapłańskie” (P. Priesterkodex) powszechnie przyjęte. Mniej niesporne wyodrębnienie D. (Deuteronomium), zwłaszcza wobec bezskuteczności prób rekonstrukcji pierwotnego Deuteronomium (króla Jozjasza), najbardziej sporne uznanie wyodrębnionej przez Eissfeldta warstwy L. (Laienkodex, warstwa laicka).

¹²¹ Por. np. J. C. L. Gibson, *Light from Mari and the Patriarchs*, *Journal of Semitic Studies*, t. VII, 1962.

ność historyczną obrazu instytucji i poglądów (a nie obrazu faktów) zawartego w pierwszych dwóch (może nawet w pierwszych trzech) księgach Pentateuchu. Oddają one względnie wiernie tę fazę rozwoju, w której równość i wolność głów rodzin nomadów, a potem wolnych chłopów (a w pewnym stopniu i równość mężczyzn i kobiet, mity Debory czy Judyth są jej śladami) była panującą ideologią. Tej fazie rozwoju¹²² odpowiada mit o zawiązaniu więzi politycznej w formie „przymierza” z bogiem, wyrosły z przekształconych mitów o związkach krwi między klanem a jego bogiem, o prawie człowieka — mitycznego twórcy klanu do wybrania sobie boga i nawiązania z nim stosunku umownego¹²³. Mit jest diametralnie przeciwny innym orientalnym mitom o genezie państwa. W tych innych twórcą jest bóg lub półboski władca bez udziału społeczeństwa. W tym żydowskim stroną działającą jako podmiot w umowie z bogiem jest społeczeństwo. To zaś rodzi konsekwencje ideologiczne: skoro społeczeństwo utworzyło państwo w formie umowy z bogiem, w formie demokratycznej¹²⁴, jest ono elementem aktywnym w państwie, ma wpływ na powołanie¹²⁵ władcy, może go usunąć. I, od zawarcia tej umowy, jest ujmowane jako zespół, jakby zbiorowa osoba, podmiot działający¹²⁶ — czego brak w innych państwach Starożytnego Wschodu, gdzie podmiotem działającym jest tylko absolutny monarcha z jednej strony, podległe mu jednostki z drugiej.

b) Ideologia monarchiczna powstała najsilniej pod wpływem innych ideologii Starożytnego Wschodu¹²⁷. Boskość monarchy i boskie źródło

¹²² Por. A. H. J. Gunners *Sinai und Davidsbund* (Vetus Testamentum, t. X, 1960), wedle którego to jeszcze nie wyraz istnienia państwowego i sakralnego związku, lecz „sakralne prawo amfiktionii”. Odmienne O. Eisfeldt, *Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty*, Cambridge 1965 s. 23, oraz *The Hebrew Kingdom*, Cambridge 1965, s. 17, który uważa przedkrólewski związek plemię żydowskich za o wiele luźniejszy.

¹²³ G. W. Anderson, o. c., s. 289, i tam podana literatura.

¹²⁴ I to pozwoli później Filonowi z Aleksandrii na określenie Żydów pod górą Horeb jako „ecclesia” konstytuująca państwo. P. A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, t. I, Tübingen 1959, s. 145.

¹²⁵ I. Sam. 9.1—10.11 (Saul) II. Sam. 2.4 (David) II Sam. 5.3 (Zikone Jisrael — księżęta klanów namaszczaają Davida na króla). Ale II. Sam. 15.1. i I Król 1.5. Salomon, wyznaczony królem przez Davida bez udziału ludu.

¹²⁶ Lev. 25.3—7 — „kraj” jako osoba. O Izraelu narodzie jako „Kollektivpersönlichkeit” W. W. Baudissin (o. c., s. 17), jako „Corporate Personality” J. Pedersen, *Israel and the Many in the Israelite Conception of God* (1942, cyt. za H. H. Rowleyem, o. c., s. 307).

¹²⁷ Toteż ideologię tę omówiliśmy w związku z innymi ideologiami Starożytnego Wschodu. O wpływach Ugarit na tę ideologię por. E. Jacob, *Ras Shamra et l'ancien Testament*, Cahiers d'Archeologie biblique, nr 12, Neuchatel 1960. Pogląd O. Eisfeldta (*The Hebrew Kingdom*, s. 44), iż z powstaniem monarchii Dawida wiąże się pogląd, jakoby umowa z bogiem była umową Dawida; co do wieczności władzy jego dynastii wskazuje, jak sądzę, na przekształcenie umownej doktryny genezy władzy w kierunku podobnym jak w innych państwach Starożytnego Wschodu.

jego prawa do władzy występowało raczej w postaci osłabionej, charismy czyli szczególnego natchnienia i wybrania przez boga¹²⁸. Kwestia bazy społecznej monarchii i ideologii monarchicznej została ostatnio postawiona w hipotezie, że opiera się ona na kanańskich, powierzchownie zjudaizowanych elementach Jerozolimy, na biurokracji w dużym stopniu podobnego pochodzenia¹²⁹, na niepełnoprawnych wolnych Żydach¹³⁰, a więc elementach czy to wzrosłych pod wpływem ogólnowschodniej ideologii monarchicznej, czy to w słabszym stopniu przesiąkniętych ideologią „demokratyczno-teokratyczną”.

c) Ideologia „kapłańska”, przenosząca centralny punkt aparatu władzy na kapłana, uzależniająca od niego wszystkie inne jej ogniwa. Kapłan jest w niej raczej zbiurokratyzowanym fachowcem od liturgii niż charismatycznym przywódcą religijnym (tę funkcję spełnia prorok)¹³¹, jest stróżem i jedynym interpretatorem „woli boga” ujętej w „pismo” stanowiące kryterium oceny praktyki życia.

Ideologia to najpóźniejsza, jakkolwiek co do czasu jej powstania poglądy współczesnej nauki są rozbieżne¹³². Zawarta jest ona w warstwach „P” i „D”. Co do tej pierwszej — najpowszechniej przyjmuje się, że powstała w czasach Ezry i Nehemiasza, a więc w V w., po powrocie z niewoli babilońskiej. Inaczej co do warstwy „D”. Spotyka się tu pogląd, że jej pierwotna redakcja jest wyrazem reakcji Żydów, osiadłych już w miastach, przeciw wpływom kapłańskim, że powstała, zgodnie z legendą o odszukaniu Deuteronomium, w czasach króla Jozjasza (koniec VII w.). Próby rekonstrukcji tego „pierwotnego Deuteronomium” okazały się jednak raczej bezskuteczne, a zachowaną redakcję datuje się powszechnie na okres znacznie późniejszy, także, jak „P”, Ezry i Nehemiasza. Ideologia kapłańska nie jest więc ideologią Żydów żyjących we własnym państwie, lecz ideologią społeczeństwa pozbawionego własnej państwowości i które przeszło okres wysiedlenia z ojczyzny. Z tego

¹²⁸ R. Hallevy, o. c.

¹²⁹ Por. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I. *Les Institutions Royales*, Paris 1959.

¹³⁰ J. A. Soggin, *Die Jüdische „AM-Ha'Ares und das Königtum Juda*, *Vetus Testamentum*, t. XIII, nr 2, 1963; B. Mazar, *The military Elite of King David*, *Vetus Testamentum*, t. XIII, nr 3, 1963. Związek tej warstwy ze służbą dla króla por. także u J. Mendelsohna, *On Corvee Labor in Ancient Canaan and Israel*, *Bull. of the Amer. School of Oriental Researches*, nr 167, October 1962, Jerusalem—Bagdad.

¹³¹ Zjawisko powszechne w społeczeństwach Syrii. Najczęściej włączony w stan zawodowych „kapłanów”, często zorganizowany w korporacje proroków, długo pozostające pod kierownictwem króla (por. przede wszystkim S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III).

¹³² Obecny stan nauki C. R. North, *Pentateuchal Criticism* (H. H. Rowley, o. c., s. 48 i n.).

punktu widzenia zaś nie można jej uważać za ideologię polityczną społeczeństw rolniczych Starożytnego Wschodu, lecz raczej za odbicie szczególnej i nietypowej sytuacji grupy mającej już pewne cechy getta, bo wśród obcych.

Konstanty Grzybowski (Kraków)

LES DOCTRINES POLITIQUES DE L'ORIENT ANTIQUE

Résumé

Dans la première partie de son étude l'auteur présente ses principes méthodologiques. Pour étudier l'histoire des doctrines politiques de l'Orient antique il est nécessaire de prendre en considération les recherches de l'anthropologie de la civilisation, de la science des religions, de l'histoire des religions, de la psychologie du profond (où l'auteur juge les recherches de l'école de C. G. Jung comme particulièrement utiles), de la préhistoire et de l'histoire. Quant à l'anthropologie de la civilisation, traitée en liaison avec l'ethnologie, l'auteur accepte les idées de Lucien Levy-Bruhl sous la forme qu'il leur a finalement données dans les „Carnets”. Quant à la science des religions, dans la controverse sur la définition de la religion comme „événement psychique” ou „lien social” particulier, l'auteur voit sur le premier plan le „lien social”, tout en considérant des manifestations de l'„événement” „psychique” comme déterminées par le caractère du groupe social dans lequel elles prennent naissance. En ce qui concerne la psychologie du profond l'auteur s'écarte de Jung dans ce sens qu'il ne traite pas les „architypes” comme „innés” mais il voit leur fondement social dans le milieu culturel dans lequel ils ont pris leur naissance. La mise à profit des résultats de l'archéologie et de la préhistoire est très utile à condition que l'historien donne la priorité à l'histoire „structurelle” et non à l'histoire „événementielle”. Une explication sur la façon de concevoir les notions du „symbole” et du „mythe” termine cette partie.

Dans la seconde partie l'auteur donne une analyse de la structure des doctrines politiques de l'Orient antique, c'est à dire des éléments communs de la pensée politique de la société de cette partie du monde et dans cette période de l'histoire. La naissance de l'État et des structures particulières à cet État s'explique par l'évolution des sociétés agraires, qui dans le cadre des „pays du croissant fertile” exigeaient l'introduction du pouvoir central s'étendant sur des vastes territoires. La transition à la production agricole donna naissance à une superstructure particulière, le culte des divinités de la végétation. La naissance de l'État est cependant liée à „l'appropriation de la divinité” par le monarque et à la monopolisation par lui de la direction des rites liés aux mythes et symboles religieux. La naissance même de la religion est antérieure à l'État, mais la transition des formes nonrituelles aux formes rituelles, des formes populaires aux formes officielles, transforme, son caractère.

Ce n'est maintenant que le monarque seul qui reste en relations directes avec la divinité, c'est lui qui est son descendant ou bien qui est dieu. L'apparition du prêtre qui ne soit pas monarque, est postérieure — d'ailleurs il n'efface pas jamais le pouvoir du monarque.

La deuxième fonction primordiale du monarque est liée à la notion de la justice. Le monarque est la source de la justice, également comme créateur des règles du droit (le plus souvent il le fait sur la recommandation de la divinité et il proclame par écrit les mots lui révélés par la divinité) et comme celui qui par ses décisions réalise la justice. La notion de la justice est liée à l'appa-

rition de l'État. Dans les conditions préétatiques il existe tout de même une notion de justice, en haut degré intuitive et inconsciente, parfois une notion magique, constituant une confusion de la notion de la régularité végétale et de la nécessité, de l'équité. Il peut avoir une réaction spontanée contre des faits en contradiction à cette notion. L'apparition des classes sociales, de la propriété, de l'État apporte une nouvelle notion de la justice comme d'une „activité juste par rapport aux personnes et aux situations” (définition de H. Frankfort), qui ne résulte pas de la nature des choses, mais qui constitue une conséquence des forces et des relations sociales et qui doit être imposée. En partant de ces principes l'auteur soumet à l'analyse les différentes doctrines de l'Orient antique qui posent le signe de l'équation entre la justice et la volonté de la divinité, entre la justice et la volonté du monarque — et qui expliquent ainsi du point de vue idéologique les relations sociales de l'époque.