

ARCHIWUM  
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WE LWOWIE  
DZIAŁ II. — TOM XXI. — ZESZYT 3.

---

# ESCHATOLOGIA IRAŃSKA A BIBLIJNA

NAPISAŁ

Ks. SZCZEPAN SZYDELSKI



WE LWOWIE

NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

Z ZASIŁKIEM FUNDUSZU KULTURY NARODOWEJ JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO  
PIERWSZA ZWIĄZKOWA DRUKARNIA WE LWOWIE, UL. LINDEGO L. 4.

1938

Skład główny wydawnictw Towarzystwa utrzymuje księgarnia Aleksander Krawczyński  
we Lwowie (dawniej Gubrynewicz i Syn)



WYDAWNICTWA  
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WE LWOWIE.

Prace naukowe, Dział I, historyczno-filologiczny.

- I. **Abraham Władysław**. Powstanie organizacyi kościoła łacińskiego na Rusi, tom I. 1925, str. XVI i 418 . . . . . 8.—  
II i III. **Dąbkowski Przemysław**. Prawo prywatne polskie, tom I. 1910, str. XXII i 602, tom II. 1911, str. X i 731 . . . . . 30.—  
IV. **Balzer Oswald**. Skarbiec i archiwum koronne w dobie przedjagiellońskiej, 1917, str. 626 . . . . . 10.—  
V. **Janusz Bohdan**. Zabytki przedhistoryczne Galicyi wschodniej, 1918, str. 310 . . . . . 6.—  
VI—VIII. **Balzer Oswald**. Królestwo Polskie 1295—1370, tom I. 1919, str. 448, tom II. 1919, str. 536, tom III. 1920, str. 364 . . . . . 21.—  
IX—XI. Pisma pośmiertne **Oswalda Balzera**, tom I, 1934, str. XIV i 560, tom II, 1935, str. 357, tom III, 1937, str. 380 . . . . . 30.—  
XII. **Koranyi Karol**. Bibliografia historyczno-prawna za lata 1926—1936, tom I. 1938, str. XV i 499 . . . . . 15.—  
XIII. **Koranyi Karol**. Bibliografia historyczno-prawna za lata 1926—1936, tom II. (w druku).  
XIV. **Witkowski Stanisław**, Historia Egiptu w epoce Ptolemeuszów 1938, str. XII i 303 i VI tablic . . . . . 10.—

Studja nad historją prawa polskiego.

- Tom III. **Chodynicki Henryk**. Sejmiki ziem ruskich w wieku XV, str. 119 (2 zł.). — **Dąbkowski Przemysław**. Wierna ręka czyli pokład, studium z prawa polskiego, str. 188 (3 zł.). **Ohanowicz Alfred**. Ciężary państwowe duchowieństwa w Polsce w drugiej połowie XV i w początkach XVI wieku (1447—1530), str. 80 (1.50 zł.) . . . . . 6.50  
Tom IV. **Balzer Oswald**. Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie, str. 187 (3 zł.). — **Balzer Oswald**. Statut ormiański w zatwierdzeniu Zygmunta I z r. 1519, str. 289 (4 zł.) . . . . . 7.—  
Tom V. **Balzer Oswald**. Porządek sądów i spraw prawa ormiańskiego z r. 1604, str. 64 (1.50 zł.). — **Dąbkowski Przemysław**. Stanowisko cudzoziemców w prawie litewskim w drugiej połowie XV i w XVI wieku (1447—1588), str. 85 (2 zł.). — **Silnicki Tadeusz**. Prawo elekcji królów w dobie Jagiellońskiej, str. 124 (2 zł.). — **Widajewicz Józef**. Powołowe-poradnie, danina ludności wiejskiej w dobie Piastowskiej, str. 146 (2 zł.) . . . . . 7.50  
Tom VI. **Ehrlich Ludwik**. Starostwa w Halickiem w stosunku do starostwa lwowskiego w wiekach średnich (1390—1501), str. 136 (2.50 zł.). — **Balzer Oswald**. Z zagadnień ustrojowych Polski, str. 75, (1.50). — **Dąbkowski Przemysław**. Dobra rodowe i nabyte w prawie litewskim od XIV do XVI wieku, str. 117 (2 zł.). — **Balzer Oswald**. Stolice Polski 963—1138, str. 76 (1.50 zł.) . . . . . 7.50  
Tom VII. **Sochaniewicz Stefan**. Wójtostwa i sołtystwa pod względem prawnym i ekonomicznym w ziemi lwowskiej, str. 416 . . . . . 8.—  
Tom VIII. **Dąbkowski Przemysław**. Zaginione księgi sądowe województwa ruskiego i bełzkiego, str. 112 (2 zł.). — **Abraham Władysław**. Dziewosłęb. Studium z dziejów pierwotnego prawa małżeńskiego w Polsce, str. 47 (1 zł.). — **Wojciechowski Zygmunt**. Momenty terytorjalne organizacji grodowej w Polsce Piastowskiej, z 2 mapami, str. 112 (2 zł.). — **Dobrowolski Kazimierz**. Wróżda i pojednanie w sądownictwie polskich wsi beskidywskich XVI i XVII w., str. 72 (2 zł.). — **Widajewicz Józef**. Danina stołu książęcego w Polsce Piastowskiej, str. 80 (2 zł.) . . . . . 9.—  
Tom IX. **Abraham Władysław**. Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim, str. 475 . . . . . 10.—

# ARCHIWUM

## TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

### WE LWOWIE

#### WYDZIAŁ II HISTORYCZNO-FILOZOFICZNY

#### TOM XXI



#### WE LWOWIE

NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO  
Z ZASŁĘKIEM MINISTERSTWA WYZNAŃ RELIGIJNYCH I OŚWIECENIA PUBLICZNEGO  
I FUNDUSZU KULTURY NARODOWEJ JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO

PIERWSZA ZWIĄZKOWA DRUKARNIA WE LWOWIE, UL. LINDEGO 4.

1938

Skład główny wydawnictw Towarzystwa utrzymuje księgarnia Aleksander Krawczyński  
we Lwowie (dawniej Gubrynowicz i Syn).



## SPIS RZECZY.

|                                                                                                                                       | Str. |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Skrzypek Józef, Południowo-wschodnia polityka Polski od koronacji Jagielly do śmierci Jadwigi i bitwy nad Worskłą 1386—1399 . . . . . | 1    |
| Hartleb Kazimierz, Piotr Gamrat w świetle nieznanego życiorysu . . . . .                                                              | 131  |
| Ks. Szydelski Szczepan, Eschatologia irańska a biblijna . . .                                                                         | 319  |



ARCHIWUM  
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WE LWOWIE  
DZIAŁ II. — TOM XXI. — ZESZYT 3.

# ESCHATOLOGIA IRAŃSKA A BIBLIJNA

NAPISAŁ

Ks. SZCZEPAN SZYDELSKI



FUNDACJA  
POGRANICZE

WE LWOWIE  
NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO  
Z ZASIŁKIEM FUNDUSZU KULTURY NARODOWEJ JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO  
PIERWSZA ZWIĄZKOWA DRUKARNIA WE LWOWIE, UL. LINDEGO L. 4.

1938

Skład główny wydawnictw Towarzystwa utrzymuje księgarnia Aleksander Krawczyński  
we Lwowie (dawniej Gubrynowicz i Syn)



NIHIL OBSTAT

Lwów, dnia 10 lipca 1938

*Ks. Dr Stanisław Frankl*  
*cenzor książek duch.*

L. 6.104

„IMPRIMATUR“  
z Kurii Metropolitalnej ob. łac.

We Lwowie, dnia 20 lipca 1938

† *Eugeniusz*  
*Biskup*

## Eschatologia irańska a biblijna

Napisał

Ks. Szczepan Szydelski

### WSTĘP.

Eschatologia irańska a biblijna jako zagadnienie naukowe jest w chwili obecnej kwestią aktualną.

Na VI Zjeździe polskich historyków w Wilnie we wrześniu 1935 w dyskusji nad moim referatem „Hellenizm a judaizm“ zabrał głos między innymi Prof. Ułaszyn z Poznania i mówił o wpływach obcych na religię starozakonną, podnosił wszechogólności wpływy irańskie<sup>1</sup>.

W ostatnich mianowicie latach w szkole niezależnej krytyki mówi się powszechnie o wpływach irańskich na rozwój wyobrażeń eschatologicznych żydowskich, a także na eschatologię chrześcijańską. Ten właśnie stan rzeczy posłużył Prof. Ułaszynowi za podstawę do jego uwag.

Rzeczywiście, istnieje bijący nawet w oczy paralelizm między pewnymi wyobrażeniami eschatologicznymi irańskimi a biblijnymi Starego i Nowego Zakonu. Zapoznamy się w ciągu tego studium bliżej z tymi analogiami. Narzuca się wskutek tego historykowi samo przez się pytanie, jaki stosunek zachodzi między nauką eschatologiczną irańską a takąż nauką w Starym i w Nowym Zakonie. Historia religij całkiem słusznie tym zagadnieniem zajmuje się i stara się te analogie wyjaśnić.

---

<sup>1</sup> Pamiętnik VI Zjazdu. II. Protokoły. Lwów 1936, str. 214 n. Tam też krótka moja odpowiedź na uwagi Prof. Ułaszyna.



Również apologetyka chrześcijańska jest bardzo żywo zainteresowana w tym przedmiocie. Apologetyka ta chciałaby wiedzieć, czy zachodzi stosunek zależności między wyobrażeniami jednymi a drugimi, a w szczególności, czy eschatologia biblijna ma swoje źródło w eschatologii irańskiej, jak przyjmuje wielu niezawisłych krytyków i historyków.

Dawniej uwaga badaczy nad początkami religii Starego i Nowego Zakonu była zwrócona w inną stronę. Dla wytłumaczenia pewnych elementów, pewnych szczegółów w religii Biblii chrześcijańskiej sięgano do Indów starożytnych, to znów do Egipcjan, do wyobrażeń sumersko-babilońskich; obecnie przyszła kolej na wciąganie w sferę specjalnych badań w tym kierunku misterii hellenistycznych i religii irańskiej, a dokładniej mówiąc, religii Zarathustry.

Praca jednak badawcza w zakresie ewentualnych wpływów jednej religii na drugą jest trudną, bo najczęściej niema tu jasnych dowodów lub świadectw. Nauka jest tu zmuszona posługiwać się przeważnie tylko pewnymi analogiami i przypuszczeniami, co znowu otwiera szerokie pole różnego rodzaju dowolnościom i subiektywnej ocenie rzeczy.

Subiektywizm i dowolność odgrywają nadmierną rolę w szczególności w zagadnieniach, w których idzie o sprawy religii Starego i Nowego Zakonu, o ich genezę i charakter, o ich stosunek do innych historycznych religii i wierzeń. Przy omawianiu i rozstrzyganiu tych kwestii odgrywa dużą rolę mnóstwo motywów jawnych i skrytych, które nie mają nic wspólnego z nauką. Zbyt często nadużywa się tu nawet terminu „nauka“.

Brak też jest pewnych i niewzruszonych kryteriów dla osądzenia stosunku genetycznego eschatologii irańskiej do biblijnej. Przede wszystkim bowiem nie jest ustaloną chronologia pism awestyk, a to jest sprawa w naszej kwestji podstawowa. Można tu już wskutek tego mówić tylko o hipotezach, nie o definitywnych rozwiązaniach.

Sprawa pism awestyk i literackich źródeł religii Zarathustry podług v. Wesendonka, jednego ze specjalistów w zakresie iranistyki, zmarłego w r. 1935, przedstawia się dziś jeszcze następująco:

„Awesta, święty kanon wyznawców Mazdy, stanowi tylko resztki pism, jakie istniały dawniej. Składają się te pisma

z materiału bardzo różnego co do wartości i co do czasu. Można przyznać z całym spokojem, że znalezienie klucza do tych źródeł jest dopiero w początkach. Nie inaczej stoi sprawa ze zrozumieniem Awesty. Aby wyjaśnić to dzieło, wiele bystrości i głębokich wiadomości zużyto. Jeśli jednak chcemy sobie zdać sprawę z rzeczywistego stanu rzeczy, musimy powiedzieć, że ani jeden punkt dotąd w sposób ostateczny wyjaśniony nie został. Na każdym kroku natrafiamy na zagadnienia nierozwiązane, na które więc w tej chwili trudno dać jakąś odpowiedź. Każdy więc przegląd kultury irańskiej z konieczności musi wykazywać w licznych punktach dowolność i silną zależność od zasadniczego subiektywnego stanowiska autora<sup>1</sup>.

Tak pisał zawodowy iranista o źródłach awestyk w r. 1933.

Jeśli idzie o eschatologię irańską, o wiarę w ogólne zmarłych wstanie i powszechny sąd w religii Zarathustry, powołujemy się przede wszystkim jako na źródło najpełniejsze i najlepsze na 30 rozdział księgi Bundehish, która pochodzi z czasów stosunkowo późnych, bo z IX, czy nawet z X wieku po Chr.<sup>2</sup>. Można wprawdzie przyjmować, że to dzieło w jęz. pehlvi spoczywa na starszych źródłach w jęz. staroperskim i na dawnej tradycji religii Zarathustry, ale niestety tych właśnie starszych pism nie znamy i znowu mamy tu do czynienia z niewiadomą.

Podług Dinkard, innego utworu w średniowiecznym perskim języku pehlvi z w. IX po Chr., księga Bundehish stanowi małą część na szeroką miarę zakrojonego dzieła Damdad Nask. To ostatnie jednak dzieło zaginęło. Ale miała się dochować treść tego dzieła w greckiej pracy z IV w. przed Chr. Praca ta miała powstać w szkole lekarskiej w Knidos pt. „O tygodniach“ (*Περὶ ἑβδομάδων*). Goetze<sup>3</sup> dopatrywał się w tym dziele tradycji irańskiej i domyślał się właśnie w tym dziele starszego dzieła Damdad Nask. Reitzenstein na tym odkryciu Goetzego

<sup>1</sup> Wesendonk O. G. v., *Das Weltbild der Iranier* 21—22. München, Reinhard 1933.

<sup>2</sup> Chantepie de la Saussaye. Bertholet u. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. II. B. Tübingen. Mohr 1925, str. 210.

<sup>3</sup> Goetze ogłosił te swoje uwagi w artykule „*Persische Weisheit im griechischen Gewande*“, w czasopiśmie *Zeitschrift für Indologie u. Iranistik* (v. Wesendonk, jw., 292).



zbudował obszerny artykuł pt. „Platon u. Zarathustra“<sup>1</sup> o duchowym i filozoficznym pokrewieństwie między greckim filozofem a prorokiem religii irańskiej, Zarathustrą.

Wesendonk jednak całe to odkrycie i oparte na nim wnioski ocenia bardzo sceptycznie. Nie uważa, że należałoby przyjąć istnienie Damdad Nask już w V w. przed Chr., gdyż nie jest rzeczą pewną, czy w tym wieku w ogóle pisma jakieś awestyckie istniały. Jest rzeczą możliwą, że także Damdad Nask było kompilacją z czasów Sasanidów, tj. z czasów III—VI wieku po Chr.<sup>2</sup> Nie należy więc na rzekomym odkryciu Goetzego budować żadnych pewnych wniosków co do początków wiary w zmartwychwstanie ciał w religii Zarathustry.

Także Bahman Yasht mówi o końcu świata i zmartwychwstaniu umarłych, ale i ten utwór pochodzi dopiero z IX w. po Chr. i jest może nawet późniejszy od Bundehish<sup>3</sup>.

Kwestję źródeł zresztą i ich chronologii obszerniej omawiam w artykule moim z r. 1930: „Kilka uwag przeciw przecenianiu wpływów perskich. Moment chronologiczny“<sup>4</sup>.

Nowe jednak a niespodziewane światło na początki i na chronologię religii Zarathustry padło od strony nowoodkrytych tekstów ze starożytnego pałacu królów perskich w Persepolis. Wspomniał mi coś o tym odkryciu w zimie 1934/35 prof. Chyliński, którego uderzyła pewna notatka na temat tych napisów w jednym z ilustrowanych tygodników angielskich.

Tymczasem Ernest Herzfeld w 1 zeszycie *Revue de l'histoire des religions* z r. 1936 (str. 21—41) ogłosił w tej sprawie obszerniejszy referat wygłoszony na niedawnym Zjeździe historyków religijnych i znaczenie tych napisów należycie wyświetlił. Są to napisy grobowe króla Dariusza I i Kserksesa I i napis przeznaczony do fundamentów pałacu królewskiego w Persepolis.

Napisy te, pisze Herzfeld, dowodzą, że Zarathustra żył za czasów Cyrusa i Kambizesa, że przyjaciel jego i obrońca, król

<sup>1</sup> Vorträge 1924—1925 (Bibliothek Warburg) Teubner, Leipzig 1927, str. 20—38.

<sup>2</sup> Wesendonk O. G. v., *Das Weltbild der Iranier* 27.

<sup>3</sup> Chantepie de la Saussaye, Berthelot u. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* II. 210.

<sup>4</sup> Księga Pamiątkowa ku czci Prof. Abrahama. Lwów 1930, str. 108—119.

Vistaspa był historycznym Histaspą, ojcem króla Dariusza, że więc Dariusz I (521—485 przed Chr.) był wychowankiem Zarathustry, że przeciwnikami Zarathustry byli magowie medyjscy, Kambizes i Gaumata (Smerdis), fałszywy syn Cyrusa i sam mag medyjski, że dopiero Dariusz I wprowadził religię Zarathustry na dwór królewski, że w ślady jego poszli najbliżsi następcy jego Kserkses I (485—465) i Artaks-Kserkses I (465—425 przed Chr.) i że tylko ci trzej władcy z rodu Achemenidów byli wyznawcami czystej religii Zarathustry<sup>1</sup>. Przed tym i po tym jest politeizm, jest religia magów, jest aryjski kult natury.

„Nowe napisy, kończy swój artykuł Herzfeld—rozstrzygają zasadniczo spór o religię Zarathustry i o wiek Zarathustry“.

Zasługuje na podkreślenie, że do podobnych wniosków na podstawie dawniej ogłoszonych już tekstów przez Weissbacha<sup>2</sup>, dochodził asyriolog ks. Dhorme, który w artykule „La religion des Achéménides“ w *Revue Biblique* z r. 1913 wykazywał odrębność religii Dariusza od religii dzisiejszej Awesty i od religii Persów, jaką opisywał Herodot<sup>3</sup>. Nie mógł tylko ks. Dhorme przewidzieć, że znajdą się teksty na poświadczenie, że Vistaspa z Awesty jest rzeczywiście Histaspesem, ojcem króla Dariusza. W świetle uwag Herzfelda Zarathustra nie żył więc około 1000 lat przed Chr., jak przyjmował między innymi ks. Messina T. J., ani w w. VII i w początkach VI przed Chr., jak przyjmowano dość powszechnie w nauce, ale w połowie VI wieku, w czasach Cyrusa (658—529) i Kambizesa (529—522), w czasach zatem, kiedy żył na dworze Cyrusa i stykał się z Cyrusem prorok Daniel.

Ponieważ religia Zarathustry była dla Persów religią nową, nie tylko jakąś reformą starej, i ponieważ tylko za panowania pierwszych trzech królów z dynastii Achemenidów była uznawaną w państwie, dlatego tak mało tradycji historycznej o Zarathustrze zachowało się, iż stał się postacią nawpół mityczną.

Herzfeld zgodnie z dotychczasową opinią kół naukowych uważa Gathy za wierny wyraz nauki Zarathustry, ale równo-

<sup>1</sup> Herzfeld E., *Die Religion der Achaemeniden*. *Revue de l'histoire des religions*. Paris, Leroux 1936 Janv.-Febr. 1 str. 40—41.

<sup>2</sup> Weissbach F. H., *Die Keilinschriften der Achaemeniden*. Leipzig. Hinrichs 1911.

<sup>3</sup> Dhorme O. P. v., *La religion des Achéménides*. *Revue Biblique* ks. Lagrange'a z 1913, str. 15—35.



częście zaznacza, że nie stanowią one najstarszej części Awesty, jak wielu przypuszczało i dziś jeszcze przypuszcza. Wielka część tekstów dzisiejszej Awesty pochodzi z czasów przed Zarathustrą, dlatego treścią swoją bardzo różnią się od Gathów.

Nazwa Boga Ahura Mazda istniała już przed Zarathustrą, ale Zarathustra zapewnił jej panowanie wyłączne, rugując inne nazwy, w szczególności nazwę Waruny, tak dobrze znanego z hymnów Rig-Vedy.

Jeśli Herzfeld ma słuszność, to odkrycie tekstów z pałacu w Persepolis w dziejach badań religii Zarathustry stanowiłoby przełom. W kwestii naszej to odkrycie nie miałoby wprowadzić znaczenia pierwszorzędnego, niemniej jednak znaczenie pośrednie czy bezpośrednie posiadać musi, dlatego tu o tym mówimy. W kwestii natomiast samej postaci Zarathustry te teksty, choć nie wyjaśniają pytania, skąd się Zarathustra wziął i jaki był początek jego wystąpienia z nową religią, stawiają go jednak na ziemi i wyznaczają mu już pewne i określone miejsce w historii.

Przystępuję teraz do właściwego naszego tematu, do omówienia mianowicie eschatologii irańskiej a biblijnej.

Przez eschatologię irańską rozumiemy tu naukę o rzeczach ostatecznych, zawartą nie tylko w świętej księdze Irańczyków Awescie, ale także w późniejszych źródłach średnio-wiecznych w języku pehlvi, gdyż właśnie te źródła zawierają eschatologiczne wierzenia irańskie, a są również związane z imieniem Zarathustry.

Eschatologia biblijna zawiera nauki o rzeczach ostatecznych, zawartych w Księgach Świętych Starego i Nowego Zakonu. Idzie nam tu naturalnie przede wszystkim o Księgi Starego Zakonu, gdyż wyobrażenia starozakonne poprzedziły wyobrażenia chrześcijańskie i tylko przy wyobrażeniach starozakonnych może być w ogóle mowa o ewentualnym kontakcie i o bezpośredniej zależności od wierzeń irańskich. Skoro nam jednak iść musi przede wszystkim o wyobrażenia starozakonne, to nie możemy się ograniczać do samych ksiąg kanonicznych Starego Zakonu, ale musimy wziąć pod uwagę również religijną literaturę przedchrystusową Żydów pozakanoniczną, bogatą mianowicie literaturę apokryficzną, mniej lub więcej współczesną z początkami chrześcijaństwa i z epoką Chrystusa.

Katechizm katolicki zalicza do rzeczy ostatecznych wogóle śmierć i sąd, sąd szczegółowy i ostateczny, niebo i piekło, koniec świata i powszechne zmartwychwstanie na sąd ostateczny.

Skład Apostolski mówi wyraźnie o przyjściu chwalebnym Chrystusa na sąd ostateczny, o ciał zmartwychwstaniu i o żywocie wiecznym.

W niniejszym tedy studium o eschatologii irańskiej a biblijnej mamy zamiar mówić o wyobrażeniach o śmierci i sądzie po śmierci, o nagrodzie i karze za grobem, o przyjściu Mesjasza na sąd, o końcu świata, zmartwychwstaniu powszechnym i o dokonaniu sądu ostatecznego. Sprawie zmartwychwstania powszechnego i przyjścia Mesjasza na sąd ostateczny poświęcimy nawet uwagę specjalną.

Z tymi wyobrażeniami w obydwu religiach łączą się ściśle wyobrażenia o Królestwie Bożym. Zajął się nawet tą właśnie ideą Królestwa Bożego w sposób specjalny A. von Gall w dużym dziele *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*<sup>1</sup>. Dyskusja w literaturze naukowej także na ten temat toczy się nie od dzisiaj i wiąże się ściśle z wyobrażeniami eschatologicznymi.

Rozpatrzmy tedy naprzód wyobrażenia eschatologiczne w jednej i drugiej religii, a następnie ich wzajemny do siebie stosunek i kwestię ewentualnej zależności.

Zaznaczamy tu jeszcze, że w podawaniu imion i tytułów irańskich będziemy się trzymać pisowni, jaką posługuje się A. Meillet w broszurze „Trois Conférences sur les Gathas de l'Avesta”<sup>2</sup>. Są to odczyty, jakie uczony lingwista francuski na zaproszenie głośnego arcybiskupa szwedzkiego kościoła Söderbloma wygłosił w Upsali, a następnie ogłosił drukiem w Rocznikach Muzeum Guimeta.

Teksty te ze źródeł irańskich będą cytowane podług Wypisów do historii religii Geldnera, wybitnego iranisty niemieckiego<sup>3</sup>, Lehmanna, innego niemieckiego indianisty i iranisty<sup>4</sup>, głównie zaś z francuskiego przekładu Awesty De Harleza. Póź-

<sup>1</sup> Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorchristlichen Eschatologie. Heidelberg, Winter 1926, str. XV, 491.

<sup>2</sup> Annales du Musée Guimet, Librairie Geuthner 1925, str. 72.

<sup>3</sup> Geldner, Lesebuch. Die Zoroastrische Religion. Tübingen. Mohr. 1926.

<sup>4</sup> Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte. Leipzig. Deichert 1912.



niejszego francuskiego przekładu Darmestetera, ani niemieckiego przekładu Gathów Awesty Bartholomae nie miałem pod ręką. Wiadomo, że poszczególne przekłady znacznie się od siebie różnią, ale nie zajmując się Awestą jako taką, a przytaczając teksty irańskie jedynie dla ogólnej orientacji w wierzeniach irańskich, nie byliśmy zmuszeni mieć przed sobą wszystkie nowsze przekłady.

### 1. Śmierć i sąd, życie za grobem.

Śmierć jest dla wszystkich zjawiskiem powszechnym i z natury swojej w rozmaitych religiach stanowi szczególniejszy przedmiot zainteresowania<sup>1</sup>. Właśnie w religiach śmierć i wyobrażenia z nią związane odgrywają rolę szczególniejszą, bo religie mówią powszechnie o życiu za grobem, o losach człowieka po śmierci, o stanie człowieka w tym drugim życiu.

Ta dziedziną wyobrażeń leży poza sferą świata doświadczalnego, należy w sposób wybitny do dziedziny wiary religijnej.

Religie mówią o wyższym moralnym porządku w świecie, o Bogu jako stróžu tego porządku. P. Bóg za dobre nagradza, za złe karze: jest to dogmat każdej niemal religii. Ta sprawiedliwość Boża ma zastosowanie w życiu ziemskim, ale nie może się kończyć na życiu ziemskim, bo doświadczenie uczy, że w tym życiu nie wszystko i nie zawsze bywa wyrównywane. Działanie więc sprawiedliwości Bożej musi się przenieść także na życie za grobem. Musi być sąd za grobem, musi być miejsce na nagrodę lub karę po śmierci. W to działanie sprawiedliwości za grobem wierzą religie tak wyższe jak pierwotne.

Ks. Wilhelm Schmidt werbista, znany etnolog i lingwista katolicki o sławie światowej, zajmując się wyobrażeniami religijnymi ludzi na najbardziej pierwotnym stopniu kultury, stwierdza istnienie tej wiary u ludów najbardziej pierwotnych. Píše w jednym z tomów swojego olbrzymiego dzieła „Der Ursprung der Gottesidee“:

„Wiara w ostateczne ustalenie losu duszy po śmierci w zależności od jej wartości moralnej jest tak szeroko i tak

<sup>1</sup> Por. Einleitung w broszurce J. Witte, Das Jenseits. Leipzig. Quelle u. Meyer. 1929, str. 5—7.

charakterystycznie rozszerzona we wszystkich pierwotnych kulturach (in allen Urkulturen), że musi się ją uważać za podstawowy element najstarszej wspólnej religii i obyczajowości<sup>1</sup>.

Ta wiara tak powszechna u ludzi z prastarą kulturą pierwotną, znaleźć się musiała także u ludów, które doszły w rozwoju swych dziejów do kultury wysokiej. Dobrze znane są wyobrażenia o życiu zagrobowym, o karach i nagrodach w owym życiu, u orfików greckich. Orfeusz miał wprowadzić Dikę, Sprawiedliwość, jako postać nieodłączną od Zeusa.

Piekło Dantego i w sądzie ostatecznym Michała Anioła, mówi Wilamowitz-Moellendorff<sup>2</sup>, w głównych swoich liniach znalazło się już u Greków starożytnych.

Powszechnie znaną jest ze starych papyrusów egipskich scena ważenia serca na sądzie po śmierci przed Osirisem i jego trybunałem. Znanym jest powszechnie charakterystyczny rozdział 125 w egipskiej Księdze umarłych z negatywną spowiedzią duszy<sup>3</sup>. Cała ta Księga umarłych, wydobyta z grobów starożytnych Egipcjan, jest jednym wielkim świadectwem tych Egipcjan w życie za grobem.

Ta wiara w życie i w sprawiedliwość za grobem jest w religii starozakonnej i w religii Zarathustry.

Ale rzecz dziwna: Mojżesz wyprowadził lud żydowski z Egiptu i dał pod Synajem żydom Prawo. Zawarł przymierze tego ludu z P. Bogiem.

„Jam jest P. Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi Egipskiej, z domu niewoli. Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną. Nie będziesz się im kłaniał ani służył. Ja jestem Pan Bóg twój, mocny, zapalczywy, nawiedzający nieprawość ojców nad synami do trzeciego i czwartego pokolenia tych, którzy mnie nienawidzą, a czyniący miłosierdzie tysiącom tych, którzy mnie miłują i strzegą przykazań moich“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Schmidt W., ks., Der Ursprung der Gottesidee. VI B. 2 Abteil. Münster i. W. Aschendorff 1935 str. 413.

<sup>2</sup> Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen. Berlin. Weidmann 1932, II. B, str. 311.

<sup>3</sup> Paul Pierret, Le livre des morts. Paris. Leroux 1907, str. 298 n. Por. moje Historia rel. a rel. objaw. Lwów 1915.

<sup>4</sup> Exodus 20. 2—3, 5—6.



Ale w Prawie, danym ludowi przez Mojżesza, niema nic dokładniejszego o życiu za grobem, nic jasnego o sankcji za grobem, o karach i nagrodach po śmierci. Tora mówi jedynie o sankcjach Bożych na tym świecie i stawia te sankcje zbiorowo pod adresem całego narodu. Mamy tego ilustracje już w przytoczonym wyżej tekście z Tory. Dlaczego Tora nie mówi dobitnie o odpowiedzialności indywidualnej, dlaczego nie mówi jasno o karach i nagrodach po śmierci, dlaczego wogóle nie zajmuje się życiem po śmierci?

To pewne, że Mojżesz nie mógł nie wiedzieć o wierze w życie za grobem, skoro wychowywał się w Egipcie, gdzie wyobrażenia o owym życiu były tak bardzo żywe i rozbudowane. Musiał Mojżesz mieć jakiś specjalny powód, dla którego o duszach w życiu drugim nie chciał mówić. Może chciał w ten sposób zabezpieczyć naród swój przed politeizmem i zabobonami, przed magią. Egipska Księga umarłych daje jaskrawe świadectwo praktyk magicznych i politeistycznych, związanych z wyobrażeniami o życiu za grobem: taki więc domysł znalazłby pełne usprawiedliwienie.

Ale nie tylko doczesna sankcja religijna w Torze, nie zagrobowa, musi każdego badacza uderzać: także zbiorową, nie indywidualną, przeważnie jest ta sankcja. Charakterystycznym świadectwem tej właśnie zbiorowej sankcji, i to sankcji ziemskiej, są w Deuteronomium (rozdz. 28) „błogosławieństwa” i „przekleństwa”, zapowiedziane przez Mojżesza dla całego ludu. Całemu ludowi zbiorowo Mojżesz obiecuje błogosławieństwa lub przekleństwa zależnie od tego, czy cały lud pozostanie wiernym P. Bogu i przymierzu z Bogiem, czy okaże się niewiernym.

Szło tu prawdopodobnie o to, aby jak najsilniej oddziaływać na lud sankcjami ziemskimi i zbiorowymi jako najbliższymi i ciążącymi nad wszystkimi. Sankcje te są w Torze bardzo silne i zapewne odpowiadały psychice ówczesnego ludu żydowskiego, odpowiadały też drogom, którymi Opatrzność miała ten lud prowadzić w jego ziemskich losach.

Jest rzeczą w każdym razie niewątpliwą, że istniała także u żydów od samego początku wiara w życie za grobem i istniały wyobrażenia o szeolu jako miejscu, gdzie dusze zmarłych miały przebywać. Marne było życie tych dusz w szeolu, jak

marne było życie cieni w podziemiu podług starożytnych wyobrażeń greckich. Ale w czasach późniejszych te mgliste stare wyobrażenia nabierały coraz większej jasności, wyrazistości i rozwijały się w kierunku indywidualnej odpowiedzialności człowieka i w kierunku wyraźnej wiary w nagrodę i w karę po śmierci.

Ale nawet w późniejszych czasach te wzmianki o życiu i sankcji za grobem są krótkie, bez fantastycznych opowiadań o wędrówkach duszy i bez poetycznych opisów jej przygód i losów.

U Izajasza mamy tylko smutny obraz życia za grobem. „Nie piekło wysławiać Cię będzie, ani śmierć chwalić Cię będzie. Nie będą wyglądać ci, którzy w dół zstępują, prawdy Twojej. Żywy, żywy, ten Cię wysławiać będzie jako i ja dzisiaj”<sup>1</sup>.

U Ezechiela mamy wyraźnie zaznaczony indywidualny charakter sankcji Bożej, ale nie ma mowy o sankcji zagrobowej. „Wszystkie dusze moje są, jako dusza ojca, tak i dusza syna moja jest. Dusza, która zgrzeszy, ta umrze. Mąż, jeśli będzie sprawiedliwy, ...żywotem żyć będzie, mówi Pan Bóg”<sup>2</sup>.

Daniel wypowiada wielkie słowa sankcji w życiu drugim i zdaje się łączyć tę nadzieję w przyszłe szczęście lub cierpienia z wiarą w zmartwychwstanie umarłych i czasami mesjańskimi<sup>3</sup>.

Eklesiastes kończy się taką uwagą: „Wszystko, co się dzieje, przywiedzie Bóg na sąd, za każdy występki, czy dobry czy zły, on będzie”<sup>4</sup>.

Mądrość bardzo wyraźnie mówi o sankcji zagrobowej w pierwszych rozdziałach. Wypowiada jasno między innymi, że „dusze święte otrzymają tam (za grobem) chwałę”, „niezbożni zaś według tego, co myśleli, karani będą”<sup>5</sup>.

Tę samą sankcję zagrobową indywidualną zawierają słowa przestrogi Eklezjastyka: „We wszystkich sprawach twoich pamiętaj na ostatnie rzeczy, a nie zgrzeszysz”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Izaj. 38, 18—19.

<sup>2</sup> Ezech. 18, 4—5, 9.

<sup>3</sup> Dan. 12, 1—3.

<sup>4</sup> Eccles. 12, 4.

<sup>5</sup> Sap. 2, 22 i 3, 40.

<sup>6</sup> Ecclesiasticus 7, 40.



Wyobrażenia o życiu za grobem, o nagrodzie i karze w życiu drugim, rozwijały się w religii starozakonnej coraz silniej i w okresie Chrystusa w literaturze pozakanonicznej znalazły bardzo silny wyraz, chociaż często mieszają się z innymi wyobrażeniami eschatologicznymi, z sądem nad narodami, z wymiarem ostatecznej nagrody i kary po zmartwychwstaniu. Są jednak także ustępy, odnoszące się do losu zmarłych tuż po śmierci.

Mamy nadto w literaturze apokryficznej tych czasów fantastyczne opisy piekła i raju, mąk i szczęścia w życiu drugim.

W Księdze Henocha czytamy między innymi jako słowa tego patriarchy taki ustęp: „Czytałem w tablicach niebieskich i widziałem księgę świętych. Jest tam napisane i zaznaczone, że dla dusz tych, którzy zmarli w sprawiedliwości, są przygotowane wszelakie dobro, radość i chwała. Wiele dóbr będzie wam danych w nagrodę za wasze trudy. Wasz los będzie tam lepszy, niż był na ziemi. Wasze dusze, którzy umieracie w sprawiedliwości, będą się radowały i będą wesole. Wasze dusze nie przeminą“.

Zwraca się patriarcha, następnie do grzeszników w ten sposób: „Biada wam grzesznicy, jeśli pomrzecie w grzechach waszych. Czy nie wiecie, że dusze ich zejdą do piekła, że im się źle dziać będzie, że ich utrapienie będzie wielkie? Wtenczas, gdy sąd wielki dokona się, duch wasz tam przyjdzie, gdzie są ciemności, łańcuchy i płomienie. Biada wam, nie będziecie mieli żadnego pokoju<sup>1</sup>.

„Przysięgam wam sprawiedliwi, że aniołowie w niebie w obliczu chwały Najwyższego pamiętają o was dla dobra waszego. Imiona wasze w obliczu chwały Najwyższego są zapisane. Bądźcie dobrej nadziei. Przedtem przez nieszczęście i nędzę byliście wystawieni na hańbę, ale teraz świecić będziecie jak światła na niebie. Bramy niebieskie otworzą się wam“<sup>2</sup>.

„Widziałem ich wszystkich powiązanych i stojących przed Nim. Sąd rozpoczął się przy gwiazdach. Byli osądzeni, uznani

<sup>1</sup> Etiopska Księga Henocha 103, 2—8. (Kautzsch, Apokryphen u. Pseudoepigraphen des A. T. II. Teil. Tübingen. Mohr. 1900, str. 306—307).

<sup>2</sup> Księga Henocha 104, 1—2. (Kautzsch, Pseudoepigraphen II. 307—308).

za winnych i przyszli na miejsce potępienia. Rzucono ich w przepaść, pełną ognia płonącego i słupów ognistych. Także owych 70 pasterzy zostało osądzonych, za winnych uznanych i wrzuconych do błota ognistego<sup>1</sup>.

Anioł Rafał tłumaczy Henochowi, oprowadzanemu po drugim świecie, że wydrążone miejsca, jakie napotkali, są przeznaczone dla dusz zmarłych. Miejsca te mają im służyć za miejsca pobytu aż do dnia sądu<sup>2</sup>.

Możnaby podobne miejsca mnożyć, ale nie widzę potrzeby. Cytowane ustępy z etiopskiej Księgi Henocha są świadectwem, jak żywo w epoce tuż przed Chrystusem żydzi zajmowali się życiem za grobem, nagrodami i karami po śmierci.

Literatura irańska mówi również o życiu za grobem, o nagrodach i karach, zależnie od moralnego życia zmarłego, ale te proste wyobrażenia ubiera niekiedy w piękną szatę literacką, pełną poezji i szlachetności, przyczem dużą rolę odgrywa tu fantazja.

Przedewszystkim charakterystycznym elementem w eschatologicznych wyobrażeniach w religii Zarathustry jest most Cinwat, po którym każda dusza po śmierci musi przechodzić. Most ten prowadzi z ziemi w świat drugi, do nieba, względnie do raju. Dusze wierne i sprawiedliwe przechodzą przezeń lekko i bezpiecznie, dusze natomiast niewiernych i niesprawiedliwych tym mostem nie przejdą. Dla nich staje się on wążutkim jak ostrze miecza; spadają więc z niego w głęboką przepaść na potępienie.

Już w Gathach ten charakterystyczny most jest często wspominany i to w rozmaitych odmianach, gdyż już w starych częściach Awesty jest jasna nauka o indywidualnej odpowiedzialności po śmierci, o sądzie po śmierci, o raju i piekle.

Przepiękny opis wędrówki duszy po śmierci mamy w późniejszych częściach Awesty, we fragmencie Hadocht Nask<sup>3</sup>. Według tego opisu dusza przez pierwsze trzy noce po śmierci przebywa około głowy zmarłego i odmawia hymny (Gathy).

<sup>1</sup> Kautzsch, jw. 297.

<sup>2</sup> Kautzsch, jw. 252.

<sup>3</sup> Geldner, Lesebuch. Die Zoroastrische Religion 42—44; De Harlez, Avesta 570—574.



Po upływie trzeciej nocy nad ranem duszy sprawiedliwej zdaje się, że się nagle znalazła wśród pachnących drzew zielonych, wieńczyk miły przynosi woń. Duszy ukazuje się młoda, piękna dziewczyna z wieńcem na głowie i przedstawia się duszy, że jest jej dobrym sumieniem. Ta dziewczyna-sumienie prowadzi duszę na most Cinwat. Dusza czyni w jej towarzystwie krok pierwszy i staje na swoich dobrych myślach; czyni krok drugi i staje na swoich dobrych słowach; czyni krok trzeci, staje na swych dobrych uczynkach i nagle widzi się już w raju, gdzie świeci wieczna światłość. Tam ją witają inne dusze sprawiedliwe i pytają ją, jak tam doszła. Ahura Mazda każe jej przynieść masła wiosennego, które jest pokarmem wybranych w niebie.

Z duszą niesprawiedliwego dzieje się podobnie, tylko wszystko dla niej jest męką. Zamiast miłego ogrodu widzi pustynię; zamiast pięknej dziewczyny ukazuje się jej wstrętne baba; zamiast woni czuje smród; po trzech krokach wpada w bezmierne ciemności; zamiast masłem wiosennym, karmią ją śmierdzącą trucizną, a witają ją złe duchy.

W Vispered VII<sup>1</sup> czytamy między innymi: „Czczymy most Cinwat, czczymy Garonman (raj), miejsce święte Ahury Mazdy. Czczymy raj ludzi czystych, miejsce świetlane i przeczyste“.

W Yasna, rozdz. XLV (Gatha) w. 10, czytamy:<sup>2</sup> „Wszyscy ci, mężczyźni i kobiety, Ahuro Mazdo, którzy mi człowiekowi sprawiedliwemu dają z dóbr tego świata, o których wiesz, że są dobre, otrzymają błogosławieństwo i moc. Także ci, których będę mógł przyprowadzić do twojej czci, ci wszyscy razem ze mną przejdą przez most Cinwat i dostaną się w ten sposób do raju“.

W Yasna (LXVII w. 65—71) mamy między innymi następujące słowa Ahury Mazdy do Zarathustry:<sup>3</sup> „Zarathustro, głoś te słowa do ostatniej chwili twego życia. Jeśli je będziesz głosił do ostatniej chwili twego życia, Zarathustro, wyniosę duszę twoją, ja Ahura Mazda, z piekła w górę na taką odległość, jak odległa jest ziemia, a jest to odległość daleka i szeroka. Będiesz, jak sobie tego życzysz, czystym. Będąc w owym

<sup>1</sup> De Harlez, Avesta 235.

<sup>2</sup> Tamże 353.

<sup>3</sup> Tamże 397.

momencie czystym, dusza twoja przejdzie przez most Cinwat. Przejdiesz czysty do świata lepszego“.

O karze po śmierci na złych czytamy między innymi w Yasna (XXXI [Gatha] 20)<sup>1</sup>: „Kto uczyni sprawiedliwego kłamcą, temu niech się dostanie na długie życie mieszkanie w ciemnościach, zatrute pożywienie i lament. Niechaj wasze prawo, zli, którego się trzymacie, zaprowadzi was na miejsce, jakie wam się należy“.

W innych tekstach jest mowa o Mithrze, Sraoshy i Rashnu jako trzech sędziach, którzy sądzą dusze zmarłych na moście Cinwat. Dusza dobra po tym sądzie przechodzi do raju, a dusza zła spada w przepaść piekła i tam te dusze będą pozostawały aż do czasu powszechnego zmartwychwstania<sup>2</sup>.

W pewnych tekstach spotyka się jeszcze wzmianki o ogniu lub metalu rozpalonym, przez który mają dusze przechodzić, jako przez próbę, celem odróżnienia dobrych od złych. W Yasna (LIX. 9) czytamy: „Zapłatę, jaką oddasz obydwom stronom (dobrym i złym) zapomocą ognia czerwonego, o Mądry, przez roztopiony metal, daj jako znak na szkodę kłamców, a na zbawienie prawowiernych“<sup>3</sup>.

Mamy więc w religii Zarathustry i w jej literaturze kanonicznej wyraźną wiarę w życie, w nagrodę i karę po śmierci, w sankcje religijno-moralne za grobem.

Nagrody i kary idą w ślad życia na ziemi, w ślad myśli, słów i uczynków, jakie człowiek spełnia w życiu na ziemi. Albowiem istnieje na świecie królestwo Ahury Mazdy i królestwo złego Anro Mainyusa, królestwo światłości i ciemności, królestwo prawdy i kłamstwa. Kto się na ziemi przyznaje do królestwa Mazdy, kto przyjmuje jego naukę, kto dobrze myśli, mówi i czyni, kto nie ma nic wspólnego i nie chce mieć nic wspólnego z królestwem złego, ten pozostanie na zawsze w królestwie Ahura Mazdy, razem z nim, na zawsze.

Religia Zarathustry patrzy na świat pod kątem walki dobrego ze złym na świecie. Ostatecznie dobre, tj. Ahura Mazda, zwycięży: ale potrzeba już tu na ziemi koniecznie do królestwa

<sup>1</sup> De Harlez, Avesta 325.

<sup>2</sup> Lommel, Die Religion Zarathustras. Tübingen. Mohr 1930, str. 189, 192.

<sup>3</sup> Tamże 219.



dobrego Ahury Mazdy należeć i za sprawę tego królestwa przeciw duchom kłamstwa walczyć.

Z tego zestawienia tekstów wynika, że tak w religii Starożytności, jak w religii Zarathustry mamy wyraźną wiarę w życie duszy za grobem, w sąd po śmierci, w nagrodę dla dobrych i w karę dla złych.

W tekstach irańskich sankcja zagrobowa występuje nawet plastyczniej i piękniej niż w tekstach literatury starozakonnej kanonicznej. W tej kanonicznej literaturze starozakonnej główna troska jest zwrócona w stronę zawartego z jednym narodem żydowskim specjalnego przymierza. Jest troska specjalna o utrzymanie w czystości wiary monoteistycznej. Jest specjalna troska o utrzymanie narodu w tej wierze monoteistycznej, dlatego jak największy nacisk jest położony na sankcję zbiorową, na błogosławieństwa i przekleństwa, jakie zależnie od jego wierności lub niewierności spaść miały na cały naród w jego ziemskiej wędrówce. Sankcje natomiast indywidualne i zagrobowe w tej literaturze pozostały w cieniu i dopiero w czasach późniejszych, a przede wszystkim dopiero w literaturze pozakanonicznej, tuż przed Chrystusem i w epoce Chrystusa nabrały pełnego znaczenia i stały się bardzo wyrazistymi. Ale i w tej epoce wyobrażenia żydowskie o śmierci i sądzie, o losach duszy za grobem, mają charakter czysto religijny i moralny, poezja i sztuka tego charakteru nie mącą. Już więc w tej pierwszej części wyobrażeń eschatologicznych, obok analogii, zarysowuje się także pewna różnica między jedną a drugą religią, co już na tym miejscu podkreślamy. Nie podajemy tekstów z ksiąg kanonicznych Nowego Zakonu, bo te teksty są ogólnie znane i stanowią podstawę eschatologii chrześcijańskiej.

## 2. Królestwo Boże.

Podług Ewangelii Marka P. Jezus rozpoczął swoją działalność mesjańską od głoszenia Królestwa Bożego. „Wypełnił się czas i przybliżyło się królestwo Boże. Pokutujcie, a wiercie ewangelii“ (Marek 1, 15).

Rozumieli to odezwanie się P. Jezusa Apostołowie i ludność żydowska Palestyny, bo powszechnie wyczekiwano w tym czasie w narodzie żydowskim Mesjasza i czasów mesjańskich

jako czasów panowania Boga nad narodami, jako czasów pokoju i błogosławieństwa wszelkiego, w których już nie miało być złości i grzechu. O takim królestwie mówiła cała literatura apokaliptyczno-mesjańska żydów z tej epoki, i mówili dawniej Prorocy Starego Zakonu.

Założeniem i podstawą tego królestwa mieli być żydzi jako lud wybrany przez Boga, ale miały wejść do niego także rozmaite inne narody świata, aby służyć Bogu prawdziwemu. Jeruzalem, Syjon, świątynia w Jerozolimie były uważane za stolicę Boga, za miejsce, skąd panowanie Boże miało promieniować między wszystkie narody. A miało to być święte królestwo Boże, królestwo pokoju i zgody i wiernej służby Bogu prawdziwemu. Królestwo to podług rozmaitych zapowiedzi Proroków miało mieć charakter żydowski i mówiło się o utrwaleniu na wieczne czasy tronu Dawidowego, o szczególniejszym Potomku Dawidowym jako przyszlým królu-mesjaszu. Znamiennym tu jest Psalm 88.

Z chwilą jeszcze powołania Abrahama i jego potomstwa do odegrania jakiejś wielkiej roli w przyszłości wobec narodów, musiało się stać to jego potomstwo, więc Jakób i 12 jego synów z rodzinami całymi, narodem wybranym. Zawiazywało się przymierze Boże z jednym ludem, zakładały się początki królestwa Bożego na ziemi w ramach jednego plemienia. W ramach tego jednego plemienia przez Mojżesza i przez innych proroków rozwijało się królestwo, którego celem było służyć wiernie Bogu i chwale Jego głosić.

Równocześnie jednak, również od czasów już powołania Abrahama, zjawia się myśl uniwersalna. Obietnice Bóg daje Abrahamowi i jego potomkom, ale w jakiś dziwny sposób zapowiadały one błogosławieństwo wszystkim narodom ziemi<sup>1</sup>.

Nie o słuzenie tych narodów potomkom Abrahama chodziło, ale o błogosławieństwa, jakie nieznany przyszlý jakiś potomek Abrahama miał wszystkim narodom przynieść, dlatego miał on być oczekiwaniem narodów (Gen. 49, 10).

Rzekł Pan do Abrahama: „Wynijdz z ziemi twojej i od rodziny twojej i z domu ojca twego, a idz do ziemi, którą ci ukażę. A uczynię cię narodem wielkim i będę ci błogosławił. Będę błogosławił błogosławiącym tobie, a przeklnę tych, którzy

<sup>1</sup> Gen. XII. 3, XXII. 18, XXVIII. 18, XLIX. 10.



cię przeklinają. A w tobie będą błogosławione wszystkie narody ziemi<sup>1</sup>.

„Przez siebie samego przysiągłem — mówi Pan — błogosławić ci będę i rozmnożę nasienie twoje jako gwiazdy niebieskie i jako piasek, który jest na brzegu morskim. I błogosławione będą w nasieniu twojem wszystkie narody ziemi<sup>2</sup>.

Często zdaje się przeważać wprawdzie w zapowiedziach przyszłego Królestwa Bożego rys żydowsko-partykularny; ale obok tych zapowiedzi żydowsko-partykularnych od czasu do czasu także myśl uniwersalna, zbawienie wszystkich narodów, powołanie wszystkich narodów do Królestwa Bożego, głośno wydobywa się z ust Proroków.

Izajasz jest wielkim Prorokiem panowania żydowskiego i wielkim Prorokiem powołania wszystkich narodów do przyszłego Królestwa Bożego.

„Będzie królował Pan zastępów — woła Izajasz — na górze Syjon i w Jeruzalem, a przed oczyma starców swoich uwielbion będzie<sup>3</sup>. „Sługaś ty mój, wybrałem cię i nie odrzuciłem cię. Nie bój się, bom ja jestem z tobą; nie uchylaj się, bom ja Bogiem twoim. Oto zawstydzą się i zasromają wszyscy, którzy walczą przeciw tobie“ — mówi Prorok w imieniu Boga do Izraela<sup>4</sup>. „Oto wzniosę na narody rękę moją i do ludów podniosę chorągiew moją i przyniosę synów twoich na rękę. I będą królowie piastunami twymi, a królowe mamkami twemi; twarz na ziemię spuściwszy, kłaniać ci się będą i proch nóg twoich lizać będą. A poznasz, żem ja Pan, którego się nie zawstydzą ci, co nań czekają<sup>5</sup>.

Ale mamy obok tych także inne zapowiedzi Proroka: „Słowo, które widział Izajasz, syn Amosa, nad Judą i Jeruzalem. Będzie w ostateczne dni przygotowana góra domu Pańskiego na wierzchu gór i wywyższy się ponad pagórki, a popłyną do niej wszystkie narody. Pójdą też liczne ludy i rzekną: Chodźcie a wstąpmy na górę Pańską i do domu Boga Jakubowego, a nauczy nas dróg swoich i będziemy chodzić ścież-

<sup>1</sup> Gen. 12, 1—3.

<sup>2</sup> Gen. 22, 16—18.

<sup>3</sup> Izaj. 24, 23.

<sup>4</sup> Izaj. 41, 9—10.

<sup>5</sup> Izaj. 49, 22—23.

kami jego. Bo z Syjonu wynijdzie zakon, a słowo Pańskie z Jeruzalem<sup>1</sup>.

„W on dzień będzie Izrael trzecim Egipcjaninowi i Asyryjczykowi błogosławieństwem na ziemi, którą błogosławił Pan zastępów, mówiąc: Błogosławiony lud mój egipski i dziełem rąk moich Asyryjczycy, a dziedzictwem mojem jest Izrael<sup>2</sup>. Mamy tu zapowiedź, że Egipcjanie i Asyryjczycy razem z Izraelem będą błogosławieni i będą Panu służyć.

„Uczyni Pan zastępów dla wszystkich narodów na tej górze ucztę z rzeczy tłustych, ucztę zbierania winy, z tłustych rzeczy, z zebrania winy wystalego<sup>3</sup>.

„Wstań, oświeć się Jeruzalem, bo przyszła światłość twoja, a chwała Pańska weszła nad tobą. Bo oto ciemności okryją ziemię i mrok narody, ale nad tobą wejdzie Pan, a chwała jego nad tobą widziana będzie. Będą chodzić narody w światłości twojej, a królowie w jasności wejścia twego. Podnieś wokoło oczy twoje i oglądaj: ci wszyscy zgromadzili się, przyszli do ciebie<sup>4</sup>.

Jak w pierwszej części Księgi Izajasza, tak w drugiej zapowiadane Królestwo Boże ma charakter królestwa żydowskiego: a równocześnie ma ono być błogosławieństwem dla wszystkich narodów i wszystkie narody mają być doń powołane.

Księga Daniela pochodzi z czasów późniejszych, a jej zapowiedzi Królestwa Bożego brzmią nieco odmiennie, choć w rzeczywistości zasadniczo to samo głoszą. Zjawia się tu idea czterech królestw po sobie następujących, jakby czterech wieków po których ma nastąpić Królestwo Boże. Cztery te jednak okresy mają tę cechę, że nie obracają się teoretycznie w krainie fantazji, ale mają ramę historyczną i są dostosowane do okresów i państw historycznych. Okresy te noszą raz nazwę metali, mianowicie złota, srebra, miedzi i żelaza<sup>5</sup>: pod tym względem mamy analogię z czterema wiekami w *Metamorfozach* Owidjusza. Drugim razem noszą nazwę czworga zwierząt,

<sup>1</sup> Izaj. 2, 1—3.

<sup>2</sup> Izaj. 19, 24—25.

<sup>3</sup> Izaj. 25, 6.

<sup>4</sup> Izaj. 60, 1—4.

<sup>5</sup> Dan. rozd. II.



lwicy mianowicie, niedźwiedzia, rysia i jakiejś dziwnej czwartej bestji z rogami<sup>1</sup>.

O przyszłym Bożym Królestwie czytamy w tej księdze: „We dni onych królestw wzbudzi Bóg niebieskie królestwo, które się na wieki nie rozprószy, a królestwo jego nie będzie dane innemu ludowi, i połamie i zniszczy te inne królestwa, a samo stać będzie na wieki“<sup>2</sup>.

„A królestwo i władzę i wielkość królestwa, która jest pod wszystkiem niebem, żeby dano ludowi świętych Najwyższego, którego królestwo królestwem wiecznym jest, a wszyscy królowie będą mu służyć i słuchać go“<sup>3</sup>.

W okresie przyjścia Chrystusa nadzieje na ziszczenie się zapowiedzi o Królestwie Bożym są jak najżywsze, a noszą one znowu podwójny charakter: jedne mają charakter zapowiedzi ziemskich i narodowo-żydowskich, inne zapowiadają królestwo duchowe i sąd ostateczny.

Czytamy między innymi w Psalmach Salomona: „Ty, Panie, wybrałeś Dawida na króla Izraela. Tyś przysiągł jego potomstwu na wszystkie czasy, że królestwo jego przed obliczem Twojem nigdy nie ustanie. Ale z powodu grzechów naszych podnieśli się niezbóżni poganie przeciw nam, napadli nas i uderzyli w nas ludzie, którym Ty obietnicy nie dałeś. Ale Ty, Boże, powaliłeś ich i wyniszczyłeś ich nasienie w kraju“.

Wejrzyj Panie i racz im (żydom) zesłać króla, syna Dawidowego w czasie, któryś postanowił Boże, aby panował nad sługą Twoim Izraelem. Opasz go siłą, aby zmiażdżył niesprawiedliwych władców, oczyścił Jeruzalem od pogan, którzy ją depcą. Wyrzuć grzeszników z dziedzictwa Twego i potłucz pychę grzesznika jak naczynie gliniane. Zniszcz słowem ust Twoich niezbożnych, aby przed jego groźbami poganie uciekli (Psalm 17, 4 nn)<sup>4</sup>.

Ale mamy także teksty odmienne:

„W owym dniu każę zamieszkać Wybrańcowi mojemu pośród nich i uczynię go błogosławieństwem i światłością. Ziemię przemienię, uczynię ją błogosławioną i posadzę na niej moich

<sup>1</sup> Dan. VII.

<sup>2</sup> Dan. II. 44.

<sup>3</sup> Dan. VII. 27.

<sup>4</sup> Kautzsch, Pseudoepigraphen II. 145—146.

wybranych, ci jednak, którzy grzeszyli i źle czynili, jej nie dostąpią“ (Henoch 45, 4—6)<sup>1</sup>.

„Syn człowieczy, który dzierży sprawiedliwość, przy którym sprawiedliwość mieszka i który objawia skarby rzeczy zakrytych, albowiem Pan duchów wybrał go“ (Henoch 46, 3).

„W owych dniach widziałem, jak Starożytny (Bóg) usiadł na tronie wspaniałym i otworzono przed Nim księgę żyjących a całe wojsko niebieskie, jakie Go otacza, stanęło przed Nim. Serca sprawiedliwych napełniły się radością, gdyż liczba sprawiedliwych dopełnia się, modlitwa ich jest wysłuchana, krew ich niewinna przed obliczem Pana duchów jest pomszczona“ (Henoch 47, 3—4)<sup>2</sup>.

Przytoczyłem tu kilka tekstów, łączących się z ideą Królestwa Bożego. Możliwość tego rodzaju teksty bez końca mnożyć, bo jest ich wiele, ale nie możemy iść poza pewne ramy.

Bujna literatura treści przeważnie apokaliptyczno-eschatologicznej z epoki narodzenia Chrystusa bardzo wiele mówi o Królestwie Bożym w rozmaitych odmianach, najczęściej w związku z przyjściem Mesjasza lub Pana Boga na sąd, z panowaniem jego nad narodami z końcem tego świata doczesnego. Ta literatura świadczy, że w czasach, gdy Chrystus publicznie wystąpił, wyczekiwano zjawienia się Mesjasza i inauguracji Królestwa Bożego. Również Ewangelie kanoniczne dają świadectwo, że wyczekiwano w tych czasach Mesjasza i Królestwa Bożego. Chrystus tedy, rozpoczynając działalność swoją od słów: Czasy wypełniły się, przybliżyło się Królestwo niebieskie, występował we właściwej chwili i był rozumianym przez słuchające Go rzesze żydowskie.

W religii biblijnej żydowsko-chrześcijańskiej idea Królestwa Bożego stanowi oś główną: ma jednak ta idea specjalny charakter. Jest mianowicie oparta na starych obietnicach Bożych, idących od Abrahama, Izaaka i Jakóba poprzez Dawida w wieki następne aż do Chrystusa.

Ale także w religii Zarathustry idea Królestwa Bożego stanowi oś główną, tylko ta idea w religii irańskiej całkiem inaczej jest pojęta i przeprowadzona. Przytaczamy naprzód pewne teksty z tej irańskiej religii.

<sup>1</sup> Kautzsch, Pseudoepigraphen II. 262.

<sup>2</sup> Tamże II. 263.



Z Awesty przytoczymy dla zilustrowania myśli o Królestwie Bożym w religii Zarathustry 30 rozdział Yasna (Gatha) w całości: Jest tu mowa o królestwie Ahury Mazdy i Anro Mainyu, o obowiązku ludzi słuchania prawdy objawionej Zarathustrze przez Ahurę Mazdę, o ostatecznej nagrodzie i odnowieniu świata dla ludzi sprawiedliwych.

1. Chcę teraz mówić o rzeczach, uczniowie, abyście się ich nauczyli, i co jest dla ludzi poświęconych, co służy Ahurze ku chwale, a Vohu Mano ku czci, co podług Ashy (ducha prawdy) jest nauką prawdziwą, co jest błogosławieństwem, opromienieniem przez światła.

2. Słuchajcie uszyna rzeczy najlepszej i przyjmujcie jasnym rozumem wyznania, jakie odróżniają męża od męża, gdy przed chwilą wielkiego rozstrzygnięcia nawołujemy do tej nauki.

3. Na początku były te obydwie duchy (Ahura Mazda i Anro Mainyu) bliźniakami<sup>1</sup>, którzy w myśleniu, w słowach i uczynkach podług dobrego i złego byli nazywani.

4. Gdy się te duchy razem spotkały, stworzyły naprzód życie i nieżycie, a na końcu piekło dla złych, a królestwo niebieskie dla sprawiedliwych.

5. Z tych dwóch duchów Zły wybrał uczynki złe, ale duch święty (Spenta Mainyu), który się odziewa w trwałe niebo, wybrał sobie sprawiedliwość i tych, którzy przez swoje własne uczynki chcieliby się przypodobać Ahurze Mazdzie.

6. Także dewy (dawne bóstwa politeistyczne, w nauce Zarathustry złe duchy) nie zrobiły dobrego wyboru, gdy kusiciel omamił je, gdy one jeszcze się naradzały, także wybrały złe myślenie. Wskutek tego wpadły we władzę Aeshmy, z którym razem psują życie Maratana (mistycznego praczłowika).

7. Jemu (Maratanowi) jednak z pomocą przyszli Vohu Mano i Asha i Armaiti i udzielili mu siły ciała i stanu, aby on jako pierwszy z nich (ze sprawiedliwych) przyszedł do ciebie przez metal roztopiony i przez nagrody.

8. Wtenczas, gdy przyjdzie kara na grzeszników<sup>2</sup>, wtenczas, o Mazdo, Vohu Mano objawi twoje królestwo tym, którzy, Ahuro, kłamstwo (Drug) wydają w ręce Ashy (Prawdy).

<sup>1</sup> Te słowa zdają się wskazywać na mit o Zerwanie, który miał w swoim łonie bliźniaki Ahurę Mazdę i Angro Mainyu, przez co znowu tę zwrotkę należało by odnosić do czasów późniejszych, nie do czasów samego Zarathustry, gdyż Zarathustra takiego mitu nie głosił.

<sup>2</sup> Może tu mowa o końcu świata i sądzie powszechnym.

9. Obyśmy wtenczas mogli być twoimi my, którzy chcemy wspierać Aszę, Mazdę; udzielcie nam pomocy, ty Asho, aby duchy były mocne tam, gdzie wiara jest podzielona.

(Niejasny przekład niemiecki tej strofy może nieco rozjaśni przekład dawny francuski De Harleza: „Obyśmy mogli być tymi, którzy dokonają odnowienia świata, i mądrymi nauczycielami, i przynieśli przez naszą świętość radość (świata nowemu). Niechaj dlatego duch nasz będzie tam, gdzie mądrość mieszka).

10. Wówczas niemoc zagłady opanuje kłamstwo, a razem zbiorą się na żywot wieczny w mieszkaniu Vohu Mano i Mazdy i Ashy ci wszyscy, którzy się cieszą dobrym imieniem (w przekładzie Spiegla: którzy szerzą sławę dobrego).

(W francuskim przekładzie De Harleza ta sama zwrotka: Nad tymi więc wówczas, którzy szli za duchami kłamstwa, zaciąży kara zniszczenia; ci zaś, którzy trwają w świętej nauce, niechaj mają na zawsze udział w szczęściu Vohu Mana, Mazdy i Ashy).

11. Jeśli głósicie obietnice, jakie Mazda dał, powodzenie i nieszczęście, i że dla złych przeznaczona jest trwała męka a dla sprawiedliwych zbawienie — wtenczas w przyszłości pójdzie wam podług waszego życzenia.

(Przekład De Harleza: Ludzie śmiertelni, przyjmijcie nauki, jakie Mazda dał ludziom, reguły postępowania i dobrego życia. A niechaj długie nieszczęście spotka złych, szczęście zaś długie sprawiedliwych. Z tych nauk płynie zbawienie)<sup>1</sup>.

Mamy w tej pieśni wyraźnie zarysowane dwa królestwa, dobrego i złego; wezwanie do ludzi, aby stawali w obozie dobrego Ahury Mazdy przeciw złu i zapowiedź czasów ostatecznych, w których ma nastąpić oddanie ludziom nagrody, względnie kary według ich uczynków, pokonanie ostateczne złego i odnowienie świata do pierwotnego stanu niewinności i szczęścia. Komentarze średniowieczne w języku pehlvi wyjaśniają, że idzie tu o sąd powszechny i zmartwychwstanie przy końcu świata. Idea Królestwa Bożego ma tu charakter ogólnoludzki, nie partykularno-perski czy medyjski, mimo to poza ramy ludów irańskich nie sięga.

<sup>1</sup> Tekst tego rozdziału podaję podług niemieckiego przekładu w Lehmannna, Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig, Deichert 1912, a tylko niektóre strofy podaję także podług dawnego przekładu francuskiego De Harleza. W jednym miejscu zaznaczam pewien zwrot ze starego przekładu Spiegla.



Podobne myśli o Królestwie Bożym Ahury Mazdy spotykamy w pieśni Yasna 45. Znowu podajemy treść tej pieśni na podstawie niemieckiego przekładu we wspomnianej Textbuch Lehmana.

Zarathustra występuje tu znowu jako prorok boga Ahury Mazdy i zapowiada głoszenie prawdziwej nauki, aby „fałszywy nauczyciel nie psuł drugiego życia przez złą naukę“.

Chce prorok opowiadać tu naukę o dwu duchach od początku świata, o tym, że nie zgadzają się z sobą ich poglądy, ich słowa i uczynki, ich wyznania. Zarathustra głosi naturalnie Ahurę Mazdę. Kto tej nauki nie zechce słuchać, tego na końcu życia czeka nędza. Wszyscy, którzy te nauki przyjmą, wejdą do doskonałości i do nieśmiertelności.

W nieśmiertelności dusza sprawiedliwego będzie się trwale cieszyć, a potępieni będą cierpieć mękę. „To wszystko sprawi Ahura Mazda, gdy przyjdzie królestwo jego“ (7). Tego Ahurę Mazdę prorok chce wielbić i pozyskać go dla dobrych. „Teraz chcę mieć przed oczyma to królestwo, które przyjdzie przez dobre uczynki i słowa“. Albowiem zna go jako sprawiedliwego Pana przez Ashę. Prosi Ahurę Mazdę o błogosławieństwa dla bydła i ludzi. Jego chce wielbić, gdyż objawił mu (Mazda) przez Ashę i Vohu Mano, że „w jego królestwie będą doskonałość i nieśmiertelność“ (strofa 10). „Kto lekceważy daewów i ludzi, którzy lekceważą Ahurę, dla tego „święta religia będzie przyjacielem, bratem albo ojcem“ (11).

W religii Zarathustry wyrobił się, może za wpływem wyobrażeń babilońskich, pogląd, że cały okres od początku świata do końca ma trwać 12.000 lat, a ten okres dzieli się na 4 mniejsze okresy po 3.000 lat każdy. W ciągu pierwszych 3.000 lat Ahura Mazda stwarza tylko duchy niebieskie. W drugich 3.000 lat Ahura Mazda stwarza dobre stworzenia na świecie, ale równocześnie jego przeciwnik Anru Mainyu stwarza w tym samym porządku wszystko złe. W trzecich 3.000 toczy się na całej linii walka między Ahurą Mazdą a Anrem Mainyu i między stworzeniami dobrymi i złymi. Na końcu tego okresu zjawia się Zarathustra i głosi prawdziwą naukę. W ostatnich 3.000 lat na końcu każdego tysiąclecia, zjawia się mesjasz, specjalny posłaniec, jeden z synów Zarathustry, aby walczyć przeciw złu i dopomagać dobrem do zbawienia. Na samym końcu, po ostatnim tysiącleciu, zjawia się właściwy mesjasz, ostatni syn Zarathustry, Saoshyant.

Przedstawiliśmy tu wyobrażenia o Królestwie Bożym w Starym Zakonie i w religii irańskiej.

Wprawdzie już ks. Dhorme we wspomnianym artykule „La religion des Achéménides“<sup>1</sup>, A. Meillet w swoich odczytach upsalskich, a świeżo Herzfeld w cytowanym już artykule w *Revue de l'histoire des religions*<sup>2</sup> przyjmują, że religia Zarathustry nie była dualistyczną, a nauka o dwu absolutach, dobrym i złym, jest późniejszą, to jednak dzisiejsza Awesta nawet w Gathach głosi wyraźny dualizm i obok Ahury Mazdy często także jego przeciwnika Anro Mainyu wspomina. Widzieliśmy to w cytowanych strofach Gathów.

Nie idzie nam tu jednak o dualizm w religii irańskiej, ani o jego początki: chcemy tylko zaznaczyć, że irańska idea Królestwa Bożego łączy się ściśle ze służbą Ahura Mazdzie i wymaga od ludzi wierności i walki przeciw temu, co złe.

Podobnie starozakonna idea Królestwa Bożego, związana z narodem żydowskim, wymagała wiernej służby Bogu Jahwe i pełnienia, jak w religii irańskiej, jego przykazań, jego objawionej nauki.

Chrześcijaństwo jest religią wybitnie monoteistyczną, ale również mówi o walce ze złem, o walce z Szatanem i wzywa do wiernej służby Bogu.

Nowy Zakon nawiązuje do Starego. Chrystus realizuje to, co w Starym Zakonie było zapowiedziane, tylko tym zapowiedziom starozakonnym daje właściwy sens, podaje klucz do ich właściwego rozumienia.

Ale nawet realizowanie zapowiedzi starozakonnych o Królestwie Bożym dokonuje się tylko częściowo. Chrystus założył królestwo mesjańskie na ziemi, ale tylko niedoskonałe. Pełne dokonanie tego królestwa należy do przyszłości. Dla jednostek doskonałe Królestwo Boże realizuje się po śmierci, o ile dzięki odkupieniu Chrystusa znajdą się między wybranymi Boga. Dla całej ludzkości, dla całego świata pełne zrealizowanie zapowiedzianego Królestwa Bożego dokona się na końcu świata, gdy dokona się powszechne zmartwychwstanie umarłych i sąd ostateczny i jedni pójdą posiąść na wieki królestwo Ojca niebieskiego, a drudzy pójdą na wieczne potępienie.

<sup>1</sup> *Revue Biblique* 1913, p. 24.

<sup>2</sup> *Revue de l'histoire des religions*, 1936. Janv.—Fev. p. str. 23 n.



Te rzeczy eschatologiczne będziemy omawiali jeszcze w dalszym rozdziale.

Na tym miejscu chcemy jednak stwierdzić, że tak w religii Zarathustry, jak w religii Starego Zakonu istnieje myśl Królestwa Bożego jako myśl centralna i że ta właśnie myśl nadaje specjalną cechę obydwom tym religiom.

Chcemy tu jednak równocześnie zaznaczyć, że inaczej pojmuje to Królestwo Boże nasza Biblia, a inaczej biblia perska.

### 3. Koniec świata, zmartwychwstanie umarłych, przyjście Mesjasza, sąd ostateczny.

Już w poprzednim rozdziale dotknęliśmy tych wyobrażeń; w rozdziale niniejszym poświęcamy im specjalną uwagę, a idzie tu o właściwe wyobrażenia eschatologiczne.

Można to uważać za szczególniejszą osobliwość, że właśnie w zakresie tych tak charakterystycznych wyobrażeń zachodzą tu wielkie analogie między religią irańską a religią Starego i Nowego Zakonu.

Wiemy dobrze, że w naszej Biblii jest mowa o Mesjaszu, o jego przyjściu na świat, o końcu świata, o zmartwychwstaniu powszechnym, o sądzie ostatecznym: ale także w źródłach awestyckich, jak się przekonamy, jest o tym wszystkim mowa, a to są rzeczy u nas mniej znane.

Właściwym Mesjaszem religii Zarathustry, jak już w poprzednim rozdziale zaznaczyliśmy, jest ostatni posłaniec Mesjasz Saoshyant, który według źródeł irańskich ma się zjawić na końcu ostatniego tysiąclecia, a więc na końcu świata, ma dokonać wskrzeszenia umarłych i sądu powszechnego.

Odbędzie się wówczas straszna próba ognia i roztopionego metalu, poczem także grzesznicy w kąpielu metalu roztopionego skąpani, będą oczyszczeni z grzechów i połączą się ze sprawiedliwymi. Złe duchy, demony-daewy, będą pokonane przez Ahurę Mazdę i jego pomocników. Piekło przestanie istnieć. Tam gdzie było piekło, ma się zazielenić dolina dla błogosławionych.

Są takie wyobrażenia w religii irańskiej, aczkolwiek mogą być późnego pochodzenia.

Jak w Biblii, tak w religii Zarathustry mamy do czynienia z postacią Mesjasza jako posłańca nadzwyczajnego i z jego nadzwyczajną rolą na końcu świata.

Tu i tam są zapowiedziane ostateczny triumf cudownego tego posłańca, triumf dobra i sprawiedliwości.

Należy jednak wprzód zapoznać się z odnośnymi tekstami, aby nasze uwagi nie okazały się zawieszonymi w próżni. Naprzód przytoczymy pewne teksty z ksiąg Starego Zakonu, zarówno z ksiąg kanonicznych jak z ksiąg apokryficznych czyli pseudoepigraficznych, a później podamy szereg tekstów, odnoszących się do religii perskiej.

Czytamy między innymi u Izajasza: „Maluczki narodził się nam i Syn jest nam dany. I stało się panowanie na ramieniu jego i nazwą imię jego: Przedziwny, Radny, Bóg, Mocny, Ojciec przyszłego wieku, Książę pokoju. Rozmnożone będzie panowanie jego, a pokoju jego nie będzie końca. Na stolicy Dawidowej i na królestwie jego siedzieć będzie, aby je utwierdził i umocnił w sądzie i w sprawiedliwości odtąd i aż na wieki. Zawistna miłość Pana zastępów uczyni to“<sup>1</sup>.

„Wynijdzie różdżka z korzenia Jessego, a kwiat z korzenia jego wyrośnie. Spocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i pobożności i napełni go duch bojaźni Bożej. Nie według widzenia oczu sądzić będzie, ani według słyszenia uszu strofować będzie. Ale będzie sądził w sprawiedliwości ubogich i będzie strofował w prawości za cichymi na ziemi. I uderzy ziemię różgą ust swoich, a duchem warg swoich zabije niebożnika. Będzie sprawiedliwość pasem biodr jego, a wiara opasaniem nerek jego. Będzie mieszkał wilk z jagnięciem“ itd.<sup>2</sup>.

„Onego dnia korzeń Jesse, który stoi na znak narodów, do niego narody modlić się będą i będzie grób jego sławny. I będzie dnia onego: przyłoży Pan powtórę rękę swą, aby posiadał ostatek ludu swego. I podniesie chorągiew między narodami i zgromadzi wygnańców Izraela i rozproszonych Judy zbierze od czterech stron ziemi“<sup>3</sup>.

„Oto sługa mój, podejmę go; wybrany mój, upodobała sobie w nim dusza moja. Włożyłem ducha mego nań, sąd narodom wyda. Nie będzie wołał, ani będzie miał względy na

<sup>1</sup> Izaj. 9. 6—7. Podaję tekst polski podług wydania ks. Stysia.

<sup>2</sup> Izaj. 11. 1—5.

<sup>3</sup> Izaj. XI, 10—13.



osobę, ani będzie słyszan głos jego na ulicy. Trzciny nadłamaney nie skruszy, a lnu kurzącego się nie zgasi, w prawdzie wywiedzie sąd<sup>1</sup>. „Ja Pan, wezwałem cię w sprawiedliwości i ująłem rękę twą i zachowałem cię. I dałem cię za przymierze ludu, za światłość narodów, abyś otworzył oczy ślepych, wywiódł więźnie z zamknięcia“<sup>2</sup>.

Inny rys Mesjasza zapowiada sławny rodz. 53 Izajasza o dobrowolnej męce i śmierci specjalnego Sługi Boga Jahwe.

„Prawdziwie choroby nasze on nosił i boleści nasze on wziął na siebie, a myśmy go poczytali za trędowatego i od Boga ubitego i uniżonego. Lecz on zranion jest za nieprawości nasze, start jest za złości nasze; każn pokoju naszego na nim, a sinością jego jesteśmy uzdrowieni“.

„Wszystcyśmy jako owce pobłądzili, a Pan położył nań nieprawość wszystkich nas“.

„Ofiarowan jest, iż sam chciał, i nie otworzył ust swoich. Jako owca na zabicie wiedzion będzie, a jako baranek przed strzygącym go zamilknie, a nie otworzy ust swoich“.

„Pan chciał go zetrzeć w niemocy. Jeśli położy za grzech duszę swoją, ujrzy nasienie długowieczne, a wola Pańska w jego ręce się powiedzie“<sup>3</sup>.

Do tej roli cierpiącego Sługi Boga są w Biblii, w pismach Proroków i w Psalmach rozmaite aluzje, których tu jednak nie chcemy podawać, aby się zanadto nie rozszerzać.

Pomijamy tu także rozmaite szczegóły z prorocत्व mesjańskich, zapowiadające pewne strony charakteru Mesjasza, jego pochodzenia i działalności. Ale nie możemy tu pominąć pewnych przepowiedni z Księgi Daniela, w szczególności jego wizji Syna Człowieczego.

Mamy tu mianowicie na tle wizji o 4 zwierzętach, wyobrażających pewne potęgi i mocarstwa na świecie, obraz „Starowiecznego“ (Boga), któremu służyło tysiąc tysięcy, który zasiadł na sąd i księgi otworzono i zabita była bestja czwarta. „A oto z obłokami niebieskimi jakoby Syn Człowieczy przyszedł i aż do Starowiecznego przyszedł. I dał mu Starowieczny władzę i cześć i królestwo i wszystkie narody, pokolenia

<sup>1</sup> Izaj. 42, 1—4.

<sup>2</sup> Izaj. 42, 6—7.

<sup>3</sup> Izaj. 53, 4—7. 10.

i języki służyć mu będą; władza jego władza wieczna, która nie będzie odjęta, a królestwo jego, które nie zaginie“<sup>1</sup>.

Niema w tym ustępie żadnej wzmianki o Dawidzie i jego tronie, ani o narodzie żydowskim jako takim. Wiadomo jednak, że Daniel w księdze jego imienia jest prawowiernym żydem, trzymającym się wiernie Zakonu Mojżeszowego, tęskniącym całą swą wierzącą duszą za wybawieniem narodu swego z niewoli, modlącym się za swój naród. W tym oświeceniu także postać Syna Człowieczego nabiera charakteru mesjańskiego dla narodu żydowskiego.

Ale także idea uniwersalizmu, występująca już w Genesis i u Izajasza, w Księdze Daniela jest należycie uwypuklona: Synowi Człowieczemu będą służyć wszystkie narody, pokolenia i języki, mówi ta księga<sup>2</sup>. „Królestwo i władzę i wielkość królestwa, żeby dano ludowi świętych Najwyższego, którego królestwo królestwem wiecznym jest, a wszyscy królowie będą mu służyć i słuchać go“<sup>3</sup>.

Ustęp z 9 rozdziału Księgi Daniela o zabiciu Chrystusa, o zburzeniu Jerozolimy i świątyni zasługuje na osobną wzmiankę. Dokładne wyjaśnienie tego tekstu i zastosowanie go w fali wypadków historycznych należy do rzeczy trudniejszych i spornych. Zajmujemy się tym zagadnieniem gdzieindziej. Tekst Wulgaty jest w tym miejscu całkiem jasny, ale on nie odpowiada dokładnie ani tekstowi hebrajskiemu, ani przekładowi greckiemu. Göttberger zaznacza jednak, że tłumaczenie wyłącznie mesjaniczne tego tekstu w kołach katolickich było i pozostało przeważającym<sup>4</sup>. Ta opinia kół katolickich ma naturalnie za sobą także rzeczowe uzasadnienie, bo ani upatrywanie w tym

<sup>1</sup> Dan. VII. 13—14, podług ks. Stysia.

<sup>2</sup> Dan. 7, 14.

<sup>3</sup> Dan. 7, 27.

<sup>4</sup> „Die eigentlich und ausschliesslich messianische Deutung ist aber die vorwiegende Deutung von Dn. IX. 24—27 in katholischen Kreisen gewesen und geliebt“. (Göttberger, Das Buch Daniel. Bonn, Hanstein 1928, str. 75). Nasze apologetyczne studium o tym sławnym prorocत्वie mesjańskim (Dan. IX. 25—27) ukazało się w „Collectanea Theologica“ we Lwowie 1938, w zeszycie 1. Staramy się tam wykazać, że ten ustęp należy odnosić do samego Chrystusa.



proroctwie ex post wyłącznie wypadków z czasów machabejskich, ani stosowanie tu nazwy Mesjasza do Cyrusa, ani rozmaite inne próby ominięcia sensu misjanicznego, rozumnego i zadawalającego rozwiązania nie dają.

Jeśli zaś cały ten ustęp o zabiciu Chrystusa, ustaniu ofiar itd. ma znaczenie mesjańskie, to mielibyśmy tutaj odmienny wprawdzie, niemniej jednak równoległy ustęp do Izaj. 53 o cierpiącym Słudze Boga Jahwe.

Zanim przejdziemy do tekstów pozakanonicznych, wypada zapoznać się wprzód jeszcze z wiarą w Starym Zakonie w zmartwychwstanie ciał.

Idea zmartwychwstania powszechnego zjawia się w formie jasnej i zdecydowanej dopiero w Księdze Daniela: „Czasu onego będzie wybawiony lud twój, każdy kto będzie znalezion w księdze zapisany. A wielu z tych, którzy śpią w prochu ziemi, ocucą się, jedni do żywota wiecznego, a drudzy na hańbę”<sup>1</sup>. Ale rozmaite wzmianki i aluzje, które wiarę w zmartwychwstanie każą przypuszczać, albo ją przynajmniej w zastosowaniu do sprawiedliwych wyraźnie głoszą, znajdujemy także w innych księgach Starego Zakonu.

Sławną jest przedewszystkiem wizja Ezechiela, w której ogląda wskrzeszanie martwych kości. Bóg postawił Proroka pośród pola, które było pełne kości, a kości były suche. I rzekł do niego: Synu człowieczy, mniemasz, że żyć będą te kości? Rzekłem: Panie Boże, Ty wiesz. I rzekł do mnie: „Prorokuj o tych kościach. To mówi Pan Bóg tym kościom: Oto ja wpuszczę w was ducha i żyć będziecie. I dam wam ścięgna i powłokę was skórą i dam wam ducha i żyć będziecie, a poznacie, że ja Pan”.

Ezechiel prorokował i ożyły kości i stanęły na nogach, wojsko wielkie, bardzo wielkie.

Pan Bóg objaśnia jeszcze Prorokowi, że te kości to dom izraelski<sup>2</sup>.

Wizja ta odnosi się wprawdzie do powrotu ludu izraelskiego z niewoli; niemniej jednak może świadczyć ona o istnieniu wiary w zmartwychwstanie.

<sup>1</sup> Dan. 12, 2.

<sup>2</sup> Ezech. 37. 1 nn.

U Izajasza jest krótka wzmianka, i to wyraźna, ale zastosowana tylko do dusz wiernych z Izraela: „Żyć będą umarli Twoi, pobici moi powstaną; ocuccie się a chwalcie, którzy mieszkacie w prochu”<sup>1</sup>.

Tekst Ozeasza 6. 1—2: „Wróćmy się do Jahwe, bo on rozszarpał i on zleczy. On zrani, on także obwiąże. On nas ożywi za dwa dni, dnia trzeciego wzbudzi nas i żyć będziemy przed obliczem jego”<sup>2</sup>.

Miejsce w Księdze Job (19. 23—27) jest niesłychanie trudne, w szczególności wiersz 26 jest przedmiotem specjalnych dyskusyj. Przekład Wuyka trzyma się Wulgaty i oddaje odnośne miejsce w ten sposób: „Wiem, że odkupiciel mój żyje i w dzień ostateczny powstanę z ziemi i znów obleczon będę w skórę moją i w ciele moim oglądać będę Boga mego. Którego ujrzyć mam ja sam i oczy moje oglądać, a nie inny. Schowana jest ta nadzieja moja w sercu moim”. Dhorme w wielkiej i bardzo gruntownej monografii „Le livre de Job” tym sławnym tekstem zajmuje się bardzo szczegółowo. Zestawia i omawia krytycznie rozmaite lekcje i przekłady tych wierszy, i trzymając się tekstu hebrajskiego, daje przekład taki: „Wiem, że mój obrońca jest żyjącym i że ostatni (on) się podniesie (jako mój obrońca) i że w mojej skórze będę się trzymał prosto i w ciele mojem będę oglądał Boga, Jego, ja będę oglądał, ja i że moje oczy będą oglądały, nie kto inny. Nerki moje w mojem wnętrzu są chore”<sup>3</sup>.

W uwagach mówi, że lekcja w. 26 „w ciele mojem będę oglądał Eloah (Boga)” znajduje potwierdzenie w słowach wiersza 27, które są pewne: „Moje oczy będą Go oglądały”.

Sens długiego wywodu ks. Dhorme’a jest ten, że tekst Wulgaty, przyjęty przez św. Hieronima, odpowiada w zasadzie poprawnemu tekstowi hebrajskiemu i że to miejsce Joba zawiera wiarę w zmartwychwstanie ciała.

Księga Joba podług Dhorme’a najprawdopodobniej powstała po niewoli babilońskiej, w czasach już perskich, kiedy język aramejski rozpowszechniał się bardzo aż po brzegi Nilu<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Izaj. 26, 19.

<sup>2</sup> Podaję tekst podług przekładu ks. Michalskiego.

<sup>3</sup> Dhorme O. P. ks., Le livre de Job (Etudes Bibliques) Paris. Le coffre 1926, str. 256—260.

<sup>4</sup> Tamże, str. CXLII—CXLIII.



Niektórzy jednak autorowie ze względu na styl i język tej księgi odnoszą ją do epoki złotej literatury hebrajskiej, do czasów więc Izajasza i Jeremiasza.

Pewnych śladów wiary w zmartwychwstanie ciał wielu biblistów, także niekatolickich, dopatruje się w niektórych Psalmach, jak Ps. 88, 11—14, Ps. 15, 10<sup>1</sup>.

Wyraźną wiarę w zmartwychwstanie mamy w II. Mach. 12, 43—44, gdzie czytamy o Judzie: „Dobrze i pobożnie o zmartwychwstaniu myślał, bo gdyby się nie spodziewał, że oni pobici zmartwychwstaną, zdałoby się rzeczą niepotrzebną i prózną modlić się za umarłych“.

Tej wiary w zmartwychwstanie domagał się cały rozwój idei Królestwa Bożego i triumfu Boga, aby mogli cieszyć się w Królestwie mesjańskim pobici, sprawiedliwi i wierni słudzy Boga, jak to podkreśla Walter Eichrodt<sup>2</sup>.

Niewątpliwie więc istniała wiara w zmartwychwstanie w religii starozakonnej w czasach już przed niewolą babilońską. Wiara ta w czasach przed Chrystusem była zawsze wyznawana przez sektę faryzeuszów, gdy sadaceusze wiarę tę odrzucali.

W czasach przed Chrystusem i w okresie Chrystusa ta wiara w narodzie żydowskim była nawet bardzo żywą i łączono ją z przyjściem Mesjasza na sąd powszechny, z końcem obecnego świata doczesnego. Ta wiara stanowi nawet charakterystyczną cechę bujnej literatury apokaliptyczno-eschatologicznej, jak etiopska Księga Henocha, jak Wniebowzięcie Mojżesza, Apokalipsa Barucha, IV. Ezdrasza i inne.

Bardzo wiele o tym zmartwychwstaniu mówi Księga Henocha, w szczególności w tak zwanych Parabolach. Mesjasz nazywa się tu „Wybranym“ i „Synem Człowieczym“<sup>3</sup>. Ale zmartwychwstanie łączy się tu z sądem ostatecznym na końcu świata.

<sup>1</sup> Gunkel w artykule Knecht Jahves (Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, III. szp. 1100—1103), mówi o wyraźnej wierze w zmartwychwstanie także u Izaj. 53, w wierszach mianowicie o triumfie Sługi Boga Jahwe.

<sup>2</sup> Eichrodt W., Theologie des A. Test. I. B. Leipzig. Hinrichs 1933, str. 206.

<sup>3</sup> Obszernie streściłem Parabolę w artykule „Filius hominis“ w Collectanea Theologica 1935, fasc. 4.

„W owych dniach ziemia odda tych, którzy w niej spoczęli i sheol odda to, co wziął, i piekło zwróci to, co winno. Wybraniec (Mesjasz) wybierze z pośród nich sprawiedliwych i świętych, gdyż bliskim jest dzień ich wybawienia“<sup>1</sup>.

„Pan duchów posadził go (Wybrańca) na tronie chwały swojej. Duch sprawiedliwości został nań wylany. Mowa ust jego zabiła wszystkich grzeszników, wszyscy niegodziwcy zostali w obliczu jego zniszczeni. Wszyscy królowie, potentaci, wszyscy ci, którzy ziemię dzierżą, w owym dniu podniosą się, zobaczą go i poznają, jak siedzi na tronie swej chwały, jak sprawiedliwie sędzi i jak żadne kłamstwo wobec niego nie padnie. Boleść padnie wtenczas na nich, jak na niewiastę, której godzina nadeszła i która z trudnością rodzi“<sup>2</sup>. „Potem twarz ich w obliczu Syna Człowieczego napełni się ciemnością i wstydem, będą precz odrzuceni od oblicza jego, a miecz jego między nimi będzie świstał. Rzekł tedy Pan duchów: To jest sąd postanowiony przez Pana duchów nad potentatami, królami i dzierżącymi ziemię“<sup>3</sup>.

„Sprawiedliwi i wybrani w owym dniu będą uratowani i odtąd nie będą już widzieć oblicza niegodziwców i grzeszników. Pan duchów zamieszka wśród nich i będą razem z Synem Człowieczym jeść, odpoczywać i powstaną na wieki“<sup>4</sup>.

Należy tu zaznaczyć, że jak idea Mesjasza i wiara w zmartwychwstanie, tak też wiara w przyszły sąd Boży nad narodami i wiara w koniec świata, poprzedzony pewnymi znakami na niebie i na ziemi, nie narodziła się dopiero w epoce Chrystusa, ale jest spotykana już w pismach dawnych proroków jeszcze przed niewolą babilońską.

U Izajasza spotykamy często zwroty „on dzień“ „dzień Pański“ itp.; zwroty te oznaczają dzień sądu nad narodami, ale nie koniecznie dzień sądu ostatecznego, jakiego miał dokonać sam Pan Bóg lub mający być zesłanym przez Niego Mesjasz.

„Oto dzień Pański przyjdzie okrutny i pełen rozgniewania i gniewu i zapaleczywości, aby obrócić ziemię w pustynię, a grze-

<sup>1</sup> Das Buch Henoch, 51, 1—2 (Kautzsch, Pseudepigraphen II. 265).

<sup>2</sup> Das Buch Henoch, 62, 2—4.

<sup>3</sup> Das Buch Henoch, 63, 11—12.

<sup>4</sup> Das Buch Henoch, 62, 13—14.



szników aby starł z niej. Bo gwiazdy niebieskie i jasność ich nie rozpuszczają światła. Zaćmiło się słońce na wschodzie swym i księżyc nie zaświeci światłem swoim. I nawiedzę złości świata, a przeciw niezbożnym nieprawość ich i uczynię, że ustanie pycha niewiernych i hardość mocarzów poniżej. Dlatego niebem zatrzęsę i poruszy się ziemia z miejsca swego dla zagniewania Pana Zastępów<sup>1</sup>.

Sam ten tekst zdaje się wyraźnie mówić o sądzie na końcu świata: a jednak rozdział, do którego ten tekst należy, rozpoczyna się słowami „brzemie Babilonu“, a w dalszym ciągu tego rozdziału czytamy o Medach, którzy mieli zniszczyć to miasto.

W rozdziale 34 Izajasza czytamy między innymi słowa: „Bo dzień pomsty Pańskiej, rok odpłaty sądu za Syjon. I obróć się potoki jego w smołę, a proch jego w siarkę, i będzie ziemia jego smołą gorejącą. W nocy i we dnie nie zagaśnie; od pokolenia do pokolenia pusty zostanie, na wieki wiecznie nie będzie, ktoby szedł przezeń“<sup>2</sup>.

I ten tekst odnosi się w pierwszym rzędzie do ziemi Edom i do nieprzyjaciół narodu wybranego, nie do końca świata i sądu ostatecznego. Ale gdy czytamy w tej samej księdze prorocत्व zapowiedź o nowych niebiosach i nowej ziemi<sup>3</sup>, to widocznie odnosi się to do nowego porządku, jaki miał powstać na gruzach starego świata.

Zapowiada Prorok wyraźnie nowy porządek rzeczy na świecie, ale w związku z jakimś końcem świata i sądem nad narodami, w związku z nowym mesjańskim królestwem, które miało dać szczęście i pokój.

„Bo oto Pan w ogniu przyjdzie, a jako wichra poczwórne jego, oddawać w zagniewaniu zapalczywość swoją, a łajanie swe w płomieniu ognia. Bo ogniem Pan sądzić będzie i mieczem swym wszelkie ciało i namnoży się pobitych od Pana“. „A ja idę, abym uczynki ich i myśli ich zebrał ze wszystkimi narodami i językami; i przyjdą i będą oglądać chwałę moją“. „I opowiedzą chwałę moją poganom i przywiodą wszystkich braci waszych ze wszech narodów w darze Panu“. „Bo jako niebiosy nowe i ziemia nowa, które ja czynię, że stoją przede

<sup>1</sup> Izaj. 13, 9—13.

<sup>2</sup> Izaj. 34, 8—10.

<sup>3</sup> Izaj. 65, 17.

mną, tak będzie stać nasienie wasze i imię wasze“. „Wynijda a ujrzą trupy mężów, którzy wystąpili przeciwko mnie; robak ich nie umrze, a ogień ich nie zagaśnie i będą aż do sytości widzenia wszemu ciału“<sup>1</sup>.

Robak nie umierający i ogień nie gasnący wyrażają niewątpliwie ostateczne, wieczne potępienie przeciwników Boga prawdziwego. Powrót ludu wybranego pod koniec zapowiedziany był jasno: „Ostatek się nawróci (Izraela), ostatek mówię Jakuba do Boga mocnego“<sup>2</sup>. Wszystko to, aczkolwiek tajemnicze i skomplikowane, było zapowiedziane przez proroka Izajasza i stanowi jedną całość razem z Mesjaszem i nowym Królestwem mesjańskim, Królestwem Bożym, które miało nastąpić przy nowych niebiosach i na nowej ziemi po sądzie nad narodami, nad sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi, wybranymi i potępionymi.

Jest w tych zapowiedziach mowa o potomkach Jakuba, o narodzie żydowskim: ale już Chrystus Pan dał klucz do tłumaczenia tych miejsc w znaczeniu duchowym. Kościół stosuje te zapowiedzi do wszystkich bez różnicy języka i rasy, pamiętając równocześnie o obietnicach, danych specjalnie cielesnym potomkom Abrahama, Izaaka i Jakuba. Albowiem i Prorocy i Chrystus zapowiadali także odrzucenie narodu żydowskiego, a powołanie pogan, którzy mieli zasiąść w Królestwie Bożem z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem.

Zapowiedź Sądu powszechnego nad narodami mamy również u Joela.

„Bo w one dni i czasu onego, gdy przywrócę pojmanie Judy i Jeruzalem, zgromadzę wszystkie narody i sprowadzę je na dolinę Jozafata i będę się tam z nimi sądził o lud mój i dziedzictwo moje izraelskie“<sup>3</sup>.

„Niech powstaną i przyciągną narody na dolinę Jozafata, bo tam siedzieć będę, abym sądził wszystkie narody okoliczne. Zapuscicie sierpy, bo dojrzało żniwo. Ludy, ludy w dolinie posieczenia, bo blisko jest dzień Pański w dolinie posieczenia. Słońce i księżyc zaćmiły się, a gwiazdy powściągnęły swia-

<sup>1</sup> Izaj. 66, 15—24.

<sup>2</sup> Izaj. 10, 21.

<sup>3</sup> Joel 3, 1—2.



tość swoją. Pan z Syjonu zaryczy a Jeruzalem da głos swój i poruszą się niebiosy i ziemia. A poznacie, że ja Pan, Bóg Wasz, mieszkający na Syjonie, górze świętej mojej. Będą kropić góry słodkość, a pagórki popłyną mlekiem<sup>1</sup>.

W tych przepowiedniach i zapowiedziach Proroków Starego Zakonu w szczegółach jest wiele rzeczy dla nas niejasnych i trudnych, są tu bowiem pomieszane rzeczy, które podług naszych dzisiejszych wyobrażeń winnyby być traktowane w odrębnych płaszczyznach. Dlatego każdy egzegeta przyzna rację uwagom Atzbergera, gdy mówi o ciemności i nieдомówieniach przepowiedni Starego Zakonu w przeciwieństwie do jasności i dokładności w Nowym Zakonie.

„Właściwości przepowiedni starozakonnych sprawiają, że niesłychanie trudno (einent schwierig) jest przedstawić ich naukę eschatologiczną w szczegółach. Musi się zgóry przyznać, że nie można o każdym poszczególnym miejscu na pewno powiedzieć, czy posiada znaczenie eschatologiczne czy nie; że nie zawsze możemy oznaczyć granice, gdzie możnaby oddzielić symbole rzeczy duchowych od zjawisk czysto naturalnych, symbole rzeczy świata drugiego od stosunków na tym świecie, figury rzeczy przyszłych od bezpośrednio obecnych“.

„Także próba wydobywania treści z poszczególnych przepowiedni przez to, że ze stanowiska chrześcijańskiego pewne rzeczy może się już spełniły przez pierwsze przyjście Chrystusa, a inne jeszcze nie mogą być uważane za spełnione, nie prowadzi do pewnych wyników w szczegółach. Albowiem to, co w tych prorocztwach przez pierwsze przyjście Chrystusa już się spełniło, razem płynie z tym, co ma się spełnić dopiero przy drugim Jego przyjściu.“

„Wyobrażenia mesjańskie i ściśle eschatologiczne nie są w szczegółach jasno od siebie odróżnione. Nawet tradycja Kościoła katolickiego nie może tu służyć za pewnego i niewątpliwego przewodnika we wszystkich szczegółach“<sup>2</sup>.

Powyższe uwagi uczonego teologa katolickiego z Monachium rzucają dostateczne światło na niejasny charakter przepowiedni mesjańsko-eschatologicznych w Starym Zakonie. Tym

<sup>1</sup> Joel 3, 12—18.

<sup>2</sup> Ks. Leonhard Atzberger, Die christliche Eschatologie. Freiburg i. Br. Herder 1890, str. 64.

bardziej niejasnym musiał się okazać świat zapowiedzi i przepowiedni w tak bujnej literaturze apokaliptyczno-eschatologicznej z epoki Chrystusa, o której już nieraz wspomnieliśmy i o której w dalszym jeszcze ciągu chcemy tu mówić. Albowiem nie tylko Księga Henocha tego rodzaju zapowiedzi zawiera i miesza ze sobą rzeczy różne.

Wniebowzięcie Mojżesza z tej samej epoki podaje między innymi taki ustęp:

„Potem ukaże się władza Pana wszelkiemu stworzeniu. Szatan będzie miał koniec i przejdzie razem z nim smutek. Pełne będą ręce Anioła, który stanie w miejscu najwyższym i będzie się mścił (za niewinną śmierć wiernych) na ich nieprzyjaciółach.“

„Pan niebieski powstanie ze swej stolicy, wyjdzie ze swego mieszkania świętego, w zapalczywości i gniewie z powodu dzieci swoich.“

„Ziemia zatrzęsie się, wzruszy się aż do swych kończyn, góry opadną i doliny zapadną się. Słońce nie da światłości, zamieni się w ciemność. Rogi księżycy załamają się i w krew się obrócą, krąg gwiazd będzie zamieszany.“

„Morze cofnie się aż do spodu. Ustaną źródła, nieruchomo staną rzeki. Albowiem Bóg najwyższy podniesie się, który jeden jest wiecznym, i wystąpi, aby karać pogan i zniszczyć ich bałwany.“

„Wówczas szczęśliwym będziesz Izraelu, wzniesiesz się na grzbiecie i skrzydłach orła“<sup>1</sup>.

Odmienny obraz sądu przedstawia opis w IV Księdze Ezdrasza, który tu również podajemy:

„Syn mój Chrystus objawi się wszystkim i tym, którzy jeszcze pozostaną, przyniesie radość przez 400 lat. Po tych latach Chrystus mój syn umrze i umrą wszyscy ludzie. Świat zamieni się wtenczas w milczenie praczasów, przez 7 dni, jak w prapoczątku. Nikt (przy życiu) nie pozostanie“.

„Po 7 dniach eon, który teraz spi, obudzi się i przeminie to co znikome. Ziemia odda teraz tych, którzy w niej spoczywają; proch zwróci tych, którzy w nim spią; komory wypuszczą

<sup>1</sup> Assumptio Mosis, 10, 1—8. (Kautzsch, Pseudoepigraphen II. 327).



zwierzone im dusze. Najwyższy (Bóg) ukaże się na tronie sędziego<sup>1</sup>.

„Potem przyjdzie koniec, czas litowania się minie, miłosierdzie odejdzie daleko, zniknie wyrozumiałość. Zostanie tylko mój sąd, prawda tylko pozostanie, triumfować będzie wiara. Idzie teraz nagroda, zjawia się odpłata, dobre uczynki budzą się a złe nie zasypiają.

„Ukaże się potem dół męki a naprzeciw niego miejsce po krzepieniu. Ukaże się piec gehenny i raj szczęśliwy naprzeciw<sup>2</sup>. Następuje z kolei przemówienie wyrokującego Boga.

Daliśmy dokładniejszy obraz żydowskich wyobrażeń mesjańskich i eschatologicznych. Przejdziemy teraz do wyobrażeń irańskich, w szczególności do bardzo głośnego 30 rozdziału księgi średniowiecznej w jęz. pehlvi Bundeish i do 3-ego rozdziału Bahman Yasht, w których eschatologiczne wyobrażenia religii Zarathustry są najlepiej i najpełniej przedstawione.

Obydwa te rozdziały podają podług tekstu Lehmana<sup>3</sup>, ale i tekst Geldnera<sup>4</sup> uwzględniam. Obydwa te utwory pochodzą wprawdzie, jak to sam Lehmann zaznacza<sup>4</sup>, z czasów późnych, są jednak dla historii religii Zarathustry ważne i tekstami innymi zastąpić ich nie można.

Podług Bahman Yasht Zarathustra otrzymuje od Ahury Mazdy objawienie, że co 1000 lat zjawi się jeden z jego synów, poczętych z nasienia jego, które się cudownie miało przechowywać w jeziorze Kansavya (dziś jezioro Hammun), i będzie dopomagał do zwyciężenia złych istot. Pierwszym z nich miał być Hushedar, drugi Hushedarmah, trzeci i ostatni Saoshyant.

Naprzód zjawi się Hushedar i gdy dojdzie do lat 30, rozpocznie walkę przeciw złym potęgom. Sam Ahura ześle też duchy, anioła Neriosangha i Sraosha, aby pomagali Peshyotanu, synowi Vistaspy króla, obrońcy religii Zarathustry. Z ich więc pomocą demoni i nieprzyjaciele będą strąceni na dno piekła.

<sup>1</sup> Das vierte Buch Esra 7, 28—36.

<sup>2</sup> Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte 285—290.

<sup>3</sup> Geldner, Lesebuch. Die Zoroastrische Religion (Avesta) 47—50.

<sup>4</sup> Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Chantepie de la Saussaye—Bertholet. Tübingen, Mohr 1925, II. B. 210.

Znikną wtenczas z ziemi złość, zazdrość, rozpusta, gniew. „Skończy się w ten sposób czas wilka, a rozpocznie się czas jagnięcia“.

Po drugim tysiącu lat Hushedarmah będzie dalej zwyciężał nieprzyjaciół i ród węzów. Ale wzmocni się wówczas także Aryman i wąż Azi Dahak odzyska swobodę. Ahura Mazda ześle jednak znowu anioła Neriosangha i Sraosha i wzbudzi Keresaspe, który raz już pokonał i związał węża Dahaka. Keresaspa i tym razem maczugą rozwala łeb węzowi i zabija go. Znika znowu zło z ziemi i rozpoczyna się ostatnie tysiąclecie.

Przy końcu tego ostatniego tysiąclecia zjawi się Saoshyant, ostatni i właściwy mesjasz religii Zarathustry, o którym już wspominaliśmy. Saoshyant dokona zmartwychwstania wszystkich i sprowadzi nowe życie na świat<sup>1</sup>.

Rolę ostatniego posłańca Saoshyanta obszernie przedstawia 30 rozdział Bundeish, ale cały ten opis podajemy tu w streszczeniu niemal dosłownym na podstawie tej samej Textbuch Lehmana<sup>2</sup>.

Gdy będzie się zbliżał czas Saoshyanta, ludzie przestaną jeść naprzód mięso, potem mleko, potem chleb i samą tylko wodą żyć będą. Saoshyant dokona wskrzeszenia wszystkich ludzi.

Ahura Mazda mówił kiedyś do Zarathustry: „Uważaj, jeśli w czasie stwarzania to, czego nie było, zostało stworzone, to jakżeż nie byłoby możliwym powołać do życia to, co już było? W owym czasie bowiem każdy zażąda swoich kości od ziemi, krwi od wody, włosów od roślin, życia od ognia“.

Podniosą się naprzód kości Gayomarta, potem Mashya i Mashyoi (pierwsza para ludzi na świecie, potem reszta ludzi. Powstaną sprawiedliwi i niesprawiedliwi, każdy tam, gdzie swoje życie zakończył.

Poznają się wtenczas wszyscy: to mój ojciec, to moja matka, to mój brat, to moi krewni i bliscy.

W tym zebraniu będzie każdy oglądał swoje uczynki dobre i złe, a człowiek zły będzie tam odbijał jak biała owca wśród czarnych.

<sup>1</sup> Jest to bardzo krótkie streszczenie Bahman Yasht'u 3 z Lehmana, Textbuch 285—288.

<sup>2</sup> Lehmann, Textbuch 288—290



Ludzie źli będą się żalić na dobrych, z którymi żyli na ziemi: czemuście nas nie pouczyli o dobrych uczynkach, któreście czynili? Bylibyśmy się dziś tu nie wstydzili.

Będą następnie oddzieleni dobrzy od złych. Dobrzy pójdą do nieba Garodman, źli zaś będą strąceni do piekła. Trzy dni będą cierpieli w piekle karę cielesną.

Będą oddzieleni mąż od żony, brat od brata, przyjaciel od przyjaciela. Dobrzy będą płakać nad potępionymi, potępieni sami nad sobą.

Potem spadnie Gocihar (meteor?) z nieba na ziemię. Będzie na ziemi wtenczas płacz jak kiedy wilk wpada na owce.

Następnie ogień roztopi metale w górach i popłyną jakby wielka rzeka na ziemi.

Wszyscy ludzie przejdą teraz przez tę rzekę ognistą i będą się czyścić. Sprawiedliwym wyda się, że przechodzą przez ciepłe mleko, złym, że palą się w rozpalonym metalu.

Teraz spotkają się wszyscy z sobą głęboko wzruszeni. Ojciec, syn, brat, przyjaciel będą się pytać wzajemnie: Gdzieś był prze tyle lat i jaki wyrok padł na twoją duszę? Czyś był między sprawiedliwymi czy między potępionymi?

Wszyscy ludzie będą teraz jednakowo myśleć i będą chwalić Ahurę Mazdę i jego archaniołów.

Ludzie dorośli będą w wieku jakby 40 lat. Każdy otrzyma swą żonę i dzieci i będą razem żyli jak niegdyś na ziemi, tylko nie będą już dzieci rodzić.

Rozpocznie się teraz ostateczna walka: Ahura Mazda zabije złego ducha, Vohumano Akomana a Sraosh Aeshmę.

Pozostaną jeszcze dwaj nieprzyjaciele: Aryman i Az.

Ahura Mazda zstępuje (z nieba) na ziemię w postaci kapłana najwyższego, Sraosh jako jego pomocnik: trzymają kusti (pas modlitewny) w ręce i modlitwą z kusti pokonany zły duch i Az runęli w ciemności piekła.

Gocihar spala smoka (węża Dahaka, Aza) w żarzącym metalu, spala także wszelki smród i brudy piekielne i piekło zostaje teraz zupełnie oczyszczone.

Ahura Mazda rzuca piekło, do którego schował się duch (Aryman), w metal<sup>(?)</sup>, a kraj piekła zamienia na przedłużenie świata. Cały świat wolą jego wraca do pierwotnego stanu (niewinności i szczęśliwości) i staje się nieśmiertelnym na zawsze, na wieki.

Tekst podany przez Geldnera w Wypisach do religii Awesty<sup>1</sup>, jest pełniejszym i prawdopodobniejszym, a w każdym razie dokładniejszym. W tekście Geldnera czas wskrzeszania umarłych jest określony na 57 lat. Jest tu mowa o ofercie złożonej przez Saoshyanta i jego pomocników z byka Hadajosza. Z tłuszczu tego byka i z haomy sporządza się eliksyr dla ludzi, aby się stali nieśmiertelnymi. Ziemia, po przemienieniu piekła na radosną dolinę dla ludzi, będzie równą, bez gór i bez lodu, zniknie nawet góra, na której opierał się most Cinwat, prowadzący do raju. Inne dodatkowe szczegóły z tekstu Geldnera, jako mniej istotne, pomijam.

Mamy w tym sławnym rozdziale z księgi Bundehish opisany koniec świata ze zmartwychwstaniem umarłych i z sądem powszechnym. Na końcu widzimy tu nową ziemię, wieczny raj, w którym ludzie mają żyć szczęśliwi na wieki. Piekło przestało istnieć. Złe duchy zniszczone, tylko ostateczny los Arymana nie jest jasnym.

Czy wyobrażenia w tym 30 rozdziale Bundehish przedstawione należą do pierwotnej nauki Zarathustry? Czy sam Zarathustra głosił wiarę w przyjście specjalnego jak gdyby mesjasza Saoshyanta i wiarę w zmartwychwstanie zmarłych? Czy to wszystko ma być uważanym za wytwór późniejszych czasów? Kiedy te wyobrażenia tak charakterystyczne weszły do religii irańskiej?

Zajmiemy się tymi ważnymi pytaniami później. Narazie stwierdzamy tylko, że te wyobrażenia istniały u wyznawców Zarathustry w wieku IV po Chrystusie, skoro chrześcijański ormiański apologeta Eznik z Kolb w pracy swej „Przeciw sektom“, napisanej w okresie soboru Efezkiego (431), podaje opowiadanie o 3 synach Zarathustry, mających przyjść na świat, i o zmartwychwstaniu umarłych na końcu świata<sup>2</sup>. A nie mogła to być wiara całkiem świeża, jeśli o niej Eznik mimochodem wspomina około r. 435; musiała ona być znaną Irańczykom już wiele lat przedtem.

<sup>1</sup> Geldner, Lesebuch. Die Zoroastrische Religion (Avesta) 46—50.

<sup>2</sup> Eznik von Kolb, Wieder die Sekten, übersetzt v. J. Schmidt. Wien 1900, str. 112—113.



Istnienie przepowiedni o mających przyjść synach Zarathustry mogłoby nam także tłumaczyć legendę, znaną z pewnej arabskiej ewangelii apokryficznej o dzieciństwie Jezusa, podług której Zarathustra zapowiedział magom narodzenie Chrystusa<sup>1</sup>.

Także w młodszych częściach Awesty mamy wyraźne świadectwa wiary w przyjście mesjasza i w zmartwychwstanie umarłych. Czytamy np. w Yasth 19, wiersz 88 i nast. takie słowa: „Wielka królewska glorio sławimy cię, która przejdiesz na zwycięskiego przyszłego zbawiciela i na innych przyjaciół dlatego, że uczyni świat doskonałym. Świat nie będzie się już starzał, nie będzie się rozkładał ani gnął, będzie wiecznie żył, i wiecznie szczęśliwy, wolny. Gdy zmarli znowu powstaną, ludzie uzyskają nieśmiertelność, a świat będzie to czynił, co podług jego woli jest doskonałe.

Gdy Asvatareta (Saoshyant) wyjdzie z jeziora Kasava, pomocnik Ahury Mazdy, syn Vespataurvari, wymachując bronią zwycięską, którą nosił niegdyś Thraetaona, gdy zabijał węża Dahakę. Wtenczas odpędzili duchy kłamstwa od stworzeń prawej wiary“ itd.<sup>2</sup>.

Wyraźna tu mowa o eschatologicznym mesjaszu i o zmartwychwstaniu: ale z jakiego czasu ten yasth pochodzi?

Nie tylko więc pisana w średniowiecznym perskim języku, prawdopodobnie w IX wieku po Chrystusie, księga Bunde-hish, ale także źródło znacznie starsze, bo ustęp należący do Awesty, mówił o Saoshyancie i zmartwychwstaniu przy końcu świata: kiedyż ta wiara u Persów czy Irańczyków powstała? Jakie mogą być na jej potwierdzenie najstarsze świadectwa? Gdzie się znajdują te najstarsze świadectwa? Jakie są daty? Czy są pewne?

Niestety jasnych świadectw starożytnych na potwierdzenie tej wiary nie mamy. Historia ich szuka, lecz znaleźć nie może.

<sup>1</sup> Zajął się tym rzekomym prorocstwem Zarathustry ks. Messina T. J. w artykule *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia*. (Biblica, 1933, str. 170—198). Tekst mówi: „Oto magowie ze Wschodu przyszli do Jerozolimy, jak przepowiedział Zaradust“.

<sup>2</sup> Z niemieckiego tekstu Geldnera Lesebuch. 45—46.

Powszechnie jednak historycy powołują się na tekst Teopompa jako na dowód, że już w IV wieku przed Chrystusem znaną była Grekom wiara perska w przyszłego mesjasza i w zmartwychwstanie umarłych.

Teopompos w IV wieku przed Chrystusem pisał dzieło Philippica, w którym mówił też o Persach i ich wyobrażeniach religijnych. Dzieło to jednak przepadło, dochowały się tylko pewne z niego fragmenty. Z tych fragmentów najgłośniejszym jest fragment przekazany nam przez Plutarcha (I i II wiek po Chrystusie) w dziełku jego „De Iside et Osiride“. Charakterystyczny ustęp, który nas tu obchodzi, jest następujący:

„Teopomp opowiada, że podług tradycji magów na zmianę 3.000 lat jeden bóg panuje a drugi ulega; że obydwa w dalszych 3.000 lat są z sobą w walce i wojnę prowadzą, gdyż jeden drugiego dzieła chce zniszczyć. W końcu Hades (Aryman) ulega, ludzie stają się szczęśliwi, nie potrzebując jadła i nie rzucając cienia. Bóg, który to sprawia, zachowuje się czas dłuższy spokojnie, co dla Boga nie jest długo, ale jest jakby czasem snu u człowieka. Taką mniej więcej treść zawiera mitologia magów“.

Ustęp ten jest bardzo interesującym, ale — należy to stwierdzić — nie mówi nic o jakimś mesjaszu ani o zmartwychwstaniu. Mówi tylko o końcowym pokonaniu Arymana i o ludziach, żyjących szczęśliwie bez jadła i nie rzucających cienia. Mogłoby się to odnosić do jakiegoś uduchowionego życia po zmartwychwstaniu, ale jednakowo może się ten tekst końcowy odnosić także w ogóle do życia pośmiertnego, do cieni żyjących na polach Elizejskich, do życia ściśle duchowego<sup>1</sup>. O zmartwychwstaniu w tym fragmencie w każdym razie wyraźnej wzmianki nie ma. Zresztą fragment to cytowany przez pisarza z czasów po Chrystusie: czy cytował Teopompa wiernie i dosłownie?

Clemen przypuszcza, że Plutarch cytuje Teopompa nie bezpośrednio, ale przejął ten fragment z jakiegoś autora sobie bliższego. Stwierdza, że na podstawie tego fragmentu nie można

<sup>1</sup> Plutarch podaje o Pitagorejczykach, jakoby wyobrażali sobie dusze zmarłych jako nie rzucające cienia. Gruppe, *Griechische Mythologie* 773 w dopisku.



wykazać istnienia wiary w zmartwychwstanie i w mesjasza w religii irańskiej w wieku już IV przed Chrystusem<sup>1</sup>.

Także v. Wesendonk nie widzi we fragmencie z Teopompa pewnego dowodu na potwierdzenie wiary w zmartwychwstanie w religii perskiej, a ma na uwadze zarówno tekst Plutarcha, jak inne teksty, o których zaraz będziemy mówić. I jemu przedstawia się ta sprawa jako „nicht ganz klar“<sup>2</sup>. Wiare zaś w specjalnego zbawiciela Saoshyanta, który z nadsiania Zarathustry miałby się zjawić przy końcu świata, nazywa wprost wiarą pochodzenia po Zarathustrze „in nachzarathustrischer Zeit ausgebildete iranische Erlösungslehre“<sup>3</sup>.

O tej samej relacji wspominają jeszcze Diogenes z Laercium i Eneasz z Gazy.

Diogenes Laertius żył w wieku II lub III po Chrystusie i podaje, że Teopompos na podstawie nauki magów mówi o zmartwychwstaniu, używa tu o zmarłych wyrazu *ἀναβιώσασθαι*, i mówi o nieśmiertelności. Podług zaś Eneasza z Gazy, pisarza chrześcijańskiego z V wieku, Zoroaster miałby wyraźnie nauczać, że kiedyś nastanie powszechne zmartwychwstanie (*πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται*). Dodaje tenże Eneasz: „Wiedział o tym, co mówię, Teopompos i innych o tym uczył“<sup>4</sup>. Obydwa te świadectwa pochodzą z czasów chrześcijańskich, kiedy już wiara chrześcijańska w zmartwychwstanie umarłych była w świecie greckim powszechnie znaną i mogła z łatwością podsuwać myśl, aby w tym duchu tłumaczyć niejasny tekst z Teopompa u Plutarcha w jego dziełku „De Iside et Osiride“. Eneasz używa nawet świadectwa Teopompa do celów apologetycznych. Ani więc Diogenes, ani Eneasz nie mogą służyć za nieomyślne świadectwo, skoro starszy od nich tekst Plutarcha nie jest takim świadectwem.

Ale pomijając świadectwo rzekome Teopompa, nasuwa się pytanie, czy Zarathustra, twórca nowej religii Irańczyków,

<sup>1</sup> Clemen C., Die griechischen u. lateinischen Nachrichten über die persische Religion 129. Giessen 1920.

<sup>2</sup> Wesendonk O. G. v., Das Wesen der Lehre Zarathustras 67. Leipzig. Harrassowitz 1927.

<sup>3</sup> Tamże 67.

<sup>4</sup> Znane te teksty cytują często rozmaici autorowie, cytuje je kilkakrotnie także ks. Lagrange, ostatnim razem w dziele *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 397 i 398 w dopiskach. Paris, Lecoffre 1931.

wierzył i głosił naukę o przyszłym powszechnym zmartwychwstaniu zmarłych. Pytanie to dla nas jest ważnym, bo przecież właśnie Zarathustra u historyków uchodzi za genialnego i oryginalnego twórcę religii i jeśli w ogóle kto, to on właśnie w religii irańskiej mógłby być wynalazcą idei mesjańskiej i zmartwychwstania.

Pewna część rozdziałów w Aweście, w części tak zwanej Yasna, rozdziały mianowicie 28—34, 43—51 i 53, razem 17, hymny względnie mowy Zarathustry zwane Gathami, zawierają wiele aluzji do współczesnych czasów i osób i dlatego są uważane za dzieło samego Zarathustry, albo kogoś z jego bliskiego otoczenia, w każdym razie za najwierniejsze i najstarsze źródło do poznania właściwej nauki Zarathustry<sup>1</sup>.

Darmesteter, wielki iranista i tłumacz Awesty, starał się wykazać, że Gathy, to jest owe rozdziały w liczbie 17, zawierają wyobrażenia znane z pism Filona, Żyda z Aleksandrii, że więc powstały za wpływem filozofii hellenistycznej i nie mogą być starsze niż Filon, tj. pochodziłyby z wieku pierwszego przed Chrystusem lub po Chrystusie. Ta teza Darmestetera nie utrzymała się, jak nie utrzymała się również teza ks. Lagrange'a do Darmesteterowej zbliżona i na niej oparta, wyrażona w dziele „*Le judaïsme avant Jésus-Christ*“, (Paris, Gabalda 1931“).

Dziś jest powszechnie przyjętą opinią, że Gathy może nie są najstarszą częścią w zbiorze Awesty, ale są częścią starą i są żywym bezpośrednim echem otoczenia Zarathustry. Dlatego tak ważną jest kwestia, czy w Gathach istnieją wyobrażenia o przyszłym specjalnym mesjaszu Saoshyancie i o powszechnym zmartwychwstaniu umarłych na sąd powszechny.

Można powiedzieć, że zarówno uczeni katolicy, jak też niezawisli fachowi irańscy nie widzą w Gathach świadectwa ani dla specjalnego mesjasza, ani dla wiary w zmartwychwstanie. Tu się zgadza ks. Lagrange z Wesendonkiem.

<sup>1</sup> Christus. Manuel d'histoire des religions. Paris, Beauchesne 1912, str. 179 n. Jest to podręcznik ks. Józefa Huby. A. Meillet, *Trois Conférences sur les Gathas de l'Avesta*, mówi: „Le petit recueil des gathas représente ce qui reste de toute une littérature“.



Ks. Lagrange pisze jasno i prosto: „Zmartwychwstanie ciał ma świadectwa u żydów, ale nie ma żadnego świadectwa ani w Gathach, ani u starożytnych pisarzy greckich“<sup>1</sup>.

Von Wesendonk w wyżej cytowanym już miejscu z rozprawy jego „Das Wesen der Lehre Zarathustras“ z r. 1927 wyobrażenia te w religii irańskiej odnosi do czasów po Zarathustrze, a w dziele ostatnim „Das Weltbild der Iranier“ z r. 1933, jest wprawdzie mniej zdecydowanym, ale nie oświadcza się za zdaniem przeciwnym. Pisze tu mianowicie o nauce samego Zarathustry<sup>2</sup>: „Dusza pojedyncza będzie sądzona na moście Cinwat: ale czy Zarathustra wierzył także w sąd ostateczny w znaczeniu wskrzeszenia wszystkich umarłych, jest rzeczą całkiem wątpliwą i poglądy pod tym względem są podzielone“.

Von Wesendonk miał tu na myśli przede wszystkim pracę S. Pavry'ego: „The Zoroastrian doctrine of a future life“ (New York 1929), który ustępy Yasna (Gathów) 33.5 i 43.12 starał się tłumaczyć w duchu przychylnym dla swej tezy pozytywnej. Ale i on, stwierdza v. Wesendonk, miał pewne wątpliwości, czy tak jest<sup>3</sup>.

Wiadomo jednak, że jak cała Awesta, tak też Gathy nie doszły nas w tekście pierwotnym, ale w tekście ustalonym ostatecznie dopiero za Sasanidów w parę wieków po Chrystusie. Za Sasanidów dopiero zebrano pisma dzisiejszej Awesty i ustalono jej redakcję, skanonizowano niejako jej tekst. Skoro zaś przedtem teksty te skanonizowane nie były, to mogły ulegać przeróbkom, odmianom, dodatkom. Mogły więc i do Gathów dostać się pewne nowe wiersze i zwroty z czasów późniejszych, chociaż ich forma wiązana w wiersze i strofy ułatwiała przechowywanie ich w dawnej formie.

W dodatku język Gathów jest starożytnym językiem irańskim i przetłumaczenie na dzisiejsze języki europejskie przedstawia wielkie trudności, dlatego same przekłady Awesty w szczegółach nieraz bardzo różnią się od siebie. Wystarczy porównać przekłady tych samych miejsc u Spiegla, Lehmana, Geldnera i d'Harleza, aby przekonać się, jak wielkie zachodzą różnice. Widocznie sam tekst oryginalny jest bardzo trudny do

<sup>1</sup> Lagrange, Le judaïsme avant Jésus-Christ 402.

<sup>2</sup> Wesendonk, O. G. v., Das Weltbild der Iranier 94—95.

<sup>3</sup> Tamże 314, uwaga 439.

zrozumienia. Na to żali się i to stwierdza także v. Wesendonk. To podnosi również nasz polski iranista, który może czytać Awestę i Gathy w oryginale starożytnym, salezjanin ks. dr Jan Mazerski z Krakowa.

Teksty Awesty jako trudne były w samej Persji komentowane w wiekach średnich w języku pehlevi w duchu ówczesnych wyobrażeń, w duchu specjalnego mesjasza, zmartwychwstania i sądu powszechnego. Te komentarze doszły do naszych czasów i podsuwają pewnym niejasnym a trudnym ustępom w Gathach te właśnie myśli, których wyrazem jest rozdział 30 Bundehish.

Wszystko to razem sprawia, że pewni uczeni irańscy i nie-irańscy dopatrują się w Gathach świadectw dla wyobrażeń eschatologicznych, o których tu mówimy, a inni tych świadectw nie widzą.

W każdym razie już sam fakt, że sprawa ta jest między specjalistami sporna, że nasuwają się tu wszystkim wątpliwości, zdaje się za tem przemawiać, że Zarathustra tych rzeczy nie znał i nie nauczał. Gdyby był te nauki głosił, to nie byłoby dziś wątpliwości w tych rzeczach, jak niema wątpliwości co do nauki jego o Bogu, o moralności i sankcji religijnej, o ostatecznym triumfie Boga Ahury Mazdy i jego sprawiedliwości.

Ponieważ jednak istnieją w tych sprawach u historyków zdania podzielone, pozwalamy sobie w tym miejscu dodać jeszcze dalsze uwagi.

Ks. Messina T. J. w referacie o Saoshyancie w tradycji irańskiej, ogłoszonym w rzymskich Orientaliach z r. 1932<sup>1</sup>, podaje wyniki własnych studiów na temat idei Saoshyanta w religii irańskiej.

Na podstawie mianowicie analizy tekstów stwierdza, że w Gathach i w najstarszych w ogóle częściach Awesty nazwa ta jest stosowana nie do jakiegoś specjalnego i nadprzyrodzonego posłańca, jaki ma się zjawić na końcu świata, ale do rozmaitych rzeczywistych ludzi, którzy pomagali i mieli pomagać Zarathustrze w jego dziele.

Saoshyantami są nazywani w Aweście tacy ludzie, jak król Vistaspa i jego minister Jamaspa, którzy dziełu Zarathu-

<sup>1</sup> Orientalia (Comm. Pontif. Institutii Biblici), vol. I., fasc. 2 z roku 1932, str. 149—176.



stry znakomicie i ze skutkiem patronowali. Są to wiecy „pomocnicy“ w dziele Zarathustry i Ahury Mazdy.

Zarathustra liczył, że zjawia się w przyszłości jeszcze inni podobni „pomocnicy“, może jeszcze więksi niż Vistaspa i Jamaspa; lista więc tego rodzaju Saoshyantów nie wyczerpywała się na osobach mu współczesnych.

Ks. Messina uważa następnie za nieścisłe tłumaczenie wyrazu „Saoshyant“ u Lommela przez „der künftige Helfer“, co by mogło nasuwać myśl o specjalnym jakimś mesjaszu na końcu świata już w Gathach.

Ks. Messina uważa, że tendencje eschatologiczne, jakie są widoczne w pracy Lommela („Die Religion Zarathustras“), podsunęły mu takie właśnie tłumaczenie, ale ścisłe ono nie jest<sup>1</sup>.

Dopiero w nowszych i późniejszych częściach Awesty dawne znaczenie Saoshyanta jako pomocnika wogóle Zarathustry i Ahury Mazdy, powoli przechodzi w cień, a staje się imieniem pewnej specjalnej postaci o rysach mesjańskich. Z postacią tą poczyna się wiązać specjalna misja eschatologiczna przy końcu świata razem ze zmartwychwstaniem umarłych i triumfem sprawiedliwości w królestwie Ahury Mazdy<sup>2</sup>.

„Gdy Astvat-ereta (justitia incarnata) powstanie z jeziora Kansavya, posłaniec Ahury Mazdy, syn Vispataurvy, wywijając bronią zwycięską, jaką nosił chyży Thraitauna, gdy szedł zwalczyć smoka Dahakę“. Ten wiersz 92 obok innych z Zamyad Yasztu 19 ksiądz Messina przytacza dla zilustrowania tworzenia się idei specjalnego eschatologicznego posłańca-mesjasza<sup>3</sup>.

Zjawia się też teraz dopiero wiara w zmartwychwstanie ciał. Ks. Messina nie godzi się na wywody Lommela, jakoby już w Gathach ślady tej wiary się znajdowały<sup>4</sup>. Podaje jednak jako rzecz możliwą, że nauka o Saoshyancie istniała już w IV wieku przed Chrystusem<sup>5</sup>.

Ks. Messina robi jeszcze pewne obliczenia chronologiczne i dochodzi do wniosku, że eschatologiczny Saoshyant mógł być

<sup>1</sup> Orientalia 158.

<sup>2</sup> Orientalia 159.

<sup>3</sup> Orientalia 160.

<sup>4</sup> Orientalia 162.

<sup>5</sup> Orientalia 171.

wyczekiwany w religii Zarathustry w początkach naszej ery, co by znajdowało potwierdzenie w podaniach niektórych apokryfów chrześcijańskich<sup>1</sup>.

Przytoczyliśmy tu interesującą opinię ks. Messiny, który zajmuje się bliżej religią Zarathustry i przyjmował żywot Zarathustry na 10 wieków przed Chrystusem. Nowe, odnalezione w Persepolis teksty, o których mówi Herzfeld, tego rodzaju hipotezę wywracają, ale w niczem nie osłabiają uwag ks. Messiny o Saoshyancie. Uwagi ks. Messiny o Saoshyancie są podane tylko jako możliwości, a nie jako rzeczy pewne i dowiedzione. Zasługuje na uwagę wytknięcie Lommelowi jego tendencyjności.

Tendencyjność w wywodach Lommela i mnie się przedstawiła, zanim jeszcze zaznajomiłem się z referatem ks. Messiny.

Lommel był skłonny widzieć już u samego Zarathustry wyobrażenia o przyszłym Mesjaszu, o wskrzeszeniu umarłych i sądzie powszechnym przez ogień i metal roztopiony, w tym duchu bowiem usiłuje tłumaczyć pewne strofy w Gathach. W tym duchu tłumaczy w szczególności miejsce Yasna 48. 12: „Ci będą przyszłymi pomocnikami (Saoshyantami) ludzie, którzy przez dobre myślenie i przez prawdę (Wahrsein) rzeczywiście starają się zadość uczynić twojej, Ahuro Mazdo, nauce. Są oni bowiem stworzeni na przeciwników groźnego Mordercy“<sup>2</sup>.

Po dokładnym jednak rozpatrzeniu tego zagadnienia Lommel sam widzi, że ci przyszli pomocnicy, o których mowa w Gathach, są tylko wybitnymi zwolennikami religii Zarathustry, którzy jeszcze za jego życia działali, jak Vistaspa, Jamaspa, Frashausthra, a nie specjalny nadprzyrodzony Saoshyant z końca świata. Saoshyant — mówi w końcu Lommel zgodnie z ks. Messiną — pierwotnie (w Gathach) jakimś specjalnym mesjaszem nie był, ale wyobrażenie to oznacza jedynie czynny udział prawowiernych w końcowym odnowieniu świata<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Orientalia 176. Na tym miejscu składam podziękowanie Ks. Prof. Mazerskiemu, naszemu irańskiemu fachowemu, salezjaninowi z Krakowa, za zwrócenie mi uwagi na referat ks. Messiny o Saoshyancie i za łaskawe przesłanie mi tego referatu w osobnej odbitce Orientaliów.

<sup>2</sup> Lommel H., Die Religion Zarathustras 227.

<sup>3</sup> Tamże 232.



Niema w Gathach także żadnego wyraźnego świadectwa o wierze w zmartwychwstanie ciał i w sąd powszechny.

Zwolennicy świadectw powołują się jako na dowód na Yasna (Gathy) 30. 2 i 7 i 33. 5, oraz 43. 12.

Yasna 30. 2 w przekładzie Geldnera<sup>1</sup> brzmi tak: „Słuchajcie uszami, co jest dla was najlepsze; badajcie jasnym duchem wyznania przy rozstrzygnięciu, zwracając uwagę każdemu mężowi ze względu na jego osobę jeszcze przed aktem sądu, aby mu radzić“.

Wiersz 8. „A gdy na tych bezbożników przyjdzie sąd karzący, wtenczas Vohumano przygotowuje, o Mądry, królestwo twoje, abyś tym zaradził, o Panie, którzy w ręce Ashy (Prawdy) mieli oddać Druj (Kłamstwo)“.

W. 9. „Chcemy być tymi, którzy uczynią życie doskonałym, o Mądry, a wy inni panowie i Asho dopomóżcie nam, aby myśli zebrały się, gdzie jeszcze istnieje fałszywa wiara“.

W. 10. „Wówczas będzie zniszczona potęga Druj (Kłamstwa) i ci będą mieć udział w obiecany piękny mieszkaniu Vohumana, Mazdy i Ashy, którzy trzymają się ewangelii (die gute Botschaft)<sup>2</sup>“.

Wiersza 7-go Geldner w swoich Wypisach nie podaje, widocznie większej wagi do niego nie przykładając. Skoro jednak na ten wiersz specjalną wagę kładzie Lommel, podajemy go tu podług francuskiego przekładu De Harleza:

„Do sprawiedliwego (człowieka) przyszła mądra Aramaitis z Potęgą (Kshatra) i Asha (Czystość) i dały mu pomyślność co do ciała i siłę i rzekły: Niech ci się stanie, abyś obfitował w dary tych duchów“<sup>3</sup>.

Glossa w języku pehlevi objaśnia, że ten wiersz odnosi się do zmartwychwstania umarłych. Podobna glossa jest także przy wierszu 9, który podaliśmy wyżej. Już to samo, że średniowieczny komentarz dodawał w tych miejscach specjalne glossy, dowodzi, że oryginalny tekst w tym kierunku jasnym nie był i o zmartwychwstaniu umarłych wyraźnie nie mówił.

Także więc rozdział 30, najczęściej cytowany na poparcie tezy, że w Gathach jest mowa o zmartwychwstaniu, dowodu

<sup>1</sup> Geldner, Lesebuch. Die Zoroastrische Religion 8.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> De Harlez, Avesta 321.

na potwierdzenie tej tezy, bronionej i przez Lommela, nie do starcza.

Dopiero więc w późniejszych częściach Awesty, w Yashcie XIII i XIX, są wyraźne świadectwa o eschatologicznym mesjaszu, a raczej o trzech mesjaszach<sup>1</sup>.

Ale z jakich czasów te ustępy pochodzą, czy z czasów przed Chrystusem czy po Chrystusie, tego nikt na pewno dziś powiedzieć nie może. Świadectwo Teopompa, widzieliśmy to, nie może być żadnym dowodem przekonującym. Wrócimy jeszcze do tych rzeczy później.

Mieliśmy w tym rozdziale omówić tylko wyobrażenia eschatologiczne o końcu świata, o cudownym posłańcu na końcu świata, o zmartwychwstaniu i o powszechnym sądzie ostatecznym, a tymczasem wdaliśmy się w obszerniejsze uwagi w kwestii, czy w Gathach, które uchodzą za wierne echo nauki samego Zarathustry, te wyobrażenia się znajdują. Może te uwagi psują samą budowę studium, ale były nam potrzebne. Moglibyśmy tedy iść dalej w rozważaniu naszego zagadnienia.

Na razie jednak, zanim rozpatrzmy samą kwestię stosunku eschatologii irańskiej do biblijnej, załatwimy się jeszcze z pewnymi innymi zagadnieniami, jakie tu w grę mogą wchodzić.

#### 4. Wpływy irańskie a Księga Daniela.

Księga Daniela ma w szczególności zawierać pewne rzeczy, które miałyby świadczyć o wpływach wyobrażeń irańskich na wyobrażenia religijne starozakonne. Chcemy więc dotknąć tu tego zagadnienia w związku z naszym tematem.

Sędziwy filolog Reitzenstein († 1931) w ostatnich latach przed śmiercią bardzo gorąco zajmował się sprawą wpływów irańskich na eschatologię biblijną i na wyobrażenia Zachodu i chrześcijaństwa o zbawieniu. Głośną była jego książka z r. 1921 „Das iranische Erlösungsmysterium“. Także w nowszych wydaniach (2 i 3-em) jego „Die hellenischen Mysterienreligio-

<sup>1</sup> Yasht XIII 128 wymienia na końcu fravashi (duchów) czystego Uchvatereta, Uchsvatereto i Achsvatereto („Sprawiedliwość wcielona“). (przekł. De Harleza, Avesta 502) Yasht XIX 90 wyraźnie mówi o zmartwychwstaniu umarłych i zwycięskim Saoshyancie. Tamże 554).



nen<sup>1</sup> coraz silniej zaznaczał wpływy irańskie na misteria hellenistyczne i na tajemnice Chrystusowego odkupienia.

Na parę lat przed śmiercią ogłosił w Bibliothek Warburg<sup>2</sup> dwa artykuły naukowe: „Altgriechische Theologie und ihre Quellen“, i „Plato und Zarathustra“. W rozprawach tych Reitzenstein dotyka między innymi rzeczy, które się wiążą z księgą kanoniczną Daniela. Reitzenstein stawia tu tezę, że idea czterech wieków i nowego wieku złotego (mesjańskiego) jest pochodzenia aryjskiego i dostała się do Księgi Daniela z poza świata żydowskiego, w szczególności od Persów. Uważa, że tak samo obcego pochodzenia w Księdze Daniela jest postać Syna Człowieczego, a znowu źródłem tej postaci jest religia irańska i postać mitycznego pracźłowika Gayomarda.

Zwraca mianowicie Reitzenstein uwagę na opowiadanie w Księdze Daniela w rozdziale II o widzeniu króla Nabuchodonozora, które przypominał i wytłumaczył królowi Prorok Daniel, a które oznaczało mające nastąpić po sobie cztery monarchie, po nich zaś jakieś królestwo nowe i wieczne, królestwo mesjańskie.

Daniel mówił królowi: „Widziałeś, a oto jakoby posąg jeden wielki i wysokiej postawy stał naprzeciw ciębie. Tego posągu głowa była ze złota co najlepszego, a piersi i ramiona ze srebra“, itd.

Reitzenstein przytacza analogiczne opowiadanie irańskie jakoby opowiadanie Zarathustry. Zarathustra mianowicie prosił Ahurę Mazdę o wszechwiedzę. Otrzymał więc od tego boga puchar z wodą i gdy go wypił, zobaczył drzewo z 4 gałązkami: złotą, srebrną, miedzianą i mieszaną z żelazem. Bóg go następnie poucza: korzeniem tego drzewa jest świat niewidzialny, jaki stworzyłem. Cztery gałązki oznaczają cztery wieki, które następują, poczynając od ciebie aż do końca świata. Twój wiek (Zeitalter) jest złotym. Wieki następne są ze srebra, miedzi i żelaza, bo będą coraz gorsze. Ostatni wiek przyniesie tym, co noszą pas (Persom i Medom), panowanie obce, upadek religii i moralności, przewrócenie całej przyrody. Następnie zbawiciel przyjdzie.

<sup>1</sup> Wydanie pierwsze z r. 1910, drugie 1920; trzecie znowu przerobione i rozszerzone, z r. 1927, (wszystkie trzy wyd. u Teubnera w Lipsku).

<sup>2</sup> Vorträge 1924—1925 (Leipzig. Teubner 1927, str. 137).

To samo, mówi tu Reitzenstein, podaje nam w II wieku przed Chrystusem widzenie Nebukadnezara w Księdze Daniela itd.

Sam Reitzenstein zaznacza, że opowiadanie irańskie, o jakim tu mowa, znajduje się w Bahman Yasht, a ta książka należy do literatury średniowiecznej perskiej pehlevi i pochodzi, jak Bundehish, może z VIII a nawet z IX wieku po Chrystusie.

Także w VII rozdziale Księgi Daniela mamy proroctwo o 4 królestwach i piątym jako ostatnim i wiecznym, tylko te królestwa występują tu w formie czterech zwierząt i Syna Człowieczego.

Cztery bestie wielkie występowały z morza, różniące się między sobą. Pierwsza jako lwica.... Druga podobna do niedźwiedzia.... Inna jako ryś... Bestia czwarta, straszna i dziwna, a bardzo mocna i miała 10 rogów.... a Starowieczny usiadł.... A oto z obłokami niebieskimi jakoby Syn Człowieczy przychodził, itd.

Te cztery bestie, jak cztery metale z rozdziału II oznaczają cztery królestwa, cztery epoki, cztery wieki, każdy coraz gorszy, a te wyobrażenia należą do świata nie semickiego, ale do podań aryjskich, irańskich i indyjskich, bo także u Indów starożytnych w Maha Bharacie spotykamy przepowiednie pustelnika Markandeya tego rodzaju: Religia umiera coraz bardziej, panują kłamstwo i oszukaństwo. Człowiek zły odbiera cześć, człowiek dobry jest wzgardzony. Rwą się związki naturalne. Wpada 7 ludów barbarzyńskich i królowie ich opanowują ziemie, kraje stoją puste, owoc żaden nie rodzi, ludzie są coraz mniejsi i coraz krócej żyją. Dzieci są jak starcy a starcy jak dzieci. Rys po rysie, kończy Reitzenstein ten ustęp, spotykamy tu jak w Bhaman Yasht, podług którego również wszyscy ludzie będą się oszukiwali, wszystkie węzły pokrewieństwa będą porwane, znikną ze świata poszanowanie i miłość<sup>1</sup>.

Niezawodnie wynajdywanie i zestawianie tego rodzaju motywów i podań z literatury światowej są rzeczą interesującą. Można je podnosić także przy rozważaniu pewnych zagadnień biblijnych, a Księga Daniela daje do tego może dobrą sposobność. Bo nie tylko Reitzenstein porusza w związku z Księgą Daniela podania o 4 wiekach i nowym wieku przy-

<sup>1</sup> Bibliothek Warburg, Vorträge 1924—1925 jw. str. 5.



szłości: czyni to także znany historyk starożytnego Wschodu Edward Meyer w II tomie dzieła *Ursprung und Anfänge des Christentums*<sup>1</sup>.

Reitzenstein sam swoje wywody uważa w dużej mierze za „Spielerei der Möglichkeiten“; Meyer traktuje tę sprawę poważniej i ściślej.

Podanie o 4 wiekach znamy bodaj z *Metamorfoz* Owidiusza, a starsze wydanie tego podania mamy w „Robotach i dniach“ starożytnego poety beockiego Hezjoda. Niewątpliwie podanie to nie ograniczało się do samych Greków, ale było wspólne także innym ludom, między innymi także Irańczykom i Indom. Ale gdzie szukać początków tego podania? Czy punktem wyjścia były tu podania o pierwotnym szczęściu człowieka przed jego upadkiem i o przyszłym obiecanym Mesjaszu, na co zwrócił uwagę niedawno ks. Meyenberg w „*Leben Jesu-Werk*“ III B. 1 Teil str. 847<sup>2</sup>? Czy jest ono owocem pewnych spekulacji astrologiczno-astronomicznych i powstało w świecie sumersko-babilońskim?

Może być coś prawdy w przypuszczeniu jednym i drugim, ale nas to zagadnienie w tej chwili bliżej nie zajmuje. Nas tu zajmuje zagadnienie stosunku do siebie opowiadań o czterech wiekach czy królestwach w Księdze Daniela i w podaniach Zoroastrowych.

Tak Reitzenstein, jak Meyer lojalnie zaznaczają, że opowiadanie irańskie o drzewie z 4 gałązkami i wykład tego widzenia zawarte są w księdze pehlevi Bhaman Yasht, która pochodzi, jak to zaznacza Meyer, z czasów już panowania mahometańskiego, więc po r. 652 po Chrystusie, Księga zaś Daniela nawet w dzisiejszej redakcji nie może być młodszą, niż z II wieku przed Chrystusem. Wydaje się tedy rzeczą

<sup>1</sup> Meyer E., *Ursprung u. Anfänge des Christentums* II. 189 nn. Stuttgart u. Berlin, Cotta 1921.

<sup>2</sup> Dzieło całe obszerne wydane w Luzernie w 3 tomach a 4 sporych książkach w latach 1922—1932. Autor w związku z pierwszą zapowiedzią mesjańską w raju pisze: „Die Zeitalterauffassungen der hervorragenden alten Völker mit dem Blick auf ein goldenes Letztes nach Fall u. Not, sind wie ein Echo dieses Urberichtes, der rein über allen andern steht. Echa więc tego szczęścia pierwotnego i pierwszej obietnicy mesjańskiej mogą się znajdować w owych podaniach rozmaitych ludów o pierwszym złotym okresie i o nowym złotym wieku.

śluszniejszą wnioskować, że to chyba autor irański czerpał z obrazów Księgi Daniela, a nie odwrotnie. Ale Meyer powołuje się tu na źródła pehlevi, w szczególności na Dinkart IX. 8, podług którego wspomniane objawienie o drzewie z 4 gałązkami było opisane już w I księdze Awesty, niestety zaginionej, Sudgar Nask<sup>1</sup>.

Mogły zresztą pewne podania i wyobrażenia być rozpowszechnione i znane na całym bliższym Wschodzie, od Rzymu i Grecji poprzez Małą Azję, Armenię, Babilonię, Persję aż po Indie i mogły niezależnie od siebie z tego wspólnego podłoża dostać się do podań Zarathustrowych i do Księgi Daniela. Wszystko jest możliwe.

Należy jednak zwrócić uwagę na głębokie różnice między opowiadaniem Księgi Daniela a opowiadaniem irańskim, względnie indoeuropejskim o czterech wiekach.

Ale nie objawienie drzewa z 4 gałązkami z późnej księgi Bhaman Yasth winno być dla nas punktem wyjścia, bo to źródło jest bardzo późne i nie może być pierwotnym, ale to, co znamy z wcześniejszych źródeł, chociażby z Plutarcha z fragmentu z Teopompa, opowiadanie mianowicie o pełnym okresie 12.000 lat, podzielonym na 4 odcinki po 3.000 lat, po których przyjdzie koniec świata i świat nowy.

W tym okresie 12.000 lat mamy do czynienia z historią świata widzialnego i z dziejami walki między Ahurą Mazdą a Anro Mainyu. Podział tego długiego okresu na 4 części, względnie stadia, ma w podaniach irańskich ramy kosmiczne, oderwane od rzeczywistej historii, od historii rzeczywistych narodów.

Jest w podaniach aryjskich nadto motyw coraz większego upadku moralnego i religijnego i coraz większej dekadencji w porządku fizycznym świata.

Tych rysów charakterystycznych niema w Księdze Daniela. Tu są ramy historyczne i realne, chociaż w pewnej części trudne do rozeznania. Tu jest zapowiedź, że nastąpią po sobie 4 panowania, cztery królestwa czyli cztery monarchie, po których nastąpi królestwo inne wieczne.

Czy to oznacza także koniec światadziśszego? W rozdziale II Księgi Daniela niema żadnej aluzji do końca świata, a w rozdziale VII tejże Księgi tłumaczenie eschatologiczne było wpraw-

<sup>1</sup> Mayer E., *Ursprung u. Anfänge des Christentums* 190.



dzie nieraz stosowane, ale nie jest koniecznym ani jedynym możliwym tłumaczeniem.

Niema tu również mowy o degeneracji moralnej i fizycznej ludzi, o coraz gorszej epoce i o coraz gorszym wieku dla ludzi. Nabuchodonozor jest wprawdzie przyrównany do głowy złotej, ale królestwo miedziane miało panować po wszystkich ziemi, a czwarte żelazne miało kruszyć i ujarzmić wszystko (II. 40).

Charakter opowiadania o czterech królestwach w Księdze Daniela właściwie nie ma nic wspólnego z opowiadaniem o czterech wiekach u Hezjoda lub Owidiusza, nic wspólnego również z opowiadaniem irańskim o dziejach Ahury Mazdy i Anra Mainyu, podług których Ahura Mazda naprzód sam panował, potem stwarzał świat dobry a Aryman świat zły, potem obydwa bliźniacy, synowie Czasu-Zerwana, walczyli z sobą, a w czwartym okresie mają się zjawiać mesjasze, aż zło będzie zupełnie pokonane.

Naprawdę opowiadanie Daniela o czterech monarchiach nie mogło mieć źródła w podaniach irańskich o walce mitycznej Oromazdy z Arymanem.

Jeśli jeszcze zgodzimy się na to, jak to czyni przeważna ilość egzegetów katolickich, że czwartym królestwem w obrazach Daniela nie jest Antioch IV Epifanes, ale państwo rzymskie, za czasów którego narodził się Chrystus i założył powszechne królestwo duchowe, to tym jaśniej wyłania się osobliwszy charakter proroctwa danielowego i zupełna jego niezależność od źródeł irańskich i obcych.

Ani podania aryjskie o 4 wiekach, ani podania irańskie nie mogły być źródłem dla Daniela, któremu nie szło o jakieś nieuchwytnie czasy w oderwaniu od rzeczywistości, ani o motyw, że będą coraz gorsze wieki, od złotego aż do żelaznego, ale o konkretne mające po sobie nastąpić państwa i o nowe królestwo mesjańskie, jakie już dawniejsi prorocy zapowiadali.

Niema u Daniela motywu jakiegoś cyklu wieków, powracającego ciągle wkoło, co się tak często spotyka w rozmaitych formach u rozmaitych ludów starożytnych, aryjskich i niearyjskich: ale jest tu jedna z wielu zapowiedzi przyjścia Mesjasza i królestwa mesjańskiego.

Reitzenstein rozwodzi się także dłużej nad postacią ze świata parskiego Gayomarda i dopatruje się w tej postaci prawzoru

dla Syna Człowieczego (Dan. VII. 13—14). Znowu gromadzi tu rozmaitych „bogów-ludzi“, „Urmenschen“, „Gottwesen“, aż do „Narayany“ ze świata hinduskiego i Poimandresa z literatury Hermesowej. Znowu to „Spiel mit Möglichkeiten“.

Reitzenstein w omawianych artykułach w Bibliothek Warburg nie mówi wprawdzie wyraźnie, że postać Syna Człowieczego u Daniela jest pochodzenia irańskiego i że właśnie irański Gayomard jest jego prawzorem. Ale taki wniosek nasuwa się sam przez się tak z powyższych artykułów, jak z innej literatury w tym przedmiocie<sup>1</sup>.

Wynika to także z samych artykułów Reitzensteina, bo jeśli się mówi o „Menschensohn“, „Urmensch“, „de Mensch“, „Gottessohn“ jako o wyobrażeniach, związanych ze starą postacią Gayomarda, a rozpowszechnionych po całym bliskim Wschodzie od Indyj aż po Egipt, to w ten krąg wyobrażeń niewątpliwie wchodzi także Syn Człowieczy Daniela. Wielu innych zresztą autorów mówi to całkiem wyraźnie. Powołać się możemy bodaj na Gressmanna (+1927), który w ostatnim swoim dziele, już po jego śmierci w r. 1929 ogłoszonym, „Der Messias“, wyraźnie mówi: „Dotąd w szczególniejszy sposób podnosi się związek Syna Człowieczego z irańskim praczłowiekiem Gayomarthem, i z pewnością słusznie“<sup>2</sup>.

Edward Meyer, inny wybitny historyk i krytyk niemiecki. we wspomnianym już dziele „Der Ursprung und die Anfänge des Christentums“, omawiając wizję Daniela z r. VII o Staro-wiecznym i Synu Człowieczym, inaczej rzecz tłumaczy: „Nie potrzeba żadnych dalszych wywodów na to, że tu zachodzi zapożyczenie się z parsyzmu. Prastary Bóg, staruszek z dużymi białymi włosami na głowie, czystymi jak wełna, w błyszczącym białym szacie — kiedy to jakiś żyd z własnego pomysłu przedstawiał w ten sposób Boga Jahwe? — nie jest kimś innym jak Ahurą Mazdą“. „W postaci podobnej do Syna Człowieczego, który przychodzi z nieba, jest anioł (mazdejski Sraosha), ge-

<sup>1</sup> Sam Reitzenstein przyjmuje wyraźnie związek tego rodzaju postaci z mistyczną postacią Gayomarda w dopisku do 3-ciego wydania Die hellenistischen Mysterienreligionen, 15.

<sup>2</sup> „Bisher ist besonders der Zusammenhang des Menschensohnes mit iranischen Gayomarth betont, und gewiss mit Recht“. (Hugo Gressmann: Der Messias. Göttingen, Vandenhoeck 1929, str. 372).



niesz w religii (Zarathustry), który zabija demona gniewu Aeshmę, zlewa się ze zbawicielem Saoshyantem, potomkiem Zarathustry, sędzią świata, który zrodzony cudownie i wyposażony w siłę cudowną, sprowadzi zmartwychwstanie i raj<sup>1</sup>.

Meyer sprowadza „Syna Człowieczego“ do parskiego Sraoshy, ale inni wolą go wyprowadzać od Gayomarda, Sraosha bowiem nigdy w religii Zarathustry nie uchodził za człowieka i nigdy nie nosił nazwy „Człowiek“, czy „Praczułowiek“, „Syn Człowieczy“ lub tp.

W artykule moim „Anthropos Mityczny“ z r. 1927<sup>2</sup> starałem się wykazać, że niema żadnej rzeczywistej podstawy do szukania źródła i wzoru dla wytłumaczenia zagadkowej postaci Syna Człowieczego w Księdze Daniela w mitach o Gayomardzie, Poimandresie czy Anthroposach w systemach gnostyckich.

Na tym miejscu muszę stwierdzić, że Gayomard nie może być wzorem dla Danielowego Syna Człowieczego, gdyż nie odgrywa żadnej czynniejszej roli nawet w religii Zarathustry. Nie jest żadnym sędzią ani zbawicielem, nie daje nikomu zmartwychwstania, nie jest żadnym panem ludzi i narodów. Wskrzesza go Saoshyant pierwszego chyba tylko dlatego, że był pierwszą ofiarą złości Angra Mainyu, pierwszy bowiem był przez niego zabitym. Z jego nasienia powstałi później ludzie dzisiejsi, ale ci ludzie nie poczuwali się do żadnych obowiązków wobec niego. W Aweście są o nim ledwie króciutkie wzmianki. Także w opisie rzeczy ostatecznych w 30 rozdziale Bundehish Gayomard żadnej roli czynnej nie odgrywa.

Jest rzeczą znamioną, że w religii Mithry, która jest pochodną z religii irańskiej, Gayomard żadnej roli nie odgrywa, a odgrywa dużą rolę jako mit kosmiczny pra-byk, tak dobrze znany ze scen i obrazów Mithry. Chyba i to wiele mówi. Za wielki honor czyni się zatem postaci Gayomarda w religii Zarathustry, jeśli się chce w niej szukać wytłumaczenia i źródła dla postaci Syna Człowieczego w księdze Daniela<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Mayer E., Ursprung u. Anfänge des Christentums II. 190.

<sup>2</sup> Przegl. Teol. Lwów 1927, str. 325—268.

<sup>3</sup> „Nirgends ist aber von einer göttlichen Verehrung des Gayomard die Rede“, mówi von Wesendonk (Das Wesen der Lehre Zarathustras 22).

Trzeźwiejszy umysł Meyera całkiem słusznie nie mógł się pogodzić z hipotezą wyprowadzającą Danielowego Syna Człowieczego od Gayomarda religii Zarathustry. Rzuca więc, jak już wyżej zaznaczyliśmy, inną hipotezę, chyba nie szczęśliwszą, że Syn Człowieczy jest nowym wydaniem parskiego Sraoshy, który podług mitów irańskich ma zwyciężyć kłamcę Aeshmę, jak już dawniej zwyciężał rozmaite złe siły.

Sraosha razem z Mithrą i z Rashnu podług pewnych tekstów irańskich sądzą duszę na moście Cinwat.

Sraosha jest jednym z yazatów, bogów-duchów w religii irańskiej, stojących blisko Ahury, walczących zwycięsko z potęgami zła i jest jakby uosobieniem posłuszeństwa wobec praw Mazdy.

Gdyby szło o analogie, możeby się dało zestawić go z postacią biblijną archanioła Michała, o którym i Księga Daniela i Apokalipsa św. Jana wspominają.

Sraosha jest dużą figurą w panteonie irańskim i w religii Zarathustry, ale nie ma on nic wspólnego w szczególności z nazwą i z charakterem, jak już zaznaczyliśmy, Syna Człowieczego. Nigdy nie występuje w Aweście w roli człowieka, nie dokonuje żadnej roli jakiegoś pośrednika czy władcy, mającego rządzić narodami, nie miesza się nigdy bliżej w stosunki ludzkie na ziemi. Należy do królestwa Ahury Mazdy, jak tylu innych duchów wysokich, walczy razem z innymi przeciw potęgom zła, ale nikt nie zrozumie, dlaczego on właśnie miałby być źródłem dla Syna Człowieczego.

Jeśli by szło nie o Syna Człowieczego, ale o Logosa, byłaby sprawa łatwiejsza, ale i tutaj raczej Vohumano stawiany jest równolegle z Logosem, nie Sraosha.

Z tych różnych względów nie można się zgodzić także na hipotezę Meyera.

Czy w ogóle musi się szukać poza religią żydowską źródła dla Danielowego Syna Człowieczego, czy to w religii irańskiej, jak to czynią najczęściej niezawisli krytycy i historycy, czy w wyobrażeniach babilońsko-perskich i hellenistyczno-mithraickich, jak to usiłuje wykazać w swej pracy pośmiertnej Hugo Gressmann?

Bardzo pouczającym jest rozdział o Synu Człowieczym w dziele Gressmanna „Der Messias“<sup>1</sup>. Autor był niezawodnie

<sup>1</sup> Gressmann H. v., Der Messias, Göttingen Vandenhoeck 1927 343—389.



wielkim uczonym w tych rzeczach, bardzo fachowym i przez wieloletnią pracę na polu historii religij i studiów orientalistyczno-biblijnych bardzo doświadczonym. W rozdziale o Synu Człowieczym przebiega mnóstwo wyobrażeń zbliżonych i paralelnych ze świata irańsko-babilońsko-hellenistycznego, aby wyjaśnić tę postać z Księgi Daniela, z księgi Henocha i IV Ezdrasza. Spotykamy tu „Soterów“ i „Sonnengottów“, „Aionów“ i „Mithrów“ i „Gayomartha z Awesty, a jednak pewne uwagi autora świadczą, że sam nie uważał swoich uczonych uwag za ostateczne rozwiązanie zagadnienia.

Zarzuca niewątpliwie słusznie Boussetowi, Edwardowi Meyerowi i Reitzensteinowi brak przekonywujących dowodów, choć każdy z nich w sposób nieco odmienny na religię irańską się powoływał, ale sam przekonywujących dowodów nie dał i końcowe jego uwagi zdają się zamykać raczej sceptyzmem<sup>1</sup>. Wątpię, czy go zadowalała hipoteza, którą podał jako wystarczającą dla historyka, podług której wyjaśnienia dla biblijnego Syna Człowieczego miałyby się szukać w religii Mithry.

Autor sięgał po dowody aż do chrześcijańskiego poety Klaudiana, który około 400 po Chrystusie napisał pochwałę (Lobgedicht) na cześć Stylichona (str. 353). Uważa, że nazwa „Syn Człowieczy“ w Parabolach Henocha nie może się odnosić do Mesjasza, bo on się tam winien nazywać „Młodzieńcem“ (str. 375).

Te i tym podobne dowody świadczą, jak trudno jednak przychodzi nawet wielkiej miary uczonym w sposób pewny wytłumaczyć wpływami świata pogańskiego chociażby jedną tylko postać Syna Człowieczego z Księgi Daniela.

Nie musi się jednak szukać tego rozwiązania poza samą religią Starego Zakonu i nie należy odrzucać tłumaczenia starozakonnego postaci Syna Człowieczego dlatego tylko, że jest nową, do czasów Księgi Daniela nieznana, i że nie jest w tej Księdze

<sup>1</sup> „Bis diese Probleme ihre entgültige Lösung finden können, bedarf es noch vieler Einzeluntersuchungen, aber jetzt haben wir die Hoffnung auf eine den Historikern befriedigende Antwort“. (Gressmann H., Der Messias 365). „Ausserdem aber muss man eine Verbindungslinie verlangen, die von dem ausserjüdischen Sonnengott zu dem jüdischen Messias führt. Solange dies nicht geleistet wird, schwebt die ganze Hypothese in der Luft. (Tamże 389).

złączoną z dotychczasowym pojęciem mesjasza jako Syna Dawidowego i Potomka Dawidowego.

Nazwa „Syn Człowieczy“ jest niewątpliwie nazwą mesjańską. Parable Henocha są tu dowodem całkiem pewnym. Zjawia się niespodzianie u Daniela jako nowa, ale da się dostatecznie wytłumaczyć nawet drogą naturalnej ewolucji wyobrażeń mesjańskich dawniejszych.

Bousset wprowadzie w dziele „Die Religion des Judentums im N. T. Zeitalter“ z r. 1906 rozróżnia w idei Syna Człowieczego dwie idee, które się tu zlały: jedną ideę żydowską o zapowiedzianym wyczekiwanym Mesjaszu, drugą ideę o jakiejś istocie ciemnej, ideę jakiegoś niebieskiego człowieka czy praczłowieka (Urmenschen) przedistniejącego, znaną z powszechnej historii owych czasów<sup>1</sup>. Tę drugą jednak ideę, czy nią ma być irański Gayomard czy jakiś Anthropos lub Adam z Kazania Naassenczyków z Philosophumena św. Hipolita, należy pominąć, bo ją tu trudno wykazać. Tym silniej zato można i należy podkreślić tu grunt rodziwy żydowski.

Istniały przecież starsze mesjańskie przepowiednie Proroków, z których idea Syna Człowieczego mogła się zrodzić. Mamy tu na uwadze takie proroctwa, jak Izajasza 9. 6—7 o dziecięciu, które nazwane jest także Bogiem Przedziwnym. Proroctwo Micheasza 5. 1 o narodzeniu w Betleem panującego w Izraelu, którego wyjście jest od początku, od dni wieczności. Tego rodzaju proroctwa mogły w dalszym rozwoju podsunąć myśl o jakimś przedistniejącym człowieku, przez Boga przeznaczonym do panowania i sądzenia świata.

Przypuśćmy jednak, że takie tłumaczenie kogoś nie zadowoli. W takim razie niech szuka rozwiązania innego lepszego. Nie znajdzie go w źródłach pogańskich, skoro nie znaleźli go tam ani Bousset, ani Gressmann. Gressmann uciekał się między innymi do twierdzenia, że nawet w epoce Machabejczyków, kiedy to ostatecznie ustaliła się redakcja Księgi Daniela, w Palestynie i w samej Jerozolimie wyobrażenia mithraickie były dość popularne<sup>2</sup> i mogły oddziaływać na stworzenie Syna Człowieczego Daniela. Sam Gressmann to twierdzenie bardzo nie-

<sup>1</sup> Bousset W., Die Religion des Judentums im N. T. Zeitalter 307. 2 Aufl. Berlin. Reuther 1906.

<sup>2</sup> Gressmann H., Der Messias 363.



śmiało wysuwał, bo chyba czuł, jak ono jest mało prawdopodobne, jak jest wprost bardzo nieprawdopodobne. Antioch Epifanes urządził rzeź ludu dlatego, że sprzeciwiał się profanowaniu świątyni przez kult helleniski, a Gressmann przypisuje warstwowemu ludowemu sympatie mithraickie!

Jest rzeczą pewną, bo to stwierdzają Księgi Machabejskie i sama Księga Daniela, o ileby i ona miała pochodzić dopiero z tej epoki, że Żydzi nie tylko z koła oficjalnego, ale i masa ludowa, z wyjątkiem tylko cienkiej warstwy inteligencji zhellenizowanej, bardzo wiernie i mocno stali przy tradycjach żydowskich i przy prawie Mojżeszowym. Także Księga Daniela jest hołdem i triumfem starozakonnego Boga Jahwe. Na wpływy hellenistyczne czy inne pogańskie w okresie Machabejczyków w Jerozolimie miejsca niema. Potrzeba zrezygnować z uciekania się do wpływów obcych, o czym jeszcze później będzie mowa, chociażby były nawet trudności w tłumaczeniu pewnych wyobrażeń, napotykaných w Biblii czy specjalnie w Księdze Daniela.

Są niestety w literaturze starozakonnej rzeczy, których krytyka racjonalistyczna mimo wielkiego rozmachu naukowego nie może dostatecznie wyjaśnić. Obraz Syna Człowieczego w Księdze Daniela stanowi najlepszą ilustrację takiego stanu rzeczy. Albo inny przykład. Jak np. wyjaśnić naukowo obraz Ebed Jahwe, Sługi Boga Jahwe z rozdziału 53 Izajasza? Skąd wzięła się ta postać cierpiącego Sługi Boga Jahwe?

Próbowano to również w rozmaity sposób tłumaczyć. Jedni sięgali znowu do obcych wpływów, do uroczystości np. nowego roku w Babilonie na podstawie tekstów klinowych. Tą drogą próbował tę tajemnicę rozwiązać głośny asyriolog Zimmern w referatach z r. 1906 i 1918 „Zum babylonischen Neujahrfest“<sup>1</sup> Inni tłumaczyli ten rozdział losami narodu całego, który miałby być tym nieszczęśliwym sługą, dającym swe życie dobrowolnie za drugich. Inni mówili tu o własnych przeżyciach Proroka.

<sup>1</sup> Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft, Philologisch-historische Klasse, 1906 u. 1918 (Leipzig. Teubner).

Te próby tłumaczenia świadczą więcej o bezsilności i kłopotliwości krytyki racjonalistycznej, niż o zadawalającym wyjaśnieniu proroctwa.

Ilustracją tej niemocy jest także artykuł Hansa Schmidta w Religion in „Geschichte u. Gegenwart“ o Mesjaszu. Mówi tu autor o własnych przeżyciach proroka i o odrodzeniu się starych „mitów naturystycznych z czasów przedizraelskich“<sup>1</sup>. Sam autor pisze jednak potem w tej sprawie: „Jak jest rzeczą prawdopodobną, że obraz Mesjasza nie powstał w Izraelu, tak znowu jest rzeczą niemożliwą wskazać miejsce, gdzie to wyczekiwanie Mesjasza powstało“.

Takie traktowanie idei mesjańskiej w Starym Zakonie nie jest poważne. Okazuje się tu niemoc teologii racjonalistycznej, choć jest ona wyposażona w wielką naukę. Stara się wszystko wytłumaczyć drogą naturalną bez objawienia i cudu, dlatego ciągle gmach naukowy wznosi i ciągle ten gmach sam się wali.

Są pewne rzeczy w Starym Zakonie, które my katolicy tłumaczymy poprostu objawieniem Bożym nadprzyrodzonym i natchnieniem proroczym. To tłumaczenie wydaje się w pewnych razach najlepszym i jedynie możliwym.

Zastosować należy taką egzegezę w szczególności do wizji proroczej Syna Człowieczego w Księdze Daniela. Do hipotezy zapożyczenia się w tym miejscu autora od wyobrażeń parskich nie uciekamy się, bo ta hipoteza nie ma żadnego uzasadnienia.

Księga Daniela nie może służyć za świadectwo na potwierdzenie wpływów irańskich na wyobrażenia eschatologiczne i mesjańskie religii starozakonnej.

## 5. Analogie, ale i różnice.

Uwagi w tym krótkim rozdziale mają znaczenie przede wszystkim metodologiczne.

W referacie o metodzie filologicznej, jaki wygłosiłem w r. 1922 na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filologicznego i jaki następnie ogłosiłem drukiem,<sup>2</sup> starałem się na przykładzie głównie dzieła Nordena „Agnostos Theos“ wykazać nieścisłość

<sup>1</sup> Religion in Gesch. u. Gegenw. III. 2144.

<sup>2</sup> Przegląd Teologiczny, Lwów 1922, str. 183—204.



i dowolność metody naukowej, która wprowadza rozmaite twierdzenia o zależności pewnych wyobrażeń religijnych w dwu różnych religiach na podstawie samej analogii tekstów.

Zapewne, jeśli w dwu religiach napotykamy pewne podobieństwa wyobrażeń czy tekstów, jest możliwym stosunek zapożyczenia się jednej religii od drugiej, jednego tekstu od drugiego. Wędrowka pewnych wyobrażeń jest w historii stwierdzona. Zapożyczanie się jednej religii od drugiej, przenikanie się rozmaitych religij miało miejsce nie tylko w epoce hellenistycznej, w której tak silnie występuje synkretyzm religijny. Ale sama możliwość teoretyczna zależności jeszcze tej zależności nie dowodzi. Zależność tę należy udowodnić.

Już Clemen w pracy swojej „Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.”<sup>1</sup> przestrzegał krytyków i historyków przed zbyt pochopnym przyjmowaniem zależności pewnych wyobrażeń chrześcijańskich od obcych religij i wpływów. W ostatnich latach tego rodzaju przestrogi słyszy się coraz częściej, gdyż coraz bardziej popelniano na tym polu naukowe nadużycia.

Także Gressmann w dziele „Der Messias“ w obszernych swoich uwagach, poświęconych studium nad Synem Człowieczym, zwraca uwagę między innymi na „Kazanie Naaseńczyków“, które znajduje się w V księdze Philosophumena Hipolita, a którym bardzo szczegółowo zajmował się w swoim dziele „Poimandres“ Reitzenstein<sup>2</sup>. Hipolit podaje tu naukę sekty gnostyckiej, nazwanej od hebrajskiego naas = wąż, Naaseńczykami. Nauka Reitzenstein nazywa to kazaniem (propagandowym) tu przedstawiona jest typem tworu gnostycko-synkretystycznego, ale nie bliższego o niej nie wiemy. Całe to kazanie razem z nazwą sekty może być nawet falsyfikatem jakimś i mistyfikacją<sup>3</sup>. A jednak sam Gressmann wciągnął to kazanie w krąg swoich wywodów o Synu Człowieczym dlatego tylko, że tam jest wiele wyrażen i zestawień („Urmensch“, „Adamas“ itp.), które mu się mogły przydać przy Synu Człowieczym.

<sup>1</sup> Clemen C., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Giessen 1909.

<sup>2</sup> Reitzenstein R., Poimandres, Leipzig. Teubner 1904.

<sup>3</sup> Już w r. 1893 w Geschichte der altchristlichen Litteratur, (Leipzig. Hinrichs 1893 I Teil, str. 167) Adolf Harnack zaznaczył, że zestawienie tej nauki częściowo opiera się na fałszywych źródłach.

wieczym. Ale budowa na takich materiałach musi być budową lichą. Filolog musi być bardzo ostrożnym, aby nie zeszedł na manowce, a sądzę, że i Gressmann na manowce zeszedł.

Filolodzy i krytycy, operujący tekstami, muszą być ostrożni co do źródeł, jakie dostają się do ich rąk, ale winni być jeszcze ostrożniejszymi, gdy przychodzi im snuć wnioski i stawiać hipotezy naukowe.

Ostrożność wymaga, aby krytyk miał przed oczyma nie tylko analogie i podobieństwa, ale także różnice, jakie między dwoma wyobrażeniami i dwoma grupami wyobrażeń mogą zachodzić, lub rzeczywiście zachodzą.

Niedość jest zauważyć pewne analogie w dwu tekstach czy w dwu szeregach wyobrażeń: należy się uważnie przypatrzeć, czy nie zachodzą między nimi także istotne różnice, które z tych rzeczy analogicznych mogą czynić dwie rzeczy całkiem odrębne i różne.

Już w poprzednich rozdziałach zwracaliśmy uwagę na pewne zasadnicze różnice między wyobrażeniami starozakonnymi a irańskimi.

Jest rzeczą dla religii Starego Zakonu znamioną, że w jej początkach specjalny nacisk był położony na pewne fakty z historii, na wyprowadzenie ludu z niewoli egipskiej, na przymierze tego ludu z Bogiem na górze Synaj, na rolę Mojżesza jako Proroka Bożego i wodza tego ludu.

Jest rzeczą charakterystyczną dla religii Starego Testamentu, że te fakty dziejowe stoją u początków tej religii i pozostały w tej religii rzeczą podstawową na zawsze. Ostatecznie losy tej religii zawsze opierają się na tych faktach pierwotnych. Wszystkie wysiłki późniejszych Proroków i mężów Bożych dążyły do utrzymania czystości przymierza ludu z Panem Bogiem, z Bogiem Jahwe, były ustawicznym nawoływaniem do wierności Bogu Jahwe, do utrzymania przymierza, do zachowania monoteizmu z tym przymierzem związanego. Losy narodu w Biblii były z tym przymierzem i z tą monoteistyczną czcią Boga Jahwe związane nierozdzielnie.

Czegoś podobnego w irańskiej religii nie spotykamy. Nawet w Gathach nic nie czytamy o jakimś przymierzu specjalnym między ludem a Bogiem.



Zarathustra występuje w tej religii jako prorok Ahury Mazdy i w tej roli jest podobnym do Mojżesza: ale nie niema o jakimś przymierzu, o jakimś wyprowadzeniu ludu z niewoli.

Zarathustra w Gathach uważa się za proroka, mówi o swoich rozmowach z Bogiem Ahurą Mazdą, mówi o trudnościach, na jakie napotykał w swojej misji religijnej, mówi o wrogach Boga i sługach Złego, Kłamstwa.

„Gdym cię poznał Świętego, Ahuro Mazdo, gdy Vohumano ukazał się mi i spytał mnie: Kim jesteś i do kogo należysz? Odpowiedziałem mu: Prawdziwie jestem Zarathustrą. Chcę być prawdziwym wrogiem, o ile będę mógł, fałszywej wiary, ale chcę być silną podporą dla prawowiernego, abym podług pragnienia mego otrzymał nadzieję na królestwo, jak długo cię wielbię i chwale, o Mazdo!“

„Gdy mi się Vohumano ukazał i zapytał: Na czyją stronę chcesz się zdecydować? Gdyś mi się ty sam ukazał w godzinie pokornej ofiary dla ognia twojego, aby mi, o ile do tego zdolnym będę, dać poznać Aszę (Prawo)“<sup>1</sup>.

„Którym sobie postanowił budzić dusze w porozumieniu z Vohumano i który zna nagrody Ahury Mazdy (Pana Mądrego) za (dobre) uczynki. Jak długo będę to mógł (czynić) i jak długo będę miał siłę, tak długo chcę głosić, aby (ludzie) dążyli do Prawa (dem Asha [man] strebe)“. Chcę nauczać: słuchajcie więc pilnie wszyscy, którzy z bliska i z daleka przychodzą z utęsknieniem. Zwróćcie uwagę na fałszywego nauczyciela, albowiem on został zdemaskowany“<sup>2</sup>.

„Wiem Panie, dlaczego niezadowolonym się czuję: ponieważ mam mało bydła, ponieważ mam mało ludzi. Żalę się przed Tobą, miej Panie wzgląd, proszę Cię o pomoc, jaką przyjaciel przyjacielowi dać może. Naucz mnie przez Aszę (das Gesetz, Prawo) dążyć do Vohumano“<sup>3</sup>.

„Kiedy zawita zaranie dni, o Mądry, że świat żyjący będzie się trzymał silnie Ashy (Prawa)? Kiedy zapanuje należyte poznanie (die rechte Erkenntnis) przez wzniosłe słowa przyszłych (twoich) proroków (der künftigen Heilbringer?)“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Geldner K., Lesebuch. Die Zoroastrische Religion (Avesta). Tübingen. Mohr 1926 str. 11.

<sup>2</sup> Tamże 4.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże.

W misji Zarathustry przebija się posłannictwo ogólne, niema śladu jakiegos przymierza z jednym ludem jako wybranym.

Religia Zarathustry ma ramy jakieś ogólnoludzkie, nawet kosmiczne, gdyż mówi o dziejach i losach całego świata: religia zaś Mojżesza, tj. religia Starego Zakonu, jest religią w pierwszym rzędzie narodu wybranego, do której w przyszłości dopiero miały być powołane ludy inne, pogańskie.

Oto jedna z zasadniczych różnic między tymi dwiema religiami.

W związku z zawartym z jednym ludem wybranym przymierzem sankcje religijne w Prawie Mojżesza, bardzo zresztą silne, mają charakter przede wszystkim ziemski i zbiorowy, nie zagrobowy, indywidualny i duchowy, jak w religii Zarathustry.

Jest rzeczą widoczną, że Prorokowi Mojżeszowi szło przede wszystkim o zachowanie ludu żydowskiego w jego wędrówce ziemskiej i w jego dziejach wśród innych narodów przy zawartym z Bogiem Jahwe przymierzu i przy monoteistycznym kulcie tegoż Boga jako Boga prawdziwego. Tego rodzaju tendencje dzieła Zarathustry są zupełnie obce i to jest całkiem zrozumiałe.

Królestwo Boże w religii starozakonnej oparte jest, jak cała ta religia, na powołaniu ludu żydowskiego, czyli znowu na przymierzu zawartym na górze Synaj. To królestwo miało być podług Proroków rozszerzone także na inne narody, na narody pogańskie, ale naród żydowski jako naród wybrany zawsze zajmuje w nim stanowisko przodujące. W związku z tą właśnie rolą przodującą narodu wybranego spotykamy w tekstach o tym królestwie ustawicznie wzmianki o Syjonie i Jerozolimie, o świetnej przyszłości samego ludu żydowskiego, o jego wreszcie resztkach, które miały wrócić z rozprószenia do Jerozolimy i panować z Mesjaszem.

Królestwo Boże natomiast w religii Zarathustry ma charakter wybitnie kosmiczny. Zarathustra mówi o dwu pierwiastkach i dwu królestwach, o dwóch przeciwnych sobie władcach, którzy walczą o panowanie w świecie. Okres 12.000 lat, o jakim Awesta mówi, jest okresem świata ziemskiego, po którym miał przyjść koniec. Ten okres miał się skończyć zwycięstwem Ahury Mazdy. Miało zniknąć z powierzchni ziemi wszystko zło. Miały zniknąć potęgi i moce kłamstwa, miało zniknąć samo piekło,



miał nastać nowy świat z wiecznym panowaniem prawdy, dobra i szczęścia.

Wiadomą jest rzeczą, że eschatologia Nowego Zakonu teksty o przyszłości narodu wybranego, o Syjonie i Jerozolimie, bierze w znaczeniu duchowym. Nowy Testament wiąże Królestwo Boże jak najściślej z osobą historyczną Jezusa Chrystusa z Nazaretu. Uznaje dzień końca świata za niewiadomy i nieobjawiony. „Czuwajcie i módlcie się, bo nie wiecie, kiedy czas nadejdzie (Marek 13, 33). Czuwajcie tedy, bo nie wiecie dnia ani godziny (Mat. 25, 13“).

„O owym dniu i godzinie nikt nie wie, ani Aniołowie niebiescy, jeno sam Ojciec“ (Mat. 24, 36).

Ewangelia Chrystusowa, wprowadzając duchowych synów Abrahama w miejsce cielesnych, nadała królestwu Bożemu głębsze i powszechne znaczenie. To nowe, powszechne znaczenie nie kłóciło się z zapowiedziami Proroków Star. Zakonu, ale kłóciło się z wyobrażeniami żydowskimi z epoki Chrystusowej.

W religii Zarathustry jeden tylko prorok występuje, sam Zarathustra. Niema innych proroków, niema zapowiedzi o jednym narodzie wybranym ani o powołaniu wielu innych narodów, niema naturalnie nic o Chrystusie. Eschatologia Zarathustry, mając charakter kosmiczny, nie mogła mieć cech jakiegoś partykularyzmu. Nie miała charakteru wyraźnego powołania narodów, więc i narodów pogańskich i barbarzyńskich, do królestwa Ahury Mazdy: ale też nie mówiła nigdzie o samym narodzie Persów lub Medów.

Wyobrażenia Zarathustry o królestwie Bożym trzymały się w zasadzie ram naturalnych, ram teologii naturalnej w przeciwieństwie do wyobrażeń biblijnych, które mówią o konkretnych obietnicach Bożych, o objawieniach i specjalnych powołaniach. Także więc pod tym względem zachodzi zasadnicza różnica między wyobrażeniami biblijnymi a irańskimi.

W zakresie sankcji zagrobowej zachodzi różnica w wyobrażeniach może nie co do samej istoty rzeczy, ale co do sposobów jej wyrażania.

W Biblii Starego Zakonu, o ile o tych wyobrażeniach jest wyraźna i dokładniejsza mowa, trzymają się one ram ściśle religijno-moralnych, a nie dają upustu pewnego rodzaju ciekawości i fantazji. W Eklezjastesie np. czytamy: „Weselże się

młodzieńcze w młodości twojej, a niech zażyje dobra serce twoje we dni młodości twojej i chodź drogami serca twego i według wejrzenia oczu twych: ale wiedz, że za to wszystko przywieździe cię Bóg na sąd“. „I wróci się proch do ziemi swej, z której był, a duch wróci się do Boga, który go dał. Marność nad marnościami, rzekł Eklezjastes, i wszystko marność“<sup>1</sup>.

Pierwsze rozdziały Mądrości rozwodzą się obszernie nad moralnym życiem człowieka i jego losem po śmierci zależnym od tego życia na ziemi: ale i tu niema żadnego fantastycznego bujania, ale prosta mocna mowa moralno-religijna. „W złośliwą duszę nie wnijdzie mądrość, ani nie będzie mieszkać w ciele grzechom poddanem“, „bo nerek jego świadkiem jest Bóg, i serca jego badaczem jest prawdziwym“. „Sprawiedliwość bowiem wieczna jest i nieśmiertelna“<sup>2</sup>.

W rozdziale drugim tej księgi mamy jakby przepiękną wizję Syna Bożego, wydanego przez niegodziwych ludzi niewinnie na śmierć, a kończy się ten rozdział zdaniami: „Nie poznali tajemnic Bożych, ani się nie spodziewali zapłaty sprawiedliwości, ani nie sądzili, że dusze święte otrzymają chwałę. Gdyż Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym i uczynił go na wyobrażenie podobieństwa swego“<sup>3</sup>.

W świętej literaturze irańskiej panuje pod tym względem nieco inny duch. Tu mamy wiele także fantazji, wiele obrazów, które zrodziła zwyczajna ludzka ciekawość i spekulacja ludzka, połączona z odczuwaniem piękna, z poezją.

Podług wyobrażeń irańskich dusza ludzka, jak to widzieliśmy w rozdziale pierwszym, bawi pierwszego dnia po śmierci blisko głowy zmarłego, potem widzi się dusza jakby w raju wśród pięknych drzew i kwiatów pachnących. Ukazuje się następnie sprawiedliwej duszy sumienie (Daena) w postaci pięknej dziewczyny. Wita duszę, rozmawia z nią, podnosi jej dobre uczynki za życia. Dusza czyni pierwszy krok, stając na swoich dobrych myślach, krok drugi, stając na swoich dobrych słowach, krok trzeci, stając na dobrych uczynkach<sup>4</sup>).

<sup>1</sup> Eklezjastes, 11. 9—10; 12. 7—8.

<sup>2</sup> Mądr. 1. 4, 6, 15.

<sup>3</sup> Mądr. 2, 22—23.

<sup>4</sup> Geldner K., Lesebuch. Das Avesta 42—45.



Sam most Cinwat, prowadzony z pewnej góry w świat drugi, jest również tworem fantazji ludzkiej.

Tego literacko-ludzkiego pierwiastka mniej jest w Gathach, jest więcej w późniejszych tekstach, jest on jednak w literaturze awestyckiej dość obfity, a w Biblii go niema.

Możnaby tę różnicę tłumaczyć wprowadzając różnicę rasową. Biblia Starego Zakonu jest księgą semicką, a literaturę awestycką stworzyli aryjczycy. Ale jest możliwe także inne tłumaczenie. Biblię Starego Zakonu pisali mianowicie istotnie ludzie święci dla celów wyłącznie religijno-moralnych. Patrzyli na cele, dla jakich pisali, głębiej i z powagą, a wobec tej powagi myśli nie myśleli o zaspokajaniu zwykłej ciekawości, ani nie puszczali swobodnie wyobraźni na tworzenie poetyckich, ale fantastycznych obrazów.

Wyobrażenia mesjańskie również inny charakter wykazują w religii starozakonnej, a inny w religii Zarathustry.

Zapowiedzi mesjańskie w Biblii sięgają przede wszystkim czasów bardzo dawnych, bo czasów jeszcze Abrahama i Jakuba patriarchów. Są szczególnie liczne w księdze Izajasza, Micheasza i innych i mają charakter z jednej strony partykularno-żydowski, a z drugiej strony uniwersalny.

Ponieważ obietnice mesjańskie są już w czasach dawnych związane z potomstwem Abrahama, Izaaka, Jakuba, Judy, Dawida, dlatego także w czasach późniejszych u Izajasza i u Ezechiela rozwijają się w kierunku narodowo-żydowskim. Ponieważ jednak w szczególności w księdze Izajasza jest także wyraźna mowa o powołanie do królestwa mesjańskiego pogan, o ich oświeceniu, dlatego także charakter uniwersalny tkwi w pojęciu zapowiadanego Mesjasza.

Mesjasz ten biblijny ma charakter zbawcy i sędziego i był zapowiadany raz jako księżę pokoju na ziemi, jako król w królestwie Bożym na tym jeszcze świecie, a drugi raz jako sędzia na końcu świata. Nadzieje w jednym i drugim kierunku rosły, rozwijały się, dojrzewały, aż w czasie przed Chrystusem w literaturze apokryficznej Starego Testamentu przechodziły w wyobrażenia chiliastyczne, żydowsko-partykularystyczne u jednych, a u drugich w wyobrażenia o sędzim, który będzie sądził świat z grzechów i niesprawiedliwości i da wieczną nagrodę dobrym a wieczną karę złym.

Mesjasz Starego Zakonu jest równocześnie potomkiem żydowskim od Abrahama i Dawida, i jest jakimś zjawiskiem niebiańskim, od Boga ma pochodzić, jest przedistniejącym u Boga.

Występuje Mesjasz biblijny także w charakterze odkupiciela i ofiary. Miał być zabitym za grzechy drugich, poniżonym i startym, aby inni byli zbawieni.

W każdym razie ten tak wielostronnie przedstawiany w prorocत्वach Starego Zakonu Mesjasz jest organicznie związany z religią Starego Zakonu od początku do końca. Jeśli Go jeszcze zestawimy z wyobrażeniami Nowego Zakonu, Mesjasz biblijny okazuje się postacią centralną, łączącą Stary Testament z Nowym. Mesjasz ten wyjaśnia sens dawnych prorocत्व mesjańskich i staje się podstawą obietnic nowych i kamieniem węgielnym nowej budowy religijnej aż do końca wieków i na wieki.

Wyobrażenia mesjańskie w religii Zarathustry ani nie są tak dawne, jak biblijne, ani nie są tak wielostronne, ani nie są tak organicznie związane z całością religii i z życiem narodu.

Nie są tak dawne, bo ich nie spotykamy w Gathach i pierwotnie w religii Zarathustry ich nie było. Jużemy o tym mówili i jeszcze mówić będziemy w rozdziale ostatnim.

Mesjasz irański w literaturze awestyckiej, a nawet w Bundehish, nie jest postacią niebiańską, ani przedistniejącą przed narodzeniem się z matki. Jest raczej postacią mityczną, bo mitem jest opowiadanie o nasieniu Zarathustry, przechowywanym w jeziorze Kasawa czy Kasavya.

Jest jeszcze w wyobrażeniach irańskich o mesjaszu mowa o trzech posłańcach nadzwyczajnych w ostatnich 3000 lat, nie o jednym. Wszyscy trzej mieliby pochodzić z nasienia Zarathustry i każdy z nich miałby co tysiąc lat naprawiać i podnosić świat z upadku.

Nie jest nawet ostatni i właściwy Saoshyant organicznie ściśle związany z religią Zarathustry. Dlaczego on się zjawia na końcu świata, aby dokonać wskrzeszenia umarłych i sądu ostatecznego, tego nam sama ta religia nie wytłumaczy. Mesjasz biblijny jest wcielonym Synem Bożym, a przez mękę swoją i śmierć także Odkupicielem i Panem całego rodzaju ludzkiego, dlatego też jest sędzią. W religii Zarathustry Saoshyant dawniej



nie istniał, dla rodzaju ludzkiego nic nie zdziałał, nie wiadomo więc, dlaczego ma on zjawić się na końcu świata i być sędzią wszystkich ludzi! Nie jest ta postać organicznie związana ani z dziełem Zarathustry, ani z jego religią z czasów późniejszych.

Mesjasz irański nawet w Bundehish miesza w sobie wyobrażenia pogańskie i magiczne, niegodne religii wyższej i czysto duchowej, za jaką słusznie czy niesłusznie nauka głoszona przez Zarathustrę powszechnie uchodzi.

Wskrzeszanie ludzi ma trwać 57 lat, 15 mężczyzn i 15 panien ma przyjąć Saoshyantowi z pomocą.

Saoshyant spełnia ofiarę z byka Hadayosha. Z jego tłuścuzu i z haomy robi się jakiś eliksir i daje się go ludziom, aby się stali nieśmiertelnymi.

Mimo że Saoshyant wskrzesza ludzi i sędzi ich, walkę z Arymanem i z jego potęgami przeprowadza nie on, ale sam Ahura Mazda i jego dobre potęgi. Znowu ten mesjasz tu niepotrzebny i niema nic do roboty.

Jeśli teraz razem pozbieramy uwagi nasze o nadzwyczajnych posłańcach eschatologicznych w religii starozakonnej a w irańskiej, to okaże się, że wprawdzie tu i tam występuje taki posłaniec, ale zgoła odmienny charakter przysługuje jednemu i drugiemu. To są różne rzeczy i właściwie nie powinno się nawet stosować do Saoshyanta biblijnej nazwy mesjasza. Nie jest tym bowiem w religii irańskiej, czym jest Mesjasz w Biblii. Używanie przy Saoshyancie nazwy „Mesjasz“, choć się to zazwyczaj czyni, jest jednak niewłaściwe i jest to abusus, jest bałamuceniem ludzi mniej orientujących się w tych rzeczach.

Zachodzi wreszcie zasadnicza różnica w wyobrażeniach o samym końcu świata, o ostatecznym zwycięstwie sprawiedliwości i Boga.

W Biblii działa Bóg potęgą słowa wszechmocnego. Także Mesjasz, o ile on przeprowadza sąd powszechny i stwarza świat nowy, działa słowem, samą wolą. Występują w Biblii aniołowie i złe duchy. Są wśród aniołów duchy potężne jak Michał. Śród złych duchów są również różnice, jest między nimi jakby książę, książę ciemności, pan świata, z którym i przeciw któremu wybrani Boży mają walczyć, bo tego Bóg żąda od swoich.

„Przez nienawiść diabła weszła śmierć na okrąg ziemi, a naśladują go ci, którzy stają po stronie jego“<sup>1</sup>.

„Może należy w znaczeniu eschatologicznym rozumieć także słowa księgi Daniela o czwartej bestii i czwartym królestwie, choć to miejsce prawdopodobnie odnosi się bezpośrednio do Antiocha Epifanesa: „Będzie mówił słowa przeciw Wysokiemu i świętym Najwyższego skruszy i będzie mu się zdawało, że może odmienić czasy i prawa, a będą podani w ręce jego aż do czasu i czasów i pół czasu. I zasiądzie sąd, aby była moc odjęta i był start i zginął aż do końca. A królestwo jego i władzę i wielkość królestwa, która jest pod wszystkim niebem, żeby dano ludowi świętym Najwyższego, którego królestwo królestwem wiecznym jest, a wszyscy królowie będą mu służyć i słuchać go“<sup>2</sup>.

Miejsce to jest paralelne do Dan. 8.25 i mogło by razem uchodzić za jakieś objawienie Antychrysta. Ale nic jasnego o Antychryście w Starym Zakonie nie znajdujemy. Antychryst jest postacią, o którym mówią świadectwa dopiero Nowego Zakonu. Także w Księdze Daniela żadnej wyraźnej wzmianki o Antychryście nie mamy. Początek rozdziału 12 tej księgi zdaje się mówić rzeczywiście o rzeczach ostatecznych, o zmartwychwstaniu umarłych i o sądzie, ale nic nie mówi o Antychryście.

O Szatanie mówi przede wszystkim Księga Job: ale ani w tej księdze, ani w innych paru miejscach, gdzie ta nazwa przychodzi, szatan nie wyrasta w jakąś potęgę, zbliżoną do Arymana i nie odgrywa wielkiej roli przy końcu świata.

To samo można powiedzieć o nazwie diabła, która również rzadko w księgach Starego Zakonu przychodzi.

W literaturze apokryficznej Starego Zakonu, jak w Księdze Henocha, jest wiele o karach na złych, upadłych aniołów, ale niema specjalnie jakiegoś Antychrysta.

Przy końcu świata Bóg występuje podług Biblii Starego Zakonu jako sędzia, który wymierza nagrody i kary, potęgą swego słowa wszechmocnego wydaje wyrok i wymierza karę lub nagrodę wieczną.

<sup>1</sup> Mądr. 2. 24–25.

<sup>2</sup> Daniel 7, 25–27.



Inaczej jest w religii Zarathustry. Tutaj Ahura Mazda ma przeciw sobie królestwo Arymana, musi z nim walczyć i sam i z pomocnikami swymi.

Bundehisch podaje, że Ahura Mazda walczy bezpośrednio przeciw Arymanowi, jego Vohumano przeciw Akamanowi, inni pomocnicy Ahury Mazdy przeciw pomocnikom Arymana, Sraosh zwalcza Aeshmę. Zostają jednak jeszcze główni przeciwnicy Boga: Aryman i Az.

Na tę ostateczną walkę Ahura Mazda gotuje się specjalnie. Bierze pasek kusti i odmawia formułę magiczną z tym paskiem związaną. Ta formułka dopiero sprawia, że Aryman i Az stają się bezsilni i bezzadni i teraz dopiero ostatecznie ulegają Ahurze.

W eschatologii irańskiej dużą rolę, zwłaszcza na końcu świata, spełnia płonący metal i ogień. W nim się oczyszczają po zmartwychwstaniu umarłych dusze grzeszników, w nim spala się zły duch Wąż-Az, on oczyszcza piekło ze smrodu i nieczystości i zamienia je na rajska krainę dla szczęśliwych mieszkańców królestwa Ahury Mazdy.

Bóg Ahura Mazda w Bundehish nie może być przyrównany do Boga Jahwe jako sędziego. Ahura Mazda jest tu naprawdę pogańskim bogiem, słabym i ograniczonym, Bóg Jahwe zaś jest wielkim, wszechmocnym Bogiem religii monoteistycznej. I tutaj więc mamy dwa światy różne, dwie rzeczy odrębne. Mamy jednolity harmonijny obraz po stronie religii Starego Zakonu i mamy pojęciowy chaos po stronie religii irańskiej.

Uwagami tego rozdziału pragnęliśmy przygotować sobie drogę do rozwiązania zagadnienia głównego, którym zajmujemy się w następnym i zarazem ostatnim rozdziale.

## 6. Zależność czy niezależność i po której stronie.

Sprawa, jaką w tym rozdziale chcemy się zająć, należy do najbardziej aktualnych tematów, jakie historia religij wysunęła w ostatnich czasach. Różne podobne zagadnienia w tej dziedzinie w swoim czasie były bardzo żywo dyskutowane: dziś są już jakby przebrzmiały i tylko pewne szczegóły i pewne ogólne wnioski weszły w skład nowoczesnej nauki jako bezsporny materiał przy budowie dalszych hipotez i teorii naukowych. Sprawa stosunku natomiast eschatologicznych wyobrażeń

biblijnych do wyobrażeń eschatologicznych irańskich nie jest ani przebrzmiała, ani zamknięta, ale ciągle jeszcze żywo omawiana.

W artykule moim w Księdze Pamiątkowej ku czci Prof. Ahrahama „Kilka uwag przeciw przecenianiu wpływów perskich na eschatologię żydowską i chrześcijańską” (1930) omawiałem to zagadnienie, ale tylko od strony, jak to w owym artykule w podtytule zaznaczyłem, chronologii źródeł<sup>1</sup>. Tylko w uwagach końcowych poświęciłem parę słów polemicznych przeciw książce von Galla o Królestwie Bożym. W krótkim owym artykule nie zamierzałem i nie mogłem zajmować się dokładniejszym przedstawieniem samej nauki eschatologicznej w jednej i drugiej religii i wyciąganiem ogólniejszych wniosków także od strony samej tej nauki.

Także w króciutkiej mojej odpowiedzi na uwagi prof. Ułaszyna w Księdze Zjazdu Polskich Historyków w Wilnie 1935. (Część II. Dyskusja), zadowolilem się oświadczeniem, że może uda mi się na innym miejscu tę sprawę obszerniej omówić.

Pragnę tę zapowiedź widzieć spełnioną w niniejszym studium i w niniejszym właśnie rozdziale przedstawić mój punkt widzenia w tych sprawach.

Studium niniejsze nie może uchodzić za obszerne i całkiem wyczerpujące opracowanie tak wielkiego i skomplikowanego tematu: jest jednak studium obszerniejszym, które pozwala czytelnikowi orientować się w tych sprawach i daje odpowiedź na podstawie samej nauki, o jaką nam idzie.

Jak zaś zagadnienie, o jakim tu mówimy, jest aktualnym, świadczyć może fakt, że tej miary uczony co Franz Cumont, jeszcze w artykule naukowym o legendzie św. Jerzego w *Revue de l'histoire des rel.*, (str. 38—40). z r. 1936 podnosi znaczenie w religii irańskiej Gayomartha i powołuje się na pisma Bousseta, Gunkela, Reitzensteina i innych, którzy wpływ tej postaci mitologii irańskiej na wyobrażenia Starego i Nowego Zakonu bardzo śmiało stawiali.

Wszystkie zresztą nowsze prace z dziedziny religii Zarathustry to zagadnienie poruszają i stanowisko w tej sprawie wypowiadają. Pragniemy więc naszymi uwagami przyczynić się

<sup>1</sup> Księga Pamiątkowa. Część II. str. 103—119 (Lwów 1931). Kilka uwag przeciw przecenianiu. Moment chronologiczny.



do wyjaśnienia tej tak wciąż jeszcze żywo omawianej kwestii w literaturze światowej, ale także u nas. Bo wprawdzie u nas ludzie historią religii mniej się zajmują, a w szczególności religią irańską bardzo niewiele, to jednak także nasi uczeni czytają światową literaturę naukową i nie mogą uchodzić ich uwagi także poruszane tam zagadnienia, do których my ze stanowiska apologetyki dużą uwagę przykładając musimy.

Rozpoczynamy tu od stwierdzonego już bezspornego faktu, że istnieją pewne daleko nawet idące analogie w wyobrażeniach eschatologicznych w religii żydowskiej i chrześcijańskiej z jednej strony a w religii Zarathustry z drugiej strony.

Wiele z tych analogij bardzo łatwo można wytłumaczyć wspólnymi wogóle w historii rodzaju ludzkiego i w historii religij wyobrażeniami.

Powszechną jest mianowicie u ludów i narodów wiara w wyższy nadziemski porządek moralny, oparta na wierze w Boga czy w bogów, z sankcjami religijnymi doczesnymi na tym świecie i wiecznymi na drugim świecie.

Istnieje taka wiara u ludów bardzo nawet pierwotnych, jak to stwierdza olbrzymi materiał, nagromadzony z całej kuli ziemskiej przez ks. Wilhelma Schmidta V. D. w wielotomowym dziele *Ursprung der Gottesidee*, i u ludów z kulturą wysoką, jak Grecy, Rzymianie, Indowie.

Religia chrześcijańska i żydowska, oparte na Biblii Starego i Nowego Zakonu, jako systemy wiary religijnej stoją niewątpliwie najwyżej, bo przedstawiają czystą wiarę monoteistyczną, czystą i wzniosłą naukę wiary i moralności z sankcjami religijnymi. Obok tych dwu religij idą Islam i religia Zarathustry, obydwie do siebie zbliżone przez wiarę w jednego Boga, o ile Zarathustra głosił wiarę monoteistyczną, i przez powołanie prorockie, na jakie obydwa ci założyciele się powoływali. Mahomed mówił o objawieniach Gabriela, Zarathustra o objawieniach Vohumana.

Do religij z wysoką kulturą należą starożytne religie Egipcjan i Babilończyków, Indów, Greków i Rzymian.

Wszystkie te religie mówią mniej lub więcej wyraźnie o życiu za grobem, o sądzie po śmierci, o sankcji religijnej na tym świecie i w życiu drugim.

Jeśli w jakiejś religii czy w jakiejś filozofii religijnej niema wiary w odpowiedzialność człowieka przed Bogiem, w nagrody i w kary Boże w tym życiu i w przyszłym, uważać to należy za upadek wiary, za dekadencję życia religijnego, nie za wyraz stanu pierwotnego i normalnego.

Wiara więc w błogosławieństwa Boże i w przekleństwa, w nagrody Boże i w kary, w niebo i w piekło jest w religiach ludów rzeczą powszechną, ale rozmaitym jest poziom religijno-moralny i kulturalno-duchowy u rozmaitych ludów i w rozmaitych czasach.

Naturalnie, wyobrażenia ludowa, a niekiedy i spekulacja kół kapłańskich, starały się te wyobrażenia, leżące poza sferą doświadczenia, rozwijać, ubierać w symbole i obrazy, odpowiednio zabarwiać, aby jak najmocniej działać na duszę ludzką, zbyt często także na zmysły. Powstawały zatem tą drogą niekiedy piękne, pełne poezji opowiadania o losie duszy po śmierci i o jej wędrówkach na drugim świecie, o rozkoszach rajszych i karach piekła.

Ten wspólny świat wyobrażeń religijnych, oparty na wiekowych tradycjach ludów i na psychologii natury ludzkiej, może nam dostatecznie tłumaczyć wiele analogij między wierzeniami starozakonnymi a irańskimi, nie uciekając się wcale do hipotezy zapożyczania się, zależności jednej religii od drugiej, lub wpływania jednej religii na drugą.

Bez trudności zatem można przyjąć, że całkiem niezależnie od siebie kształtowały się i rozwijały w obydwu tych religiach, starozakonnej i irańskiej, wyobrażenia o życiu za grobem, o nagrodach i karach Bożych w tym życiu i przyszłym, o niebie i piekle w najszerszym słowa znaczeniu.

Można to samo powiedzieć zasadniczo i o idei Królestwa Bożego jako takiej, zwłaszcza gdy kto wyznaje wiarę w jednego Boga, Pana i Rządcę całego świata, a z drugiej strony na widok pewnego dualizmu w świecie fizycznym i moralnym uznaje istnienie w świecie także jakiegoś pierwiastka złego, jakiejś złej potęgi.

Kto wierzy w jednego Boga, Rządcę i Sędziego wszystkich, kto wierzy w Opatrzność Bożą, ten już wierzy w jakieś Królestwo Boże tu na ziemi i po śmierci. Pewne losy narodów, związane z faktami historycznymi, naturalnymi lub nadprzy-



rodzonymi, mogą idei Królestwa Bożego nadawać specjalny jakiś charakter i kierunek rozwoju jakieśmy to podkreślali w ustępach o idei Królestwa Bożego w Starym Zakonie. Jeżeli więc historyk przyjmuje tezę, że idea Królestwa Bożego powstała w umyśle Zarathustry niezależnie od wpływów obcych, ale samoistnie, to i takiej tezie nie chciałbym się sprzeciwiać.

Jeśli Zarathustra, który nie przestał być dotąd postacią zagadkową, zdobył się, nie wiadomo pod wpływem czego, na wiarę prawie monoteistyczną w Ahurę Mazdę, a na odrzucenie i potępienie dotychczasowych bóstw aryjskich jako przeciwników prawdziwej wiary i złych duchów, na odrzucenie dotychczasowych obrzędów i kultu tych, bóstw, to już daleko łatwiej mógł się zdobyć na ideę Królestwa Bożego w świecie.

Możemy to samo powiedzieć jeszcze o idei końca świata. Umiera człowiek, giną zwierzęta i rośliny, mijają dni, miesiące i lata, wszystko się starzeje i wędnieje, mogła więc powstać myśl, że cały ten świat widzialny idzie ku jakiemuś końcowi, ku śmierci.

Mówiły o końcu naszego świata widzialnego rozmaite systemy filozoficzne i naukowe, ale mówiły i religie, bo człowiekowi, który zastanawia się nad zjawiskami w świecie, mimowoli nadchodzi myśl, że albo wszystko płynie ku jakiemuś końcowi, albo istnieją jakieś wielkie cykle czasu, które wracają i w których wszystko się znowu od początku do końca powtarza. Więc także pewna eschatologia w każdej religii musi mieć miejsce, a w tej eschatologii dominującą rolę zajmie sam człowiek i świat, koniec człowieka i koniec świata widzialnego.

Ale inaczej przedstawia się sprawa, gdy idzie o ideę zmartwychwstania po śmierci, o ideę jakiegoś specjalnego posłańca Bożego mesjasza i o ideę powszechnego sądu ostatecznego.

Pragnę bliżej określić, o co tu idzie.

Idzie o zmartwychwstanie ciał po śmierci, nie o jakieś odrodzenie duchowe, ani nie o istotne życie po śmierci. Bertholet, pisząc o wierze w zmartwychwstanie w dziejach religii, stara się wytłumaczyć, jak taka wiara w naturalny sposób mogła powstać, i wspomina, że taka wiara rzeczywiście u ludów istniała, a na dowód przytacza pewne wyobrażenia o odrodze-

niu u ludów pierwotnych i wyobrażenia o ożywieniu zmarłych na wzór Osirisa w starożytnym Egipcie<sup>1</sup>.

To są jednak rzeczy różne. Co innego jest duchowe odrodzenie, o jakim mówi się przy misteriach hellenistycznych lub specjalnych obrzędach ludów pierwotnych, a co innego jest odmawianie pewnych formułek nad zmarłym w Egipcie, aby się stał Osirisem i żył po śmierci, a znowu co innego jest zmartwychwstanie w ciele umarłych przy końcu świata, o czym mówią religia starozakonna, chrześcijańska, religia Zarathustry i Mahometa. Chociaż nie można a priori wykluczać możliwości, że także wiara w zmartwychwstanie ciał mogła powstać w sposób naturalny u jakiegoś ludu z naturalnych pokładów duszy, to jednak wiara ta w historii religii jest osobliwością i jej istnienie wymaga specjalnego wytłumaczenia.

Religia Starego i Nowego Zakonu noszą specjalny nadprzyrodzony charakter, więc i ta wiara w nich owym specjalnym charakterem, mianowicie objawieniem, może być wytłumaczona.

Religia Mahometa pełną garścią czerpała z nauk religii żydowskiej i chrześcijańskiej, dlatego wpływem tych religii wiarę w zmartwychwstanie w Islamie tłumaczymy w zupełności.

Ale jak wytłumaczyć tę wiarę w religii Zarathustry?

Także wiara w rozmaitych zesłanych dobrodziejów i zbawców, Heilbringer, jak mówi między innymi ks. Wilhelm Schmidt, i Soteres spotyka się w rozmaitych czasach i w rozmaitych religiach. Omawiali ten temat rozmaici referenci na Tygodniu etnologii katolickiej w r. 1925 w Mediolanie<sup>2</sup>. O soterah i o wtajemniczeniu się w ich misteria u rozmaitych ludów mówiono na takim samym tygodniu w r. 1923 w Tilburgu. Ale nie idzie tu o jakichś wogóle posłańców Bożych, którzy człowiekowi przynieśli jakieś dobrodziejstwa czy kulturę lub nawet zbawienie. Takich zbawców czy pośredników znały i miały często religie pierwotne i misteria hellenistyczne. Nam tu idzie o specjalnych posłańców Bożych, którzy mają się zjawić przy końcu świata, czy w pewnej epoce czasu, aby dokonać specjalnych wielkich

<sup>1</sup> Bertholet, Auferstehung (Religion in Geschichte u. Gegenwart. I. B. 624—627).

<sup>2</sup> Semaine Internationale d'Ethnologie religieuse. Paris, Geuthner 1926. 2 section: l'idée de rédemption, str. 247—318.



zadań. Idzie nam o takie postacie, jak Mesjasz w Starym Zakonie, jak Jezus Chrystus w Nowym Zakonie, jak Mahdi w religii Mahometa, jak Saoshyant w religii Zarathustry<sup>1</sup>.

Znowu specjalny nadprzyrodzony charakter religii Starego i Nowego Zakonu tłumaczy w nich powstanie wiary mesjańskiej. Religia Mahometa przyjęła te wyobrażenia od żydostwa i chrześcijaństwa: ale jak wytłumaczyć początek także tej wiary w religii Zarathustry?

Wreszcie odnośnie do powszechnego Sądu Bożego.

Wiara w Sąd Boży nad człowiekiem należy do istotnych części w każdej religii. Poziom wyobrażeń o sądzie może być różnym, ale wyobrażenia te zasadniczo być muszą. Gdzie ich w religii brak, tam stwierdza się dekadencję, upadek. Nam tu jednak nie idzie o sąd nad duszą, ale o powszechny sąd na końcu świata, o sąd ostateczny, o jakim znowu mówią te same cztery religie: starozakonna, chrześcijańska, mahometańska i irańska.

Znowu możemy tłumaczyć tę wiarę u żydów i chrześcijan specjalnym charakterem ich religij; u mahometan wpływem religii żydowskiej i chrześcijańskiej: ale w religii Zarathustry?

Zostawiając te właśnie osobliwsze wyobrażenia u chrześcijan i u mahometan na boku, ograniczamy się do religii starozakonnej i irańskiej i pytamy się, jak wytłumaczyć analogie w dziedzinie tych osobliwszych wyobrażeń w tych właśnie dwu religiach?

Dość rozpowszechnioną jest w kołach historyków i krytyków opinia, że te wyobrażenia w religii Starego Zakonu są pochodzenia irańskiego. Wystarczy tu powołać się na świadectwo Gressmanna<sup>2</sup> i Bertholet<sup>3</sup>, którzy wyraźnie wpływy

<sup>1</sup> Istnieją nadto specjalne wyobrażenia o bodhisattwach w religii buddyjskiej, jak Maitreya, Amitabha, Avalokitesvara, którzy także mogą uchodzić za pewnych zbawców. Jednak te wyobrażenia o bodhisattwach różnią się zasadniczo od typów, jakimi my się tu zajmujemy, dlatego wyobrażeń buddyjskich do dyskusji tu nie wciągamy, choć i przy buddyzmie istnieje problem, w jaki sposób te wyobrażenia w Mahayanie powstały.

<sup>2</sup> „Bisher ist besonders der Zusammenhang des Menschensohnes mit dem iranischen Urmenschen Gayomarth betont worden, und gewiss mit Recht“ (Messias, str. 37).

<sup>3</sup> „Von persischen Auferstehungsglauben ist offenbar das Judentum berührt worden, wenn auch das Mass der Beeinflussung im einzelnen schwer zu bestimmen ist“. (Religion in Geschichte u. Gegenwart I. B 626)

irańskie przyjmują, tylko czynią to oględniej, niż Edward Meyer lub von Gall.

Mówi się, że religia żydowska wzięła od irańskiej ideę Królestwa Bożego, ideę Syna Człowieczego w Księdze Daniela, wiarę w zmartwychwstanie i w sąd ostateczny, a dowodem tych wpływów irańskich miałby być tak widoczny dla każdego rozwój w literaturze żydowskiej po niewoli babilońskiej angelologii i demonologii, rozwój idei szatana jako przeciwnika Boga, w pewnym znaczeniu Antychrysta<sup>1</sup>.

Wyobrażenia Szatana i złych duchów istniały w religii żydowskiej na pewno jeszcze przed niewolą babilońską, w czasie której żydzi zetknęli się z królem Cyrusem i z Persami, więc także z religią, jaką ci Persowie wówczas wyznawali.

Jest niewątpliwie złym duchem „wąż“, który z zazdrości ku pierwszym ludziom w raju kusił Ewę i przywiódł ją do grzechu nieposłuszeństwa. Dlatego czytamy w księdze Mądrości słowa, które tylko do upadku w raju mogą się odnosić: „Przez nienawiść diabła weszła śmierć na okrąg ziemi, a naśladują go ci, którzy stoją po stronie jego“.

Mamy w III Księdze Królewskiej wzmiankę o dwóch mężach, „synach Beliala“ i „synach diabelskich“<sup>2</sup>.

Także nazwa Szatana była od dawna w religii żydowskiej znana. U Zachariasza Szatan wyraźnie występuje jako przeciwnik i zły duch<sup>3</sup>.

Występuje następnie w Księdze Job<sup>4</sup> jako szkodnik, ale

<sup>1</sup> Bédá Rigaux O. F. M.: L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Paris. Gabalda 1932, mówi o idei Antychrysta jako przeciwnika królestwa mesjańskiego w Starym Zakonie, a specjalnie nazwę Beliar traktuje jako nazwę Antychrysta. O Beliarze mówi apokryf Testamenty 12 Patriarchów. Kautzsch (Apokryphen II. 460—461 w dop.) uważa tę nazwę za identyczną z formą Belial i za nazwę diabła (des Teufels). Beliar w księdze Testamenty 12 Patriarchów (2) występuje jako książę siedmiu duchów. „Sieben Geister wurden dem Menschen von Beliar gegeben“. (Geister des Irrtums. Kautzsch, Apokryphen II. 460—461).

<sup>2</sup> III Król. 21. 10 i 13.

<sup>3</sup> Zachar. 3. 1—2. Guthe (Kurzes Bibel-Wörterbuch, Tübingen. Mohr 1903 str. 577) pisze o tej wzmiance: „(Satan) scheint aber eine wohlbekannte Gestalt vorausgesetzt u. ist daher schwerlich erst vom Propheten erfunden“.

<sup>4</sup> Job 1. 6 nast.



jednak podległy Bogu, niemogący Jobowi szkodzić bez zezwolenia Boga. W Księdze Kronik<sup>1</sup> Szatan występuje jako kusiciel, w analogicznej więc roli, jak w historii upadku w raju.

W Księdze Daniela, która zdaniem wielu wolnomyślnych krytyków ma być szczególniejszym świadectwem wpływów obcych<sup>2</sup>, zwłaszcza irańskich, nie spotykamy ani diabła ani Szatana.

Na wielu miejscach ksiąg kanonicznych Starego Zakonu napotykamy nazwę Belial, która jest nazwą złego ducha<sup>3</sup>.

W literaturze apokryficznej jest wiele o Szatanie, ale to można tłumaczyć także naturalnym rozwojem pojęć o złym duchu, niekoniecznie obcymi wpływami.

Jest w tej literaturze wogóle wiele wzmianek o aniołach i złych duchach, są rozmaite ich imiona, są legendy.

Np. w Martirium Isiae czytamy między innymi takie słowa: „Manasses (król judzki, który miał zamordować proroka Izajasza) odmienił swoją myśl, tak, że służył Belialowi. Albowiem księciem niesprawiedliwości, który tym światem rządzi, jest Belial, którego imię jest Matanbukus“<sup>4</sup>. Ustęp to znamienity: ale wiadomo, że ten apokryf nosi poprawki ręki chrześcijańskiej.

W Księdze Henocha czytamy o dobrych aniołach i archaniołach, są tu osobno wymieniani Michael, Gabriel, Uriel i Faniel, jest mowa o demonach i upadłych aniołach, o karach na nich, są legendy o ich upadku. W rozdziale 21 czyta się o ich związaniu i paleniu się w ogniu za przestąpienie przykazania Boskiego przez 10.000 lat, aż ich grzech się skończy. Jest mowa o piekle-więzieniu, w którym będą upadli aniołowie trzymani aż na wieki (bis in Ewigkeit)<sup>5</sup>.

Czytamy w innym rozdziale tej księgi apokryficznej o 7 aniołach upadłych, że z niewiastami przestawali, składali ofiarę demonom jako bogom, że są dlatego potępieni na 10.000 lat aż

<sup>1</sup> I Kron. 21, 1.

<sup>2</sup> Por. między innymi Eichrodt: Theologie d. A. T., Leipzig Hinrichs 1935 t. II. str. 106 („am fremdartigsten berührt ihre Ausgestaltung bei Daniel“).

<sup>3</sup> Sędz. 19, 22; I Król. 1, 16, 2, 12; II Król. 16, 7, 20, 1, i inne.

<sup>4</sup> Martyr. Isaia 2. 4 (Kautzsch, Apokryphen II. 124).

<sup>5</sup> Kautzsch, Apokryphen II. 252.

do sądu, w którym będą osądzeni na zniszczenie. Ich kobiety zamieniają się w syreny<sup>1</sup>.

Niewątpliwie mamy tu bardzo fantastycznie przedstawione i rozbudowane wyobrażenia o aniołach i złych duchach czyli demonach; ale można spytać, czy to na prawdę bezpośredni wpływ wyobrażeń irańskich? Czy mamy jakieś pewne dowody na to, że wpływy parskie oddziaływały tu na umysły żydowskie?

W Księdze Tobiasz mamy w opowiadaniu o Sarze, córce Raguela w Ragesz w Medii, wzmiankę, że była wydana za 7 mężów, a czart imieniem Asmodeusz pomordował ich, skoro do niej weszli<sup>2</sup>.

Nazwa Asmodeusz jest niewątpliwie perskiego pochodzenia, a pochodziłaby od potężnego ducha kłamstwa Aeshmy dewy, o którym kilkakrotnie mówi znany nam już 30 rozdział Bundehish. Nazwa perska w książce, która opowiada o wypadkach w Medii i może tam w Medii wśród kolonistów żydowskich powstała, nie może nikogo dziwić. Ale już nie może być tak pewną rzeczą, czy sama rola, przypisywana w tym wypadku Asmodeuszowi, czartowi, jest pochodzenia perskiego, bo może być pochodzenia asyryjsko-babilońskiego. Niema w całej literaturze kanonicznej Starego Testamentu żadnego innego świadectwa na wykazanie religijnych wpływów perskich. Niema żadnych dowodów na rzecz tych wpływów także w Księdze Daniela.

Lecz i w literaturze apokryficznej i w Księdze Henocha niema tych dowodów. Są w Księdze Henocha widoczne wpływy asyryjsko-babilońskie, które były bliższe żydom i silniej działały na wyobrażenia bliskiego Wschodu.

Wiadomo, że religia Mithry, pochodzenia irańskiego, bardzo wiele motywów i wyobrażeń wzięła z Babilonii. Wszystkie jej wyobrażenia i obrazy natury astronomicznej i astrologicznej są pochodzenia babilońskiego. Teologia chaldejska, pisze Cumont,

<sup>1</sup> Kautzsch, Apokryphen II. 250.

<sup>2</sup> Tob. 3.8. Edward Meyer w Ursprung u. Anfänge des Christentums (II. 96) widzi w tej nazwie „einen unanfechtbaren Beleg für diese Einwirkung“, wpływów mianowicie irańskich. Wpływ tu jest, ale idzie o zakres tych wpływów.



wcisnęła się do pierwotnego mazdaizmu. Religia Mithry pod wpływem wyobrażeń babilońskich tak się odmieniła, że przez wiele lat w Rzymie szukano ojczyzny Mithry nad brzegami Eufratu<sup>1</sup>.

W Księdze Henocha cała fantastyczna geografia świata drugiego i cała część astronomiczna jest pochodzenia babilońskiego. Babilońskiego pochodzenia niewątpliwie jest także 7 upadłych aniołów, którzy zanadto przypominają nam 7 złych demonów z mitologii babilońskiej<sup>2</sup>. Wielka liczba duchów dobrych i złych w literaturze apokryficznej Starego Zakonu tłumaczy się raczej wpływami chaldejskimi, nie irańskimi.

Ale potrzeba pozostawić wiele możliwości także własnej żydowskiej tradycji i spekulacji.

Musi np. każdego uderzyć w cytowanym już ustępie z Księgi Henocha wzmianka o żonach upadłych aniołów. Ta wzmianka pewnością pozostaje w związku z podaniem w Genesis o synach Bożych, którzy zobaczyli córki ludzkie, iż były piękne i wzięli je sobie za żony<sup>3</sup>.

Księgi Mojżesza jak nie mówią nic dokładnego o duszach zmarłych, tak nie mówią też nic dokładnego o aniołach, ani o złych duchach. Ale w opowiadaniu o upadku pierwszych rodziców w raju przychodzą z jednej strony zły duch-„wąż“, a z drugiej strony aniołowie z mieczem ognistym, strzegący drogi do raju<sup>4</sup>. Chociaż więc Mojżesz nie rozwijał nauki o duchach złych czy dobrych, to jednak wspominał o złym i dobrym duchu zaraz na początku Księgi Rodzajów, a następnie na arce Przymierza nad wiekiem dwa skrzydlate cherubiny umieścił. „Dwa też cherubiny ze złota kute uczynisz po obu stronach wyrocznicy“<sup>5</sup>.

O dobrych aniołach, nie mówiąc nawet o Aniele Pańskim, który opiekował się ludem żydowskim w czasie ich wyjścia i wędrówki z Egiptu, a który w teologii Starego Testamentu

<sup>1</sup> Franz Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, przekład Gehricha. Leipzig Teubner 1923, str. 10—11.

<sup>2</sup> Gressmann H., *Altorientalische Texte u. Bilder*, Tübingen. Mohr 1909, str. 32 n.

<sup>3</sup> Genesis 6. 2 n.

<sup>4</sup> Genesis 3. 24.

<sup>5</sup> Exodus 25. 18 n.

specjalne miejsce zajmuje, mamy w rozmaitych księgach świętych wiele różnych wzmianek. Mamy np. III król. 22. 19 słowa: „Widziałem Pana siedzącego na stolicy jego, a wszystko wojsko niebieskie stojące przy nim po prawej i po lewej stronie“. Przypominam także drabinę Jakubową, po której zstępowali i wstępowali aniołowie (Gen. 28. 12). Jest nie do pomyślenia, aby nad tymi rzeczami umysł żydów nie rozmyślał i nie spekulował i aby tych wyobrażeń nie rozwijał. Należy tradycji żydowskiej wiele miejsca pozostawić.

Także nad kwestią złego ducha, którego żyd prawowierny już w opowiadaniu o upadku w raju spotykał, umysł żydów musiał się zastanawiać i także tutaj musiał spekulować. Mogły tu oczywiście być bodźcem i okazją także wpływy obce, czyto bujne wyobrażenia o królestwie duchów w świecie asyryjsko-babilońskim, czyto w świecie irańskim. W tej epoce synkretystycznej zlewały się z sobą zresztą rozmaite i różnorodne wyobrażenia. Ale także świat żydowski w dziedzinie religijnej umiał samodzielnie myśleć i samodzielnie swoje wyobrażenia rozwijać, a nie zawsze żydzi byli skłonni przyjmować obce wpływy.

O tej właśnie epoce mówi von Wesendonk: „Wobec świadomego odwracania się żydów od otoczenia pogańskiego, jest rzeczą mało prawdopodobną, aby kapłani żydowscy przyjmowali od Persów pouczenia religijne, a chociażby tylko podniecię“<sup>1</sup>.

Umysł żydowski, rozwijając wyobrażenia o aniołach i złych duchach, trzymał się ram wskazanych przez religię Mojżesza i Proroków i raczej pośrednio przez ogólną synkretystyczną kulturę, niż bezpośrednio z obcych religij korzystał.

U Daniela po raz pierwszy spotykamy imiona aniołów Michael i Gabriel. Spotykamy w tej księdze wzmianki o niewidzialnych książętach, opiekujących się jednych narodem żydowskim, drugich narodem perskim i greckim<sup>2</sup>. Czy ci niewidzialni patronowie narodów są tu koniecznie pochodzenia perskiego?

Nie chcemy tu wpływu perskiego a priori odrzucać. Perskie fravashis mają charakter duchów opiekuńczych, wspierających jednostki czy rody, miejscowości i kraje<sup>3</sup>. Ale również

<sup>1</sup> Wesendonk v., *Das Weltbild der Iranier* 176—177.

<sup>2</sup> Dan. 9. 21 i 10, 13; 10, 20—21.

<sup>3</sup> Geldnera *Lesebuch*, str. 22—24: *Die Fravashis oder Schutzengel*. Por. także Christus (Paris. Beauchesne 1912), str. 205—206.



opowiadania dawnych ksiąg świętych żydowskich o aniołach, ukazujących się Agarze dla ratowania Izmaela (Genesis 21. 17—18), Abrahamowi dla Izaaka (Gen. 21. 11 n.), Eliaszwowi (IV Król. 1. 15) i i. nasuwały umysłom żydowskim myśl o aniołach-stróżach. Do tego przychodzą takie słowa Psalmu (90. 11): „Aniołom swoim rozkazał o tobie, aby cię strzegli na wszystkich drogach twoich“. Słowa Exodus (13. 21): „Pan szedł przed nimi dla wskazywania drogi, we dnie w słupie obłoku, a w nocy w słupie ognistym“, i podobne, musiały również otwierać pole myślom o aniołach opiekuńczych, zwłaszcza w ostatnich wiekach przed Chrystusem, kiedy to rosły transcendentne wyobrażenia o Bogu, odsuwano skutek tego coraz więcej Boga od rzeczy ziemskich i zastępywano działanie Boga działaniem aniołów.

Pewne wyobrażenia religijne, a należą do nich wyobrażenia o duchach dobrych i złych, spotyka się w każdej religii i w każdej religii mogą się one samodzielnie rozwijać, nie sięgając do religii innych. Nie musimy też sięgać do obcych wpływów, gdy mówimy o aniołach i złych duchach w religii żydowskiej.

Nie ma konieczności uciekać się do wpływów irańskich nawet, gdy idzie o tłumaczenie wybujałych wyobrażeń o aniołach i demonach w czasach tuż przed Chrystusem: tym mniej jesteśmy zmuszeni uciekać się do hipotezy wpływów religii Zaratustry, gdy idzie o wytłumaczenie żydowskich wyobrażeń o zmartwychwstaniu, o Mesjaszu i o sądzie powszechnym.

Wszystkie te wyobrażenia bowiem, jakieśmy to przedstawiali w rozdziale III, sięgają w Starym Zakonie czasów dawnych i nie zjawiają się nagle dopiero u Daniela.

U Daniela jest mowa o zmartwychwstaniu na sąd dobrych i złych. Jest tu mowa o skazaniu na tym sądzie jednych na nagrodę, drugich na karę: „Jedni do żywota wiecznego, drudzy na hańbę, aby widzieli zawsze“<sup>1</sup>. Ale czy to miejsce w Księdze Daniela, jeśli krytyka Księgę Daniela chce odnosić do czasów Machabejskich, musi być uważane za pierwsze i najstarsze tego rodzaju wyobrażenie?

Jeśli idzie o sączenie na nagrodę lub karę, to będą także teksty starsze i dawniejsze; ale jeśli idzie o sąd połączony ze

<sup>1</sup> Dan. 12. 2—3.

zmartwychwstaniem, to jasny pod tym względem tekst Daniela wydaje się rzeczywiście pierwszym w literaturze żydowskiej, gdyż obszerniejsze analogiczne teksty inne spotykamy dopiero w literaturze apokryficznej, jak Henoch, Parabole Henocha, które podług krytyki są późniejsze od Księgi Daniela.

Mniejsza jednak o to, czy ten tekst Danielowy jest chronologicznie pierwszym, czy nie jest pierwszym w Biblii: jest kwestją ważniejszą, czy ten tekst Daniela potrzebuje koniecznie wpływu parskiego na swoje wytłumaczenie?

Wielu odpowiada na to pytanie kategorią „tak“, ale wypowiada taki sąd często na ślepo, a priori. Bardzo wiele podobnych sądów apriorycznych, a w formie apodyktycznych, spotykamy w dziele von Galla (*Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*) Basileia tou Theou.

Tak samo najczęściej apodyktycznie i a priori wypowiada się tezę, że Syn Człowieczy Daniela zawdzięcza swe powstanie religii parskiej, a w szczególności parskiemu Gayomardowi.

Staraliśmy się już w poprzednich rozdziałach wykazać, że Syn Człowieczy Daniela nie jest wziętym z wyobrażeń parskich o Gayomardzie, że Gayomard nie ma nic wspólnego z wyobrażeniem Syna Człowieczego Biblii, że te dwa wyobrażenia muszą mieć w historii religii wytłumaczenie odrębne.

Nie sądzę, aby wogóle parski, mityczny Gayomard lub Gayomaretan zbyt silnie oddziałal na zachodnie wyobrażenia o „Anthroposach“, „Urmenschach“, „Gottmenschach“. Te gnostyczne wyobrażenia, z gnostycznej literatury czerpane, mają swoje źródło raczej w wyobrażeniach hellenistycznych, w Anthroposie z I traktatu hermesowego Poimandres, w człowieku niebiańskim Philona z Aleksandrii z traktatu O stworzeniu świata, w konsekwencji w Platońskiej nauce o ideach, nie w micie perskim.

Gayomarda parskiego z Synem Człowieczym Daniela, jakieśmy to starali się przedstawić w rozdziale o Księdze Daniela, nic a nic nie łączy. To są wyobrażenia heterogeniczne, nie homogeniczne.

Podnosiliśmy w rozdziale o Danielu, że księga jego imienia trzyma się wiernie religii Boga Jahwe i stara się wskazać Chaldejczykom i Persom wyższość religii Izraela nad inne religie w Babilonie. Wyobrażenia religijne w tej księdze wogóle



w innym świecie się obracają, niż wyobrażenia irańskie. Daniel jest w obcym mu środowisku apostołem religii Boga Jahwe, nie mógł więc zapożyczać się w pogańskich mitach o Gayomardzie.

Księga Daniela nie wykazuje żadnych wpływów religijnych obcych, wykazuje przeciwnie wyższość Boga izraelskiego nad bogami innych religij.

Również księgi Ezdrasza i Nehemiasza nie zdradzają jakiejś zależności od religii perskiej. Ezdrasz, w szczególności zaś dygnitarz na dworze królów perskich Nehemiasz, pozostają bardzo gorliwymi, wprost fanatycznymi zwolennikami religii ojców, przestrzegają czystości obyczajów Prawa Mojżeszowego, niema u nich śladu tendencji synkretystycznych w stosunku do religii perskiej.

Środowisko żydowskie w Babilonie i w Persji w świetle tych trzech ksiąg kanonicznych nie wydaje się odpowiednim dla hipotez o zapożyczaniu się wyobrażeń żydowskich w świecie wyobrażeń religijnych Iranu. Wy tłumaczenia żydowskich wyobrażeń o zmartwychwstaniu, o przyjściu Mesjasza na sąd, o sądzie powszechnym należy szukać w samej religii Starego Testamentu, nie gdzieindziej.

Eschatologia starozakonna ma swoje własne oparcie, powstała samodzielnie, bez obcych wpływów, i rozwijała się w narodzie żydowskim samodzielnie. Tylko w literaturze apokryficznej z ostatnich czasów Starego Zakonu widzi się wpływy obce, ale babilońskie, nie irańskie, i nie odnośnie do wyobrażeń o zmartwychwstaniu, o przyjściu Mesjasza i o sądzie ostatecznym, bo tych wyobrażeń w religii asyryjsko-babilońskiej nie było.

Zarówno idea króla-Mesjasza, jak idea Królestwa Bożego, jak wreszcie idea sądu nad narodami i idea zmartwychwstania istniały już u Proroków starozakonnych przed niewolą babilońską. Dowodzą tego obietnice dane Abrahamowi, błogosławieństwo Jakuba dla Judy, proroctwa Izajasza, Micheasza i inne. A przecież religijna myśl ludu żydowskiego nagle nie skostniała, ale dalej musiała pracować i rozwijać się. Doświadczenia dziejowe tę myśl zaostrzyły i wzbogacały, a szczególniejsza Opatrzność Boża nie przestała także po niewoli babilońskiej tym ludem i jego religią się opiekować. Dlatego nie tylko pisarze i teolodzy katoliccy, ale także niektórzy niezawisli teologowie protestanczy wskazują na znaczenie tradycji żydowskiej.

Pisze między innymi W. Baldensperger, jeden z tych niezawisłych teologów protestanckich, w pracy poświęconej mesjańsko-apokaliptycznym nadziejom żydostwa z czasów przed Chrystusem: „Prawowierna egzegeza samego żydostwa za wpływem ducha czasu wydobywała z Biblii pewne rzeczy obce (manches Fremdartiges) stosownie do tego ducha. Te rzeczy nowe należy więc kłaść na rachunek tak tradycji żydowskich (des jüdischen Midrash), jak na wpływy zewnętrzne, a pełne zrozumienie nadziei żydowskich osiąga się wtenczas tylko, gdy się liczymy także z wewnętrznym rozwojem samego żydostwa. Odnosi się to w szczególności (namentlich) do tak ważnych artykułów jak wiara w zmartwychwstanie, wyobrażenia o aniołach i szatanologia, które nabyły pełnego obywatelstwa w żydostwie<sup>1</sup>.

W obszernym zaś dopisku do słów powyższych autor sprawie wpływów irańsko-żydowskich dalsze interesujące uwagi poświęca, mając przed oczyma przede wszystkim wywody w tej sprawie Söderbloma. Podajemy tu te uwagi w obszernym streszczeniu.

Stave, Söderblom i inni skłaniają się do poglądu, że nadzieja zmartwychwstania narodziła się samorzutnie z własnego żydowskiego myślenia (aus spontanen innerjüdischem Denken). Jest rzeczą wątpliwą, czy wiara w zmartwychwstanie znajduje się w najstarszej części Awesty, w Gathach. Söderblom każe zachować jak największą ostrożność w dziedzinie przyjmowania zależności żydostwa od obcych źródeł. Przy wielu stycznych punktach z parsyzmem, jakie Stave przyjmuje, Söderblom stawia znak zapytania. Siedmiu archaniołów zestawiałby Söderblom raczej z 7 planetami Babilonii. Fravashis nie były nigdy patronami narodów (Völkerengel), jakich zna apokaliptyka żydowska, ale były całkiem indywidualne.

Stave widzi w szczególności w domonologii żydowskiej dowód zbliżenia się do parsyzmu: ale Söderblom przypomina tu, że rola szatana w końcowym dramacie świata jest zarysowana już u Proroków. Wymienia Stadego, który w „Geschichte des Volkes Israel“<sup>2</sup> wykazuje, jak w samej religii żydowskiej Szatan ze sługi Boga Jahwe stał się typem przeciwnika Bożego.

<sup>1</sup> Baldensperger W., Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums. Strassburg. Heitz 1903 (3 Aufl.) str. 191.

<sup>2</sup> Stade, Geschichte des Volkes Israel. 1889<sup>2</sup> II. 236 n.



Nie należy w szczególności spuszczać z oka tego, jak wielkie oburzenie wywołała w kołach pobożnych żydów z epoki Hasmonejskiej obca kultura hellenistyczna, połączona z zepsuciem obyczajów<sup>1</sup>.

Kittel ze swej strony podkreśla różnice między wyobrażeniami mesjańskimi religii żydowskiej a w innych religiach, stara się wykazać oryginalność religii Starego Zakonu. Mówi wyraźnie: „Rzeczywiste wyczekiwanie Zbawiciela i mesjański król przy końcu świata są własnością wyłącznie żydowską — przynajmniej dotąd”<sup>2</sup>.

Wyobrażenia zatem eschatologiczne żydowskie w epoce przed Chrystusem można w zupełności wytłumaczyć wewnętrznym rozwojem w łonie samej religii żydowskiej, bez uciekania się do źródeł obcych, w szczególności do wyobrażeń irańskich.

Skoro jednak dziś jeszcze wielu historyków i krytyków te wyobrażenia w religii żydowskiej przypisuje zasadniczo wpływom religii Zarathustry, to tu musimy jeszcze postawić pytanie, czy religia Zarathustry wogóle była w możności wpływać skutecznie na religię Starego Zakonu, aby w niej owe wyobrażenia eschatologiczne zrodzić, a przynajmniej nową myślą ożywić, oczyścić i pogłębić w duchu uniwersalizmu, indywidualizmu i spirytualizmu. Musimy więc samej religii Zarathustry i jej eschatologicznym wyobrażeniom jeszcze chwilę uwagi poświęcić.

Czy sam Zarathustra te wyobrażenia posiadał i czy je głosił?

Wiemy, że jest w historii religijnej postacią zagadkową, że jego wystąpienie jako proroka jest osłonięte tajemnicą. Nie mamy przykładu w historii, aby gdzieś wśród pogańskiego politeizmu nagle i samorzutnie powstała religia monoteistyczna. Mahomet poznał wprzód religię żydowską i chrześcijańską, ale Zarathustra? Czy się zetknął kiedyś z monoteizmem żydowskim, z jakimś prorokiem Izraela, jak przypuszczali niektórzy, między innymi ks. De Harlez?

<sup>1</sup> Baldensperger W., Die messianisch-apokalypt. Hoffnungen 191—192.

<sup>2</sup> Kittel R., Die alttestamentliche Wissenschaft. 4 Aufl. Leipzig. Quelle u. Meyer 1921, str. 245. W tej pracy autor jednak mało uwagi zwraca na stosunek do religii irańskiej, raczej wyobrażenia egipskie ma na oku.

Jeśli Zarathustra żył w czasach Cyrusa i Kambizesa, a Dariusz I był synem Vistaspy z Awesty i jego uczniem, jak to twierdzi świeżo Herzfeld, to byłaby dziś większa możliwość niż dawniej do snucia hipotez na ten temat, ale nic konkretnego nie można tu powiedzieć. Niema żadnego śladu świadectw w tym kierunku. Zarathustra i jego wystąpienie jako proroka pozostają nadal zagadką dla historyka. Niemniej jednak jego dzieło w historii religij pozostanie pomnikiem na zawsze. Odrzucił kult starych bóstw irańsko-indyjskich, a głosił nową religię z wiarą w Ahurę Mazdę, jaka ukazuje się w Gathach. Lecz czy w tej nowej religii głosił także wiarę w zmartwychwstanie, w przyszłego mesjasza i w sąd powszechny?

Nie rozechodzi się o teoretyczne pytanie, czy Zarathustra mógł sam własnym umysłem dojść do tej wiary, ale o fakt konkretny, czy doszedł do tych wyobrażeń i czy takie nauki głosił?

Mówiliśmy w rozdziale III, że niema żadnego dowodu na potwierdzenie tej wiary i jej głoszenia w sensie pozytywnym. Niema żadnego dowodu pewnego, choć wielu historyków głosi to jakby dogmat naukowy.

Mówiliśmy, że zawodowi irańscy i historycy nie widzą w Gathach świadectw na potwierdzenie wiary w zmartwychwstanie.

Lommel powołuje się na Gathę 30. 7 i podaje ten wiersz w przekładzie niemieckim, który tu umieszczamy: „Und zu uns wird mit der Herrschaft (dem Reich), dem guten Denken und dem Wahrsein die immer währende Fügsamkeit (wечно trwająca podatność) kommen und (uns) Körper u. Lebenshauch geben. Unter diesen wird sie bei den Vergeltungen durch das (geschmolzene) Erz die erste sein”<sup>1</sup>.

Jużemy w rozdziale III zaznaczyli, że Geldner tego wiersza w swoich Wypisach do Awesty nawet nie podał.

Lehmann zaś i De Harlez podali ten wiersz w przekładzie odmiennym. Zresztą sam tekst Lommela dla jego tezy jasnym nie jest.

<sup>1</sup> Lommel H., Die Religion Zarathstras. Tübingen. Mohr 1930, str. 232.



Lommel przytacza i drugi tekst (Yasna 34. 14). Zarathustra podług niego nawiązuje tu do przyszłego Saoshyanta, mówi o nagrodzie dla ludzi działających dobrze i modli się do Ahury Mazdy: „Dieses Wünschenswerte gebt ihr, o Weiser, der körperlichen Lebenskraft“.

Tego wiersza nie podają w swoich Wypisach ani Lehmann ani Geldner, widocznie nie uważali go za ważny i charakterystyczny, De Harlez zaś daje znowu przekład zgoła odmienny.

Łatwo z tego wnioskować, że te dwa miejsca, przez autora specjalnie wybrane, nie mogą mieć znaczenia przekonywującego. Mimo to Lommel po tych dwu tekstach bezpośrednio pisze: „Zwei so sprechende Zeugnisse sind wirklich alles, was man erwarten kann“<sup>1</sup>.

Oczywista i po tych słowach Lommela sprawa pozostanie sporną. Wiara w zmartwychwstanie i w cudownego posłańca przy końcu świata w Gathach udowodnioną nie jest, a sam Lommel przyznaje, że Saoshyant w Gathach nie oznacza jakiegось specjalnego mesjasza, ale wogóle czynnego pomocnika w dziele ostatecznego zbawienia świata.

Opinia von Wesendonka w tych sprawach, jak podaliśmy wyżej, jest bardzo chwiejna i raczej negatywna.

Meillet nie mówi nic o zmartwychwstaniu i mesjaszu w nauce Zarathustry, choć odczyt trzeci jest właśnie o jego nauce.

Darmesteter, jeden z bardzo wybitnych iranistów, we wstępie do III tomu przekładu Awesty rzucił radykalną tezę, że Gathy wogóle są bardzo późne i pochodzą dopiero z I wieku naszej ery. Autor oparł się na tym, że w Gathach mamy do czynienia z personifikowanymi pojęciami oderwanymi, jakie napotykamy u Filona z Aleksandrii, nie mogą być zatem starsze od pism Filona. Nie bez podstawy sądził nadto Darmesteter, że Zarathustra, jeśli żył w dawnych czasach i w warunkach kultury pierwotnej, nie mógł się wznieść do tak wysokich pojęć i spekulacji<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Lommel H., Religion Zarathustras 232—233.

<sup>2</sup> Jackson w Grundriss der iranischen Philologie str. 634, zestawia imiona Amesha Spentas Awesty z tłumaczeniem ich przez Plutarcha: Vohumano-Eunoia, Asha Vahista-Aletheia, Khsathra Vairya-Sophia, Spenta Aramaiti-Eunomia, Haurvatat-Ploutos, Ameretat-demiurg rozkoszy z rzeczy pięknych. Są to rzeczywiście wysokie pojęcia, których ludzie pierwotnej kultury nie znają.

Jeśli porównamy pisma hermetyczne z epoki początków chrześcijaństwa, to rzeczywiście pewne pojęcia oderwane i analogiczne uderzą nas. Dzisiejsi historycy tłumaczą te abstrakcyjne pojęcia w Aweście i w Gathach specjalną zdolnością Aryjczyków.

Teza Darmestetera nie utrzymała się w nauce. Iranisci, wśród nich jego Meillet, uważają Gathy za bardzo stare pieśni, ale w nich wiary w zmartwychwstanie nie znajdują.

Williams Jackson w „Grundriss der iranischen Philologie“<sup>1</sup> zdaje się przypuszczać wiarę w zmartwychwstanie w Gathach, ale opiera się głównie na źródłach greckich, na Teopompie, Diogenesie i innych, których świadectwa jednak, jak to już mówiliśmy, nie są pewne.

Ale gdyby nawet można przyjąć, że są w Gatach pewne wzmianki o zmartwychwstaniu i mesjaszu, to jakąż może być pewność, że te miejsca nie są przeróbkami późniejszymi? Przecież i komentarze do Gathów w języku pahlvi odrzucamy jako źródła niepewne, gdyż są zbyt późnego pochodzenia.

Jeżeli zatem chcemy trzymać się faktów obiektywną nauką ustalonych, musimy stwierdzić, że niema dotąd żadnych pewnych dowodów na istnienie tych wyobrażeń w okresie Gathów, tj. w początkach religii Zarathustry.

Taki wniosek znajduje jeszcze wzmocnienie w znanych i przez Weissbacha ogłoszonych napisach z czasów pierwszych Achemenidów, Dariusza I, Kserksesa I i Artakserksesa I. Podług znanego nam artykułu Herzfelda tylko ci trzej pierwsi Achemenidzi wyznawali czysty mazdeizm podług nauki Zarathustry, a późniejsi ich następcy od tej czystej religii Zarathustry odstąpili na rzecz religii, która poszła na kompromis z dawnymi wyobrazeniami politeistycznymi i naturystycznymi, jakiej wyrazem jest dzisiejsza Awesta, wzięta w całości.

Dariusz I (522—486 przed Chrystusem) był podług Herzfelda bezpośrednim uczniem, zapewne i wychowankiem Zarathustry, który żył w szczególnej przyjaźni z ojcem jego Vistaspą-Histaspesem. Są znane napisy Dariusza z Bisutun, są one nawet obszerne. Sławią jednego Boga Ahurę Muzdę, mówią o począt-

<sup>1</sup> Grundriss der iranischen Philologie. Strassburg. Trübner 1896. Die iranische Religion, von Jackson W., str. 683—685.



kach panowania Dariusza, o Kambizesie i Smerdysie, zgładzonym potajemnie przez Kambizesa, o Gaumacie magu, fałszywym Smerdysie, którego Dariusz zwyciężył i stracił: ale o zmartwychwstaniu niema absolutnie nic.

Powie ktoś: Dariusz opowiada w tych napisach o licznych w swoich początkach buntach w rozmaitych prowincjach, które orężnie pokonywał, wsparty wiarą w pomoc Ahury Mazdy. Mówi o wojnach zwycięskich, o klęskach buntowników, w Medii Gaumaty, w Elamie Asiny, w Babilonie Nidintu-Bela,<sup>1</sup> którzy się ogłosili królami, dlatego nie było miejsca w tych napisach na wyrażenie wiary w zmartwychwstanie.

Lecz nie spotykamy żadnej wzmianki o zmartwychwstaniu także w napisach Dariusza w Persepolis i Naksh-i-Rustan, ani w napisach Kserksesa I (486—465), ani wreszcie w napisach króla Artakserksesa I (465—424 przed Chrystusem). Wnosić stąd można, że w tych czasach mazdeizm nauki o zmartwychwstaniu i specjalnym przyszłym mesjaszu jeszcze rzeczywiście nie znał.

A tylko w tym czasie, za panowania tych pierwszych Achemenidów, możnaby mówić o przyswojeniu sobie przez żydów wyobrażeń o zmartwychwstaniu i o Synu Człowieczym od religii irańskiej, bo tylko w tym czasie kierownicy duchowi życia i ludu żydowskiego stykali się na dworze królów perskich z wyobrazeniami religii Zarathustry i mogli ulegać jej wpływom. Tylko przez tych ludzi, przez Ezdrasza i Nehemiasza, mogły wyobrażenia irańskie przedostać się do Palestyny i wejść w krąg wyobrażeń religii mojżeszowej i do literatury kanonicznej.

Lecz nie tylko źródła żydowskie, jak Księga Daniela, Ezdrasza i Nehemiasza, nic o wpływach irańskich nie mówią, przeciwnie zdają się je wykluczać: ale i źródła perskie tej hipotezie nie sprzyjają, bo w żaden sposób nie wykazują, jakoby w okresie pierwszych Achemenidów te wyobrażenia w religii irańskiej istniały, a tem samem mogły na wyobrażenia żydowskie oddziaływać.

Wobec takiego stanu rzeczy mamy prawo i obowiązek odrzucić hipotezę, podług której wyobrażenia żydowskie o zmar-

<sup>1</sup> Weissbach F. H., Die Keilinschriften der Achaemeniden. Leipzig. Hinrichs 1911, str. 19 nn.

tychchwstaniu, o specjalnym Synu Człowieczym i sądzie powszechnym miałyby pochodzić od religii Zarathustry.

W takim jednak razie mamy obowiązek wyjaśnić, skąd się wzięły te wyobrażenia w religii Zarathustry, jaki jest ich tam początek?

Wobec dzisiejszego stanu źródeł może tu być mowa znowu tylko o hipotezach, o przypuszczeniach. Na pewne twierdzenia źródła i w tej dziedzinie dziś nie zezwalają, ale można mówić o prawdopodobieństwach.

Wydaje się rzeczą możliwą, że Zarathustra, myśląc nad nową religią, doszedł samorzutnie także do idei zmartwychwstania i jakiegoś sądu powszechnego. Do tych idei Zarathustra mógł dojść drogą rozważania rzeczy ostatecznych, które w jego systemie specjalną rolę odgrywają.

Zarathustra, przyjmując w świecie dzisiejszym walkę dwu pierwiastków dobrego i złego i głosząc ostateczny triumf Ahury Mazdy jako czynnika absolutnie dobrego i sprawiedliwego, mówiąc wreszcie o przywróceniu przy końcu dzisiejszego świata pierwotnego stanu szczęścia i świętości, mógł dojść do idei zmartwychwstania i sądu ostatecznego.

Albowiem w dzisiejszym porządku w świecie Angromajnu ze swoim królestwem zła psuje ustawicznie dobre i piękne dzieło Ahury Mazdy. Jedni są posłuszni prawom Bożym i pilnie strzegą przykazań prawa Ahury Mazdy, a inni rozmyślnie gwałcą je, krzywdzą drugich, kłamią i oszukują, niekiedy nawet niesłusznie zabijają, oddają się rozpucie.

Sprawiedliwość i świętość wymaga, aby kiedyś odbył się sąd ostateczny, aby i umarli powstałi z ziemi i oglądali triumf prawdy i świętości.

Taka droga rozważania wydaje się możliwa, zwłaszcza jeśli się przyjmie, że Zarathustra, twórca tej nowej religii, był geniuszem religijnym i posiadał, jak wogóle geniusze, wielki dar intuicji. Wiara więc w zmartwychwstanie i w jakiś sąd powszechny zasadniczo mogła powstać w religii irańskiej niezależnie od wpływów innej religii czyli samorzutnie. Mógł do tych myśli dojść czy sam jeszcze twórca tej religii, czy też jego uczniowie bliżsi lub dalsi. Bo nie będziemy mówili, że sam Zarathustra do tych wyobrażeń doszedł, skoro niema pewnego świadectwa na to w Gathach ani w długich napisach



pierwszych Achemenidów Dariusza I, Kserksesa I i Artakserksesa.

Może więc dopiero później, w późniejszych pokoleniach, wyznawcy religii Zarathustry do tych wyobrażeń doszli drogą naturalnego rozwoju myśli o końcu dzisiejszej walki między dobrem a złem i o ostatecznym triumfie prawdy i sprawiedliwości.

Uważamy to jednak tylko za czystą możliwość, której nie chcemy wykluczać, a nie za rzecz stwierdzoną w źródłach religii Zarathustry.

Samą tę możliwość przyjmuję nietylko na podstawie czystego i teoretycznego rozważania tej sprawy, ale także na tej podstawie, że Zarathustra, jeśli Gathy są prawdziwym echem jego własnej ewangelii, głosił bardzo wyraźnie i z naciskiem prawdy o życiu drugim, o nagrodach i karach w życiu drugim, o ostatecznym triumfie prawdy i sprawiedliwości przy końcu świata. Te wyobrażenia eschatologiczne są w dzisiejszych Gathach jaśniej i silniej przedstawiane niż w księgach kanonicznych Starego Zakonu przed niewolą babilońską.

Religia żydowska przed niewolą babilońską, choć wiele zajmowała się Królestwem Bożym na świecie i triumfem ostatecznym Boga Jahwe i sądem nad narodami, mało stosunkowo zajmowała się losem indywidualnym duszy po śmierci, życiem za grobem, sankcjami religijnymi w świecie drugim. Te eschatologiczne wyobrażenia w Gathach muszą być zatem własnością dzieła Zarathustry. A jeśli religia Zarathustry na te wyobrażenia sama się zdobyła, to mogła w dalszym ciągu dojść samodzielnie do wyobrażeń o zmartwychwstaniu i o sądzie powszechnym.

Mimo to tylko hipotetycznie o samorzutnym powstaniu tych wyobrażeń w religii Zarathustry mówimy, a nie wykluczamy innej także możliwości, że nawet te zasadnicze wyobrażenia o zmartwychwstaniu i sądzie powszechnym w religii Zarathustry powstały za wpływem z zewnątrz, dostały się tam z innej religii. Tą inną religią mogła być tylko religia Starego i Nowego Zakonu, bo inne tych wyobrażeń nie znały. Sam Zarathustra z religii żydowskiej mógł korzystać bezpośrednio.

Dawniej, kiedy początek działalności religijnej Zarathustry upatrywano w Medii, a tej hipotezy dziś jeszcze broni A.

Meillet<sup>1</sup>, zwolennicy hipotezy o wpływach religii Starego Zakonu na Zarathustrę przyjmowali, że Zarathustra mógł się zetknąć z gorliwym i świątobliwym jakimś wyznawcą religii Jahwe w samej Medii.

Wiadomo z Ksiąg Królewskich<sup>2</sup>, że Izraelczycy po zdobyciu Samarii i upadku ich królestwa byli uprowadzeni do niewoli i osadzeni w miastach medyjskich Hala i Habor nad rzeką Gozan. Księga Tobiasza świadczy następnie, że mieszkali w mieście Ragesz w Medii żydzi i że byli tam wśród żydów tacy gorliwi i świątobliwi czciciele Boga Jahwe jak stary Tobiasz. Gdyby się więc przyjęło, że Zarathustra wystąpił z nową religią w zachodnio-północnym Iranie, gdzieś w Medii, i że jego działalność przypadała, jak się dawniej przeważnie godzono, na koniec VII wieku przed Chrystusem<sup>3</sup>, to przeciw samej możliwości zetknięcia się Zarathustry z religią Starego Zakonu nie możnaby żadnego poważnego zarzutu podnosić.

Z tego powodu De Harlez, przyjmujący wpływy religii żydowskiej na dzieło religijne Zarathustry, szukał jego kontaktu właśnie w Medii wśród tych osadników żydowskich<sup>4</sup>. De Harlez, powołując się na tradycję arabską, przyjmował, że Zarathustra mógł być uczniem jednego z proroków żydowskich. Wpływ zresztą religii Proroków izraelskich na Zarathustrę według tego iranisty odnosiłby się tylko do jego wiary monoteistycznej, do powołania prorockiego i do wiary w złego ducha<sup>5</sup>.

Dziś jednak poczyną przeważać opinie, że już początek działalności proroka Zarathustry przypada na Baktię w części Iranu wschodniego, a Herzfeld, przyjmując identyczność ojca Dariusza I z Vistapą z Awesty, przesuwa żywot Zarathustry

<sup>1</sup> Trois Conférences, p. 26.

<sup>2</sup> IV Król. 17. 6.

<sup>3</sup> Chantepie de la Saussaye-Bertholet u. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen Mohr 1925. II. 205–208. Por. Orientalistische Literaturzeitung. Septemb. 1926 w recenzji pracy Meilleta, Trois Conférences sur les Gathas de l'Avesta; opinie Meilleta i Hertela w tej sprawie są podobne.

<sup>4</sup> De Harlez, La Bible et l'Avesta w Revue Biblique 1896, str. 161–172. Por. także jego przekład Avesta, Introduction, str. XXIII i str. LXXXI.

<sup>5</sup> Revue Biblique 1896, str. 171.



bliżej Cyrusa i proroka Daniela<sup>1</sup>. Nasuwa się w takim razie możliwość kontaktu Zarathustry z prorokiem Danielem, który przebywał na dworze naprzód królów babilońskich, a potem na dworze perskim i szerzył wśród Babilończyków, później wśród Persów cześć izraelskiego Boga Jahwe.

To są jednak same przypuszczenia, teoretycznie oczywista możliwość, ale nie poparte żadnym dowodem, żadnym świadectwem. Jeśli zaś Zarathustra nie pod wpływem religii żydowskiej i proroka Daniela, ale samorzutnie wystąpił z nową religią, to jego własnemu geniuszowi musielibyśmy przypisać i wiarę monoteistyczną w Ahurę Mazdę i jasne zdecydowane wyobrażenia o życiu drugim i sądzie po śmierci i o triumfie ostatecznym prawdy i sprawiedliwości i pewne zarodki wiary w zmartwychwstanie i sąd ostateczny, które później rozwinęły się w wyraźną naukę o zmartwychwstaniu i sądzie powszechnym.

Ale wielu iranistów uważało i uważa, że wiara w prawdy eschatologiczne powstała w religii Zarathustry dopiero w czasach późniejszych pod wpływem wyobrażeń eschatologicznych żydowskich, a także chrześcijańskich.

Do wpływów żydowskich i chrześcijańskich należy w szczególności odnosić w religii Zarathustry wyobrażenia o przyszłym specjalnym Saoshyancie, o zmartwychwstaniu i sądzie powszechnym, zwłaszcza pewne charakterystyczne szczegóły w opisie sądu ostatecznego w 30 rozdziale Bundehish.

Sprawa to ważna, dlatego musimy ją lepiej oświetlić.

Przede wszystkim przypominamy w tym miejscu, że pisma awestyckie, jakie nas doszły, pochodzą z czasów dopiero Sasanidów, którzy pisma te zbierali, przeglądali, ustalali, w jeden zbiór składali, tworzyli z nich rodzaj biblii dla mazdeistów. Oprócz właściwej księgi świętej mazdeistów Awesty są jeszcze pisma w języku perskim średniowiecznym pehlevi, które powstały nawet po upadku Sasanidów i pod panowaniem już arabskim w wieku VIII i IX, może nawet jeszcze później.

<sup>1</sup> Przedtem Herzfeld przyjmował, jak wielu innych, żywot Zarathustry na okres około 600 przed Chrystusem, na konferencji zaś brukselskiej VI-go kongresu historii religii Herzfeld wypowiedział tezę, że Zarathustra żył w VI wieku, w czasach Cyrusa i Kambyzesa (*Revue de l'histoire des religions*. Paris. Leroux 1936 Janvier-Fevrier str. 21—22).

Dla orientacji czytelnika przypominamy, że po obaleniu panowania greckiego przez Partów, Persją rządziła naprzód dynastia Arsacydów (250 przed Chrystusem do 226 po Chrystusie), po nich rządziła dynastia Sasanidów (226—651 po Chrystusie), a kiedy ci ulegli Arabom, rządzili Persją od r. 651 Arabowie.

Przed Aleksandrem Wielkim rządzili państwem perskim Achemenidzi, z których pierwszym królem był Dariusz I, a przed nim rządzili Kambyzes i Cyrus, który utworzył wielkie państwo perskie i zdobył Babilon.

Arsacydzi tak przed Chrystusem, jak po Chrystusie rządzili liberalnie, odnosili się życzliwie do kultury greckiej, nie prześladowali chrześcijaństwa, które też pod ich panowaniem szerzyło się swobodnie. Za ich panowania powstawały silne ogniska kultury grecko-chrześcijańskiej i syro-chrześcijańskiej w Edessie, w Adiabenie, w Nisibis, w Ktezyfoncie, które później wspaniale zakwitły.

Sasanidzi, którzy obalili rządy Partów i dynastję Arsacydów w r. 226 po Chrystusie, z tym liberalnym kierunkiem zerwali całkowicie, poszli na politykę skrajnie narodową, kładli więc wielki nacisk na narodową religię Zarathustry, a prześladowali krwawo chrześcijaństwo i niszczyli wpływy kultury greckiej.

Perska tradycja średniowieczna mówiła, że istniały w dwa egzemplarzach nauki Zarathustry, że z tych dwu egzemplarzy Aleksander Wielki po opanowaniu kraju jeden zabrał do Grecji, drugi spalił. To opowiadanie uważa się dziś za czystą legendę. Żadnej Awesty za Achemenidów pisanej nie było i Grecy nic dokładniejszego o nauce Zarathustry nie wiedzieli.

Tradycja perska mówi następnie o zbieraniu pism przez niektórych królów, jak Wologezy (Walkasz) I (54—78 po Chrystusie), który miał zwrócić uwagę na pisma awestyckie. Nie jest jednak rzeczą pewną, czy aż do końca panowania Arsacydów jakaś wogóle biblia mazdeistów, jakaś Awesta pisana, istniała.

Na pewno istniała spisana nauka Zarathustry dopiero za Sasanidów. Już Ardaszir (226—241 po Chrystusie), który usunął Arsacydów, miał wydać polecenie, aby zebrano w jedną księgę



rozrzucone pisma religii irańskiej. Interesowali się tymi pismami jego następcy, za których poddawano dalszej rewizji dawne teksty i zbierano je razem. W szczególności zajął się tą sprawą fanatyczny Sapor II (309—379), za którego miała się ostatecznie ustalić (tekst i skład) dzisiejsza Awesta jako biblia wyznawców Ahury Mazdy.

W tym stanie rzeczy rozmaici autorowie rozmaicie oceniali czas powstania pism Awesty.

Katolicki ksiądz i prałat a dobry przy tym iranista De Harlez przyjmował, że pisma Awesty powstały w ciągu ostatnich pięciu wieków przed Chrystusem<sup>1</sup>.

Geldner oznaczał granice, w których dzisiejsza Awesta powstała, na czas od 560 przed Chrystusem do 379 po Chrystusie<sup>2</sup>.

Wesendonk podkreślał często niepewność czasu powstania Awesty, ogólnie zaś przypisywał ją Sasanidom, tj. czasom po Chrystusie, a w szczególności Saporowi II († 379). Za czasów Ardaszira, Szapura I i Szapura II — pisze Wesendonk — pisma awestyckie zbierano i poddawano rewizji teksty, ustalano teksty i kanon<sup>3</sup>.

Dzielny orientalista francuski ks. Nau w studium specjalnym „La transmission de l'Avesta et l'époque probable de sa dernière rédaction”<sup>4</sup> przytacza opinię Darmestetera i Meilleta. Pierwszy przyjmował późną epokę powstania nawet Gathów, drugi zaś broni autentyczności i starożytności tych pieśni. O dzisiejszej Aweście twierdził jak inni, że powstała pod koniec panowania Arsacydów i w pierwszej części panowania Sasanidów. Redaktorowie byli ciasnego umysłu. Ks. Nau na podstawie głównie aktów chrześcijańskich męczenników pod panowaniem perskim dochodzi do wniosku, że jeszcze około 630 r. po Chrystusie Persowie pisanej księgi świętej (Awesty) nie mieli, że jeszcze w tym czasie mobedzi przechowywali naukę swoją w pamięci, że zatem ostatnia redakcja Awesty

<sup>1</sup> De Harlez, Avesta. Introduction, str. CXCIV.

<sup>2</sup> Geldner K., Grundriss der iranisch. Philologie, str. 37.

<sup>3</sup> Wesendonk O. G. v., Das Weltbild der Iranier 30—31.

<sup>4</sup> Revue de l'histoire des religions. Paris, Leroux 1927, tom 85, str. 149—199.

pisanej dokonała się najwcześniej za ostatniego Sasanidy króla Jezgarda III (632—651 po Chrystusie) i że do tej jeszcze epoki odnosi recytowanie tekstów Awesty z pamięci przez mobedów sławny poeta i historyk perski na przełomie wieku X i XI Firdusi<sup>1</sup>.

Wywody ks. Nau rzucają interesujące światło na dzieje Awesty jako zbioru tekstów i na stan płynny tekstów w Aweście przez długie wieki. Uwagi ks. Nau są wprawdzie natury negatywnej i nie wykluczają istnienia pisanej Awesty znacznie wcześniej. Trudno przecież przypuścić, aby za pierwszych już Sasanidów, a zwłaszcza za Satora II, gdy zbierano tradycję i tworzone Awestę, nie utrwalano jej pismem. Wiemy, że Mani swoje nauki spisywał i są jego pisma znane: toby kazało przypuszczać, że także Awestę w tym czasie miano spisaną. Może tylko ta biblia irańska nie była tak rozpowszechniona jak Biblia chrześcijańska, dlatego mobedzi uczyli się jej na pamięć i cytowali z pamięci. Pewien szczegół z historii męczeństwa Giwar-gisa, jak zobaczymy, zdaje się przemawiać za wcześniejszym istnieniem pism awestyckich.

Z drugiej strony należy podnieść, że jeszcze w wieku V naszej ery wybitny ormiański pisarz i apologeta Eznik, który pisze o religii perskiej jako fałszywej i błędnej<sup>2</sup>, świadczy, że religia perska dotąd biblii pisanej nie miała, a jej nauka była płynną i przechowywała się tylko w ustnych podaniach.

Podnosimy tu te rzeczy dlatego, aby sobie zdać sprawę z rozmaitych możliwości, o jakich tu chcemy mówić.

Teksty awestyckie długie wieki nie były ustalone, były poddawane rewizjom, rozmaite więc także nowe wyobrażenia mogły się tam przedostawać z zewnątrz.

A mówi się o wpływach żydowskich i chrześcijańskich na wyobrażenia irańskie, w szczególności gdy idzie o wyobrażenia o zmartwychwstaniu, o mesjaszu, o sądzie ostatecznym. Mówi o tych wpływach iranista, zdaje się żydowski, Scheftelowitz, ale mówią i inni, mówi i v. Wesendonk.

Scheftelowitz mówi o dobrych stosunkach żydów z Persami tak za Arsacydów jak za Sasanidów, o wzajemnych rozmowach, nawet o dysputach religijnych i na tej podstawie przyjmuje,

<sup>1</sup> Revue de l'hist. d. rel. 1927, t. 85, str. 193 n.

<sup>2</sup> Eznik, Wieder die Sekten 111—112.



że mogły w późniejszych czasach dostać się do religii irańskiej wyobrażenia, których tam przedtem nie było<sup>1</sup>.

Ks. Nau mówi podobnie o dobrych stosunkach za Arsacydów między Persami a chrześcijaństwem, o rozmowach i dysputach z chrześcijaninami nawet w późniejszych czasach, mogły więc także chrześcijańskie wyobrażenia na religię irańską oddziaływać.

Szeftelowitz na podstawie tekstów talmudu stwierdza, że niekiedy wyobrażenia irańskie oddziaływały na pewne szczegóły w naukach rabinów żydowskich: ale też odwrotnie wyobrażenia żydowskie mogły oddziaływać na irańskie. Wpływy żydowskie na eschatologię irańską mogły działać silnie już w II i w I wieku przed Chrystusem, gdyż Żydzi w tym czasie mieli bogatą literaturę apokryficzną, która eschatologią w szczególności się zajmowała, i mieszkali w rozprószeniu w Syrii, Mezopotamii, w samej nawet Persji.

Chrześcijaństwo mogło oddziaływać na eschatologię irańską już od II i III wieku po Chrystusie, gdyż szybko rozwijało się na Wschodzie, korzystało z zupełnej swobody za Arsacydów, a nie zawsze było krwawo prześladowane za Sasanidów, miało dużą siłę propagandową i wielu Persów swoją nauką i liturgią pociągało. Pierwsze wielkie prześladowanie chrześcijaństwa prowadził dopiero Szapur II (309—379), pragnąc na narodowej religii Zoroastra oprzeć jedność i siłę państwa perskiego.

Podam parę szczegółów z aktów męczeńskich Syryjczyków i Persów, aby zapoznać się z tym, w jaki sposób chrześcijanie ówczesni odnosili się do religii perskiej i jej nauk.

Wiemy z Eznika, apologety ormiańskiego z pierwszej połowy V wieku, że niektórzy przynajmniej chrześcijanie znali nauki perskie, wiedzieli o Zerwanie, Ahurze Mazdzie i Arymanie, o zmartwychwstaniu i przyszłym Saoshyancie: mimo to o tych rzeczach w aktach męczeńskich niema żadnej wzmianki. Religia perska ówczesna traktowana jest przez chrześcijan syryjskich i perskich jako pogański politeizm z kultem słońca i ognia. Królowie perscy i kapłani żądają od chrześcijan odda-

<sup>1</sup> Scheftelowitz Dr., *Die Altpersische Religion u. das Judentum*. Giessen. Töpelmann 1920, str. 198—199.

wania czci słońcu, ogniewi, wiary w Ahurę Mazdę: chrześcijanie odpowiadają na te wezwania, że czczą jednego Boga, który stworzył niebo i ziemię, słońce i ogień, że wyznają Jezusa Chrystusa.

Król perski Szapur II mówi do Szapura biskupa i do Izaaka, również biskupa: Czy nie wiecie, że jestem z nasienia bogów, że czczę słońce i ogień? Dlaczego sprzeciwicie się moim rozkazom, gardzicie słońcem i ogniem? Odpowiedzieli biskupi: Modlimy się do jednego Boga i Jemu służymy.

Mówi król: Co to za Bóg, któryby był wyższy niż Hormuzd, a którego złość byłaby twardszą niż złość Arymana? Jakiż to człowiek mądry nie czci słońca?

Odpowiada biskup Szapur: Nie znamy innego Boga, jak tylko tego, który stworzył niebo i ziemię, słońce i księżyc, rzeczy widzialne i niewidzialne. I wierzymy w Jezusa Chrystusa, który się z niego narodził i nazywa się Nazareńczykiem<sup>1</sup>.

Niema w tych aktach nic o eschatologii, a niema o eschatologii także w innych aktach w tym tomiku zebranych. W aktach tych mówi się niemal stale o czci słońca, ognia, ziemi i wody jako dzieciach Ahury Mazdy, o świątyniach ognia, o deptaniu ognia lub pluciu na ogień, o zabijaniu mrówek (stworzeń Arymana) itp.

Dłuższą i rzeczywiście interesującą rozmowę, jakby dysputę religijną, mamy w aktach męczennika Mar Giwargisa z VI wieku.

Męczennik ten nazywał się przedtym Miramguschnasp. Pochodził z klasy magów i już jako chłopczyk 7-letni recytował z pamięci hymny ofiarne (Yashty) i trzymał w rękach świętą wiązaną gałązek (baresma). Był też szczególnie troskliwie chowany i uczony w rzeczach perskiej religii. Otwarta jednak głowa młodzieńca w miarę dojrzewania dostrzegała błędy i rzeczy nierozumne w perskiej narodowej religii i skłaniała się coraz więcej do chrześcijaństwa, wkrótce też przyjął chrzest i nowe imię Giwargis.

Młody ten chrześcijanin dysputował z kapłanami perskimi na temat religii jednej i drugiej i wykazywał błędy w religii

<sup>1</sup> *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*. (Bibl. der Kirchenväter). München, Kösel 1915, str. 2.



perskiej. To o czym mówi Awesta, nazywał bzdurstwami (Geschwätz). Kapłani na to odpowiadali, że to dziedzictwo po ojcach, a młody chrześcijanin: na co się przyda zły spadek po ojcach, który jest błędem beznadziejnym i prowadzi na zgubę?<sup>1</sup>

Sądzony za wiarę, składa wyznanie, że stał się chrześcijaninem dobrowolnie i z przekonania, mając lat 20, po długim badaniu sprawy, nie przez brak doświadczenia. Przekonał się, że religia magów sprzeciwia się sama sobie, że tylko wiara chrześcijańska posiada prawdę i daje nadzieję na zbawienie.

W dyspucie z Radem, prawdopodobnie przełożonym w świątyni ognia, jednym więc z wyższych kapłanów, Giwargis mówi: Modlicie się do ognia, ofiary mu składacie: Jakżesz on dał wam życie, skoro wy drzewem i innym materiałem dodajecie mu siły, dajecie mu życie?

Rad na to: Nie uważamy ognia za Boga, ale czcimy Boga za pomocą ognia, podobnie jak wy czcicie Boga za pomocą krzyża?

Giwargis: Gdy my czcimy krzyż, nie mówimy: adorujemy cię krzyżu Boże, jak wy mówicie: adorujemy cię ogniu Boże. Tutaj męczennik zacytował wobec Rada tekst i rzekł: Macie w Aweście, że jest bogiem.

Rad zmieszał się i mówił: Adorujemy ogień, bo jest podobnej natury, co Ormuzd. Na to święty: Czy wszystko, co ma ogień, ma także Hormizd? Rad odpowiada: Tak. Męczennik: Widzimy, że ogień pożera gnój i nieczystości, gdzie je napotyka: czy to czyni Hormizd, skoro jest podobnej natury co ogień?

Rad czuł się zawstydzonym, a męczennik zapytuje dalej: Dlaczego nie czcicie ognia, gdy jest ukryty w kamieniu, w drzewie i w innych rzeczach, ale aż go wydobędziecie na światło? Od was wtedy dopiero zależy, czy ma się go czcić czy nie. Okazuje ogień nadto brak rozumu, bo jednakowo spala libacje od maga, który go czci i od tego, który go nie czci.

Kapłani widząc, że męczennik pokonuje Rada, rzekli do przełożonego: Jeszcześmy nie spotkali człowieka, który umiałby tak zbijać religię magów i tak uzasadniać wiarę chrześcijańską.

<sup>1</sup> Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, jw. str. 224.

Przyznał sam Rad, że takiego przeciwnika jeszcze nie spotkał. Mówili tedy kapłani: Biada nam. Pokładaliśmy nadzieję w Radzie, bo zna lepiej Awestę, niż wszyscy inni, a on nie umiał odpowiadać. Nadzieja nas zawiodła<sup>1</sup>.

W aktach patriarchy Mar Aby z VI wieku mamy taki ustęp w rozmowie mobeta z patriarchą: Mobed: Powiedz mi ustnie, że się nie sprzeciwiasz nauce magów i nikogo nie nawrócisz więcej do wiary chrześcijańskiej, a zaraz cię uwolnimy i pójdziesz, gdzie chcesz.

Na to patriarcha na podstawie Pisma św. mówi obszerniej o wierze prawdziwej, o niewzruszalnej wierze chrześcijańskiej, o wspanialej ekonomii Bożej, o zmartwychwstaniu i sądzie, o nagrodach dla sprawiedliwych w królestwie niebieskim i o karach w piekle na złych i na szatana.

Gdy to mobed usłyszał, ogarnęło go zdumienie i lęk. Złożył razem ręce wobec różnorodności i niezwykłości tych myśli, wstał i Boga pochwalił.

Rzekł do niego patriarcha: Idź i powiedz to im: Ja jestem sługą Bożym i nie przekroczę przykazania Pana mojego, który powiedział: Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha św.<sup>2</sup>

Przytoczyliśmy tu te teksty na świadectwo, że chrześcijaństwo z religią irańską miało kontakt, prowadziło niekiedy w celach propagandy rozmowy i dysputy z magami i mobedami czy mopetami, którzy reprezentowali perską naukę religijną. narzucało im swoją wiarę.

Chrześcijaństwo w świetle tych świadectw nie zajmowało się wcale pierwotną nauką Zarathustry, zdaniem wielu dzisiejszych historyków monoteistyczną. Brali tę naukę taką, jaką ona wtenczas była w wierze ludowej i jaka jest w dzisiejszej pisanej Aweście: politeizm, kult natury, oddawanie czci słońcu, ogniu, ziemi, wodzie, różnym bogom-yazatas, a nawet duchowi Byka. Wyznawcy ówczesni religii Zarathustry byli poganami w pełnym słowa znaczeniu. Istniały u nich w tym czasie wyobrażenia o zmartwychwstaniu i o Saoshyancie, świadczy o tym Eznik, ale ta nauka u nich samych większego znacze-

<sup>1</sup> Ausgewählte Akten pers. Mär. jw. str. 263—264.

<sup>2</sup> Ausgewählte Akten pers. Mär. jw. str. 213—214.



nia, jak się zdaje, nie miała, dlatego o to z chrześcijanami sporu nie było. Chrześcijanie tych wyobrażeń w religii perskiej nie brali poważnie, pokpiwali sobie, jak Eznik, z przechowywania nasienia Zarathustry w wodach jeziora Kasavya. Natomiast duże wrażenie na myślących mobedów czyniła chrześcijańska nauka o śmierci i sądzie i zmartwychwstaniu.

Taki sam obraz odnosimy z aktów męczenników perskich, wydanych przez bollandystę Delehayę: *Actes des martyrs persans* w *Patrologia Orientalis*. Także w tych aktach nie wchodzi w grę wyobrażenia eschatologiczne, ale odrzuca się wiarę Persów jako oddawanie czci słońcu, księżycowi, ogniu, wodzie, ziemi. Wydaje się, jakoby religia narodowa Persów ówczesnych przedstawiała się gorzej, niżby z dzisiejszej nawet Awesty można wnosić.

Z faktu, że mimo prześladowań religia Chrystusowa wśród Persów się szerzyła i kilkakrotnie Kościół w Persji był reorganizowany, należy wnosić, że chrześcijaństwo jako religia gorowało bardzo nad ówczesną religią Zarathustry i podbijało umysły. W takich warunkach kapłani perscy niejedno od religii chrześcijańskiej mogli przyjąć, aby zapewnić swojej religii wyższy szacunek i powodzenie.

Mamy zresztą na Manesie, twórcy religii manichejskiej, bijący w oczy przykład wpływu chrześcijaństwa, już stosunkowo bardzo wcześnie na duszę Persów.

Mani czy Manes mieszkał i wychowywał się w Babilonii w III wieku († około 274), ale był rodowitym Persem i pochodził z książęcej rodziny perskiej. Skończył tragicznie, bo udał się do Persji celem propagowania swojej religii, może i króla chciał dla swojej wiary pozyskać, tymczasem został pojmany i skazany na śmierć i ukrzyżowany, a jego skórę wypełnioną plewami zawieszono na bramie miejskiej, aby był postrachem dla innych<sup>1</sup>.

Religia jego doczekała się wielkiego później rozgłosu i rozwoju, ale historycy nowocześni nie wiedzieli dokładnie, co i ile do swej religii Mani przyjął od chrześcijaństwa. W ostatnich jednak latach przypadkowo znaleziono w Egipcie jego własne pisma i przekonano się, że Mani do swojego systemu

<sup>1</sup> Chantepie-Bertholet, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. II. 265—266.

religijnego bardzo wiele przyjął od chrześcijaństwa, że pełną garścią czerpał z Ewangelij naszych i znał Listy św. Pawła, miał w rękach zapewne Diatessaron syryjskie Tacjana i Ewangelię Marcyona i czcił Jezusa Chrystusa jako wielkiego proroka. Bardzo mało wzięł z buddyzmu, niezbyt wiele z religii Zarathustry, a bardzo wiele z chrześcijaństwa, prawda że w gnostyckiej przyprawie<sup>1</sup>. Mani znał niezawodnie pisma Marcyona i Bardesanesa.

Jeśli więc w III wieku chrześcijaństwo w wybitnym stopniu oddziaływało na Persa Manesa, to mogło mniej lub więcej oddziaływać na innych, mogło oddziaływać także w pewnej mierze na naukę eschatologiczną irańską.

Nauka w szczególności o Chrystusie Zbawicielu jako obiecany Mesjaszu, który ma się zjawić kiedyś przy końcu świata, aby sądzić wszystkich, i o zmartwychwstaniu wszystkich, mogła oddziaływać na irańskie wyobrażenia o rzeczach ostatecznych.

Chociaż więc w uwagach wyżej podanych dopuszczaliśmy duże możliwości ze strony samego Zarathustry i jego uczniów, to jednak pewna ostrożność jest tu wskazana i wyobrażenia irańskie o mesjaszu na końcu świata, o zmartwychwstaniu powszechnem i sądzie ostatecznym należy tłumaczyć raczej przez wpływy żydowskie i chrześcijańskie, nie przez samorzutny geniusz samego Zarathustry czy jego późniejszych uczniów.

Może także wpływami żydowsko-chrześcijańskimi dałoby się wytłumaczyć aż trzech mesjaszy w religii irańskiej. Zajmujemy się wprawdzie w niniejszym studium jednym głównym i właściwym mesjaszem Saoshyantem, ale już w rozdziale III wspomnieliśmy, że religia irańska zna dwu poprzedników Saoshyanta, Hushedara i Hushedarmaha, z których każdy zjawia się pod koniec tysiąclecia i odnawia porządek religijno-moralny na świecie. Wszyscy trzej mieli pochodzić z nasienia Zarathus-

<sup>1</sup> *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 1934, str. 434—435. Sprawozdanie o referacie Karola Schmidta w berlińskiej Akad. Umiej. o nowych oryginalnych źródłach manichenizmu. Znaleziono te nowe źródła ok. 1930 w Fayum w Egipcie. Przedtem ok. 1914 znaleziono wiele materiału źródłowego w Turkestanie (Turfanfragmente). Por. nadto *Iranicum redemptionis mysterium novo documento revelatur* (Biblica 1927, fasc. 1, str. 121 n. i referat Waldschmidta i Lentza, *Die Stellung Jesu im Manichaeismus* (w *Abhandlungen d. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1926 6, cz. histor. N. 4).



try, strzeżonego w wodach jeziora Frazdan czy Kasavya (dziś Hamun) jak mówią inne źródła. Saoshyant miał się zjawić na samym końcu dopiero po 3-cim tysiącu lat<sup>1</sup>.

Skąd się wzięła idea tych trzech mesjaszy i okres tysiąclecia, po którym miał się jawić jeden po drugim?

Pomijamy tu sprawę wielkiego okresu 12.000 lat, w ciągu których podług religi Zarathustry miały się rozgrywać losy świata od pierwszych aktów stwórczych Ahury Mazdy aż do sądu ostatecznego i przywrócenia pierwotnego porządku światłości i szczęścia. Liczby i podział na 4 okresy mniejsze, każdy po 3000 lat, pochodzą niewątpliwie z astronomiczno-astrologicznych wyobrażeń babilońskich. Z tych także wyobrażeń pochodzi prawdopodobnie rozróżnienie wieku wilka, który miał się skończyć, i nowego wieku jagnięcia, który się miał rozpocząć<sup>2</sup>. Mogły tu jednak także wyobrażenia biblijne, w szczególności Izaj. 11. 6 i 65. 25, oddziaływać.

Ks. Atzberger w dziele już cytowanym „Die christliche Eschatologie“ wspomina o Eliaszu i Henochu jako poprzednikach Mesjasza. Już u żydów wyrobiła się wiara, że ci dwaj ludzie święci zjawią się jeszcze na tym świecie przed sądem ostatecznym i będą nauczać. Te podania znalazły mocne poparcie w pewnych tekstach biblijnych Starego i Nowego Testamentu.

Malachiasz zapowiada zjawienie się Eliasza<sup>3</sup>. W Eklezjastyku i Eliasza i Henoch są wymienieni i również ich rola

<sup>1</sup> O tych trzech mesjaszach mówi obszernie Bahman Yasht 3 w Textbuch Lehmann, (Leipzig, Deichert 1912), str. 286—288.

<sup>2</sup> Bahman Yasht 3. 40. Die Zeit des Wolfes ist vorüber u. die Zeit des Lammes bricht an (Textbuch 287). W ogóle między tym utworem Bahman Yasht 3 a apokryficzną literaturą żydowską i chrześcijańską dałoby się odnaleźć bardzo wiele wyobrażeń stycznych, ale należałoby się zająć tą sprawą osobno. Czytamy tu wiele o aniołach i diabłach, o walkach z diabłami, o powiązaniu ich i rozwiązaniu z pętlą, o plemieniu węzowym, są wyobrażenia chiliastyczne, są fantastyczne obrazy nędzy moralnej i materialnej przed zjawieniem się tych zbawców i błogosławieństwa po ich zjawieniu się. Mogłoby to być świadectwem wzajemnego przenikania się fantastycznych wyobrażeń irańskich i żydowsko-chrześcijańskich.

<sup>3</sup> „Oto ja pošę wam Eliasza proroka, pierwaj niżli przyjdzie dzień Pański wielki i straszny“ (Mal. 4. 5).

głosicieli Królestwa Bożego, mniej jednak jasno jest zapowiedziana<sup>1</sup>. Również Chrystus Pan powiedział: „Eliasz przyjdzie i naprawi wszystko“<sup>2</sup>. W Apokalipsie św. Jana, tak często nadużywanej dla celów sekciarskich, czytamy: „Dam dwom świadkom moim i prorokować będą 1260 dni, obleczeni w wory“<sup>3</sup>. Te słowa wielu egzegetów odnosi również do Eliasza i Henocha, choć inni chcą tu widzieć Mojżesza i Eliasza lub Mojżesza z Henochem.

Atzberger pisze, że o powrocie Henocha wyraźnie mówią apokryfy chrześcijańskie Nowego Testamentu i Ojcowie Kościoła, ale ta wiara jest najprawdopodobniej pochodzenia żydowskiego<sup>4</sup>.

Istniała więc tradycja żydowsko-chrześcijańska o poprzedzeniu przyjścia Mesjasza na sąd ostateczny przez dwóch specjalnych posłańców Bożych: czy ta tradycja nie podsunęła nauczycielom irańskim myśli o dwóch innych wysłańcach nadzwyczajnych przed przyjściem Saoshyanta? Tylko ta myśl zlała się z inną myślą, znaną również dobrze z tradycji żydowsko-mesjańskiej, o tysiącletnim królestwie mesjańskim.

Apokalipsa św. Jana mówi o związaniu smoka, węża starego, którym jest diabeł i szatan, na 1000 lat i o królowaniu świętych z Chrystusem 1000 lat<sup>5</sup>. Podobnie w apokryfie Księga Jubileuszów jest mowa o tysiącletnim panowaniu szczęśliwym<sup>6</sup>. W niektórych apokryfach i u Ojców Kościoła starszych często jest mowa o szczęśliwym panowaniu na świecie z Mesjaszem czy z Chrystusem.

Literatura fantastyczna znajdzie zawsze propagatorów. Może więc także te żydowsko-chrześcijańskie wyobrażenia, przez Kościół katolicki i przez wielkich Ojców Kościoła potępiane,

<sup>1</sup> „Henoch przeniesion jest do raju, aby dał pokutę narodom“ (Eklezjastyk 44. 16): „Powstał Eliasza prorok... Tyś jest opisany w sądach czasów, że masz przebłagać gniew Pański, pojednać serce ojca z synem i naprawić pokolenie Jakuba“ (Eklez. 48. 10).

<sup>2</sup> Mateusz 17. 11.

<sup>3</sup> Objaw. 11. 3 nn.

<sup>4</sup> Atzberger, Die christliche Eschatologie, Freiburg in Br. Herder 1890, str. 161.

<sup>5</sup> Objaw. św. Jana, 20. 2—3, 4.

<sup>6</sup> Das Buch der Jubiläen, 23. 27—28, (Kautsch, Pseudoepigraphen 80).



oddziaływały na myśl religijną irańską i w połączeniu z ideą mesjańską i z poprzednikami mesjasza stworzyły opowiadania o zjawianiu się co 1000 lat nowego mesjasza, który miał przynieść światu szczęście i błogosławieństwo.

Jest to jednak tylko przypuszczenie, którego żadnym świadectwem pozytywnym poprzeć nie można. Sprawa ta zresztą wymagałaby specjalnego studium. W każdym razie należało tu i tej sprawie dotknąć, gdyż wiąże się z naszym tematem. Chcieliśmy wskazać tylko i w tym miejscu na pewne analogie i na możliwość wpływów od strony eschatologii biblijnej. Te analogie w rozmaitym stopniu mogą się nadawać do naukowego rozpatrywania.

Ale przy każdej rozpatrywanej analogii wolno się pytać o dowody na to, że pewne wyobrażenia irańskie powstały za wpływem wyobrażeń biblijnych. Niestety dowodów bezpośrednich tu nie znajdujemy. Jednak pragniemy uzasadnić pewne wnioski, dlatego zestawiamy tu bodaj niektóre punkty styczne, aby następnie móc coś w tych sprawach powiedzieć.

## Bundehish 30

(podług Wypisów Geldnera)

7. Wszyscy ludzie zmarłych wstają, sprawiedliwy i bezbożnik, każda istota ludzka zmarłych wstanie.

10. Będzie zebranie, na którym wszyscy ludzie będą obecni.

10. Na tym zebraniu każdy zobaczy swoje dobre uczynki i swoje złe uczynki.

10. Na tym zebraniu człowiek bezbożny będzie tak wpadał w oczy jak biała owca między samymi czarnymi.

12. Potym sprawiedliwi będą oddzieleni od bezbożnych.

11. Bezbożny będzie się żalił przed sprawiedliwym, dlaczego mu za życia na ziemi, gdy był jego przyjacielem, nie wskazywał dobrych uczynków, jakie sam czynił.

## Mateusz 25.

32. Zgromadzą się przed nim (Synem Człowieczym na tronie) wszystkie narody.

35 nn. 42 nn. Syn Człowieczy wylicza dobre uczynki miłosierdzia świętych i brak tych dobrych uczynków u złych.

32 i 33. Odłączy jednych od drugich, jak pasterz odłącza owce od kozłów. I postawi owce po prawicy swojej, a kozły po lewicy.

44. Tedy mu odpowiedzą i oni (po lewicy): Panie kiedyśmy Cię widzieli łaknącym albo pragnącym, albo nagim, albo niemocnym, albo w więzieniu, a nie usłużyliśmy tobie?

12. Potem sprawiedliwy będzie przeznaczony do raju, a bezbożny będzie z powrotem rzucony do piekła.

34. Pójdźcie błogosławieni Ojca mego, posiadźcie królestwo.

41. Idźcie ode mnie przeklęci w ogień wieczny.

46. I pójda ci na mękę wieczną, a sprawiedliwi do żywota wiecznego.

## II Piotra 3.

32. Dokona się odnowienie światów wedle jego (Ahury Mazdy) woli i świat będzie na zawsze nieśmiertelny i wieczny.

13. My wedle obietnic jego (Syna Człowieczego, Jezusa Chrystusa) oczekujemy nowych niebios i nowej ziemi, w których sprawiedliwość mieszka.

Są w tym zestawieniu analogie bijące w oczy.

Możnaby tu zwrócić uwagę także na pewien paralelizm w opisie w Bundehish a w Liście św. Pawła do Koryntian.

## Bundehish 30

1. O istocie zmartwychwstania umarłych i o życiu przyszłym mówi pismo święte.

4 nn. Rozmowa Zarathustry z Ahurą Mazdą: Zarathustra zapytuje Ormuzda, w jaki sposób będzie mogło powstać ciało, które wiatr rozniósł, woda zabrała, jak odbędzie się powstanie umarłych?

Ormuzd wyjaśnia mu tę trudność, obszernie przedstawiając, jak z niczego stwarzał i urządzał niebo, ziemię, słońce, księżyc i gwiazdy; ziarno, które pada w ziemię siane, potym wyrasta i wydaje wielokrotny owoc; kolory kwiatów, ciało w łonie matki, oczy i uszy, paznokcie i skórę, chmury i wody itd. To wszystko Ormuzd stwarzał z niczego: to wszystko zatem było trudniejsze, bo z niczego, niż wskrzeszenie umarłych z czegoś, co jest już.

6. Uważaj: Jeśli to, co wówczas jeszcze nie istniało, zostało w ten czas stworzone, to dlaczegoż nie miałoby się wskrzesić tego, co już było?

## I Kor. 15.

1 n. Apostoł Paweł mówi obszerniej o zmartwychwstaniu Chrystusa i wylicza, komu się ukazał, i ten cud Chrystusa uważa za główną podstawę wiary naszej w zmartwychwstanie.

12. Niektórzy jednak mimoto mówili: niema zmartwychwstania.

13. Jeśli niema zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał.

20. Tymczasem Chrystus zmartwychwstał.

35. Ale powie kto: Jakże zmartwychwstaną umarli i w jakim ciebie przyjdą?

36. O głupi! To co ty siejesz, nie nabiera życia, jeśli pierwej obumrze?

37. Kiedy siejesz, nie to ciało które ma być siejesz, ale proste ziarno, np. pszenicy, albo innego jakiegos zboża.

38. A Bóg daje mu ciało jak zechciał, a każdemu nasieniu własne ciało.

42. Tak i ze zmartwychwstaniem.



W owym czasie bowiem zażąda się z powrotem kości od ducha ziemi, krwi od wody, włosów od roślin, życia od ognia, ponieważ w czasie stwarzania te rzeczy im były przyrządzone.

Sieje się w skazitelnosci, a powstanie w nieskazitelności.

44. Sieje się ciało zwierzęce, a powstanie ciało duchowe.

47. Pierwszy człowiek z ziemi ziemski (Adam), drugi człowiek z nieba (Chrystus) niebieski.

49. Przeto jak nosiliśmy obraz ziemskiego, tak też będziemy nosić obraz niebieskiego.

51. Oto tajemnicę wam powiadam.

W jednym i drugim wywodzie odmienny jest tok myśli, zupełnie różne są szczegóły i pojęcia. Mamy tu jak gdyby dwa różne światy. Ale wspólną jest tym obydwom ustępom idea zmartwychwstania i potrzeba uzasadnienia możności tego przyszłego zmartwychwstania.

Wspólnym jest także jeden szczegół: powoływanie się mianowicie w jednym i drugim opisie na ziarno zboża, które się rzuca w ziemię: ale i tej analogii inaczej używa autor Bundeishu, a inaczej apostoł Paweł.

O wiele mniej punktów stycznych znajduję między tym opisem zmartwychwstania i sądu w Bundeish a księgą Henocha, gdzie w Parabolach mamy obszernie opisy zmartwychwstania i sądu ostatecznego.

Bundeish 30.

6. W owym czasie zażąda się z powrotem kości od ducha ziemi, krwi od wody, włosów od roślin, życia od ognia, bo im przy stwarzaniu te rzeczy były potrzebne.

7. Wszyscy ludzie powstaną, zarówno sprawiedliwy jak bezbożnik. Każda istota ludzka tam powstanie, gdzie życie od niej odeszło.

12. Potem będą oddzieleni sprawiedliwi od bezbożnych. Potem sprawiedliwi będą przeznaczeni do Raju.

18. Gocibar (meteor) spadnie na ziemię z nieba z promieniami księży-

Parabole w księdze Henocha.

51. 1. W owych dniach ziemia tych, którzy w niej są nagromadzeni, odda, także Szeol zwróci i piekło to odda, co wzięło.

51. 2. Mesjasz wybierze z pośród nich sprawiedliwych i świętych, gdyż czas ich wybawienia jest blisko.

52. 2. Ujrzały oczy moje, ukryte oczy niebieskie, które miały się

ca i padnie wielki strach na ziemię.

19. Wtenczas zapalą się ogień i metal w górach i na ziemi popłynie jakby wielki strumień.

20. Wszyscy ludzie wejdą w ten czas w stopiony metal i będą czyści.

dziać na ziemi: górę żelazną, górę z miedzi, inną górę ze srebra, inną wreszcie złotą.

3. Spytałem tedy anioła, który szedł ze mną, co te rzeczy oznaczają.

4. Odpowiedział anioł: To wszystko ma służyć do uświetnienia władzy Pomazańca (Chrystusa).

6. Owe góry z żelaza, miedzi, ze srebra i ze złota, także z miękkiego metalu i z ołowiu, wszystkie one wobec Wybrańca będą jak wosk wobec ognia, będą jak woda, która z nich spływa, okażą się miękkimi pod jego stopami.

Jest w tym ostatnim zestawieniu wspólny motyw stopienia się metalów w płynący strumień, motyw ten jednak jest zupełnie inaczej użyty w jednym i drugim źródle. Nie przypuszczam, aby ten wspólny motyw należało tłumaczyć wpływem jednej religii na drugą. Tak samo mógł powstać niezawisłe od siebie w jednej religii i drugiej motyw oddania przez ziemię zmarłych, którzy w niej spoczęli, o czym jest w zestawieniu poprzednim. Ale w innych zestawieniach można mówić o ewentualnym zapożyczeniu się.

Nie wynika w każdym razie z tych zestawień paralelnych, jakoby należało przyjmować literacką zależność rozdziału Bundeish od Ewangelii Mateusza czy Parabol Henocha. Paralelizmy nie są tak charakterystyczne ani tak dokładne, aby należało z nich wnioskować, że autor opisu w Bundeishu miał przed sobą opis ewangeliczny Mateusza, albo List św. Piotra i List św. Pawła i z nich wprost korzystał.

Daleko mniej można mówić o zależności irańskiego opisu od żydowskich Parabol Henocha, bo tu o wiele mniej punktów stycznych mamy.

Ale porównując ze sobą zestawione ustępy z Bundeish i z pism kanonicznych Nowego Testamentu, w szczególności z opisem sądu u Mateusza, uważam, że można tu mówić napewno o zależności rzeczowej. Autorowie perscy mogli korzystać z wyobrażeń rozpowszechnianych wśród chrześcijan, bo one dla magedów i magów perskich tajemnicą nie były i rozmaite szczegóły



z tych chrześcijańskich wyobrażeń, z wiary chrześcijan, mogły się dostać do wiary wyznawców Ahury Mazdy, a następnie do rozdziału 30 Bundehish.

Autorowie średniowiecznej książki Bundehish te rozmaite szczegóły w religii Ahury Mazdy już znaleźli, bo one tam weszły zwolna, może jeszcze za ostatnich Arsacydów lub za pierwszych Sasanidów, może nawet w późniejszych jeszcze czasach, kiedy tekst Awesty już się ustalił, ale żywa tradycja mazdeistów jeszcze nie była skostniała.

Ale gdybyśmy nawet tę rzeczową zależność od chrześcijaństwa jako niedostatecznie pewną odrzucili i gdybyśmy chcieli w jak najszerzej mierze sprzyjać oryginalności i swoistości całego mazdeizmu razem z wyobrażeniami o zmartwychwstaniu i o sądzie ostatecznym, to jednak trudno będzie wytłumaczyć bez obcych wpływów w religii Zarathustry wiarę w specjalnego mesjasza przy końcu świata.

Przyjmijmy, że Zarathustra był geniuszem religijnym, że własną intuicją i spekulacją stworzył zasadnicze credo nowej religii, której stał się następnie prorokiem i apostołem; że głosił ostateczne zwycięstwo Ahury Mazdy, triumf prawdy i sprawiedliwości, zniszczenie zła i całego królestwa Angro Mainyu, że wierzył w przywrócenie po określonym upływie lat pierwotnego stanu rzeczy, pierwotnej świętości i szczęśliwości, którą Angro Mainyu zepsuł, przyjmijmy to wszystko: to jednak nie będzie tem samem jeszcze wytłumaczoną późniejsza w mazdeizmie wiara w specjalnego Saoshyanta.

Wspomniałem już w poprzednim rozdziale, że specjalny Saoshyant w religii Zarathustry wygląda na ciało obce, że ta postać jest słabo związaną z całością, że nie jest organicznie zrośniętą z nauką Zarathustry, że nie spotykamy tych wyobrażeń w Gathach, że ich nie było w tej religii pierwotnie. Skądże się tam potem te wyobrażenia wzięły?

Późniejsze czasy, może nawet niedługo po śmierci Zarathustry, może za życia trzeciego Achemenida Artakserksesa I, jak przypuszcza Herzfeld, są czasami reakcji, w czasie której pierwotne dzieło Zarathustry radykalnie załamało się. Wrócił dawny kult pogański elementów i natury, wróciły dawne ofiary, obrzędy i praktyki magiczne.

Zwyciężyli magowie medyjscy, którzy wyteżali siły przeciw dziełu Zarathustry, popierali Gaumate, sprzeciwiali się panowaniu Dariusza I, bronili dawnych kultów. Te dawne kultury weszły teraz do religii Zarathustry, pacząc jej czyste i piękne wyobrażenia, wprowadzając do niej chaos myślowy, różne sprzeczności. Stare dewy pozostały wprawdzie złymi duchami, ale odżył politeizm i magia. Nie mówi historia o żadnym wielkim reformatorze perskim, któryby pierwotną czystą, może monoteistyczną, duchową i rozumną religię Zarathustry do dawnej czystości przywrócił, a przynajmniej usiłował przywrócić. Mani i Mazdak poszli inną, choć różną, drogą. Obydwaj oparli się już na wyobrażeniach gnostyckich. Idea specjalnego mesjasza w religii Zarathustry narodziła się za wpływem obcym, przyszła od religii żydowskiej i od późniejszej religii chrześcijańskiej.

Religia Zarathustry tę ideę mesjańską w duchu własnym przerobiła, do swoich własnych wyobrażeń przystosowała, związała ją nawet, bardzo co prawda sztucznie, z samym Zarathustrą, ale nie mogła już zrósć się organicznie w jedną logiczną, myślową całość. Saoshyant pozostał już obcym ciałem w organizmie religii Zarathustry i już tym samym świadczy, że go tam pierwotnie nie było, że przyszedł dopiero później, i to z zewnątrz, może już z wyobrażeń starozakonnych, a pewne szczegóły w jego obrazie mogą pochodzić dopiero ze świata chrześcijańskiego.

### Z a k o ń c z e n i e .

Studium niniejsze, sądzymy, uprawnia nas do następujących wniosków:

1. Eschatologia biblijna, żydowska i chrześcijańska, nie jest zawisłą od religii irańskiej, ale ma swój własny początek, ma swoje własne drogi rozwoju i po dziś dzień ma swój własny odrębny charakter.

2. Eschatologia irańska w dużej mierze powstała niezależnie od religii Starego Zakonu, jest więc również oryginalną i nosi swoisty charakter, a wyrosła na gruncie wyobrażeń o ostatecznym triumfie królestwa Ahury Mazdy, na gruncie wiary głoszonej już przez Zarathustrę, że kiedyś wszystko wróci do pierwotnej świętości i szczęśliwości.



3. Idea natomiast specjalnego Saoshyanta, który ma się zjawić na końcu świata, i wyobrażenia o zmartwychwstaniu powszechnym i sądzie powszechnym w religii irańskiej, jeśli nie całkowicie, to przeważnie są pochodzenia obcego, weszły tam mianowicie z religii żydowskiej i chrześcijańskiej.

Uważam takie rozwiązanie naszego zagadnienia za najbardziej proste i słuszne, bo w ten sposób tłumaczymy odrębny charakter tych religij i odrębny ich rozwój w historii. W ten sposób godzimy także rozmaite dane, jakie nam przekazała historia o tych religiach.

Nie wynika jednak z pewnej współrzędności tych wyobrażeń ich równowartościowość. Między wyobrażeniami Starego i Nowego Zakonu z jednej strony, a wyobrażeniami irańskimi z drugiej zachodzi istotna różnica. Wystarczy porównać prosty a potężny obraz sądu ostatecznego w Ewangelii Mateusza z obrazem w księdze Bundeish. Po jednej stronie mamy prostą i jasną treść religijno-moralną, po drugiej stronie kupę wyobrażeń bardzo różnorodnych; czyste i piękne motywy religijno-moralne są tu pomieszane z motywami mitologicznymi, magicznymi, fantastycznymi.

Za wyobrażeniami biblijnymi stoją Prorocy Starego Zakonu, a w Nowym Zakonie Jezus Chrystus, który umarł i zmartwychwstał: za wyobrażeniami irańskimi stoi w pewnej tylko mierze zagadkowy Zarathustra, zresztą pustka. Dla wiary religijnej nie jest to moment małego znaczenia.

Eschatologia biblijna jest dziełem objawienia Bożego: eschatologia irańska dziełem ludzkim. Tu jest główne źródło odrębnego charakteru eschatologii jednej i drugiej; tu także źródło ich różnych wartości w historii religij i w życiu religijnym ludzkości.

### Dissertationis argumentum

Prooemium (pp. 1—8).

Saepissime in historia religionum nostri aevi res eschatologicae biblicae et iranicae propter speciales analogias et affinitates comparantur, inde maxime etiam agitatur quaestio relationis utriusque religionis ad invicem. A multis nempe criticis et historicis accipitur opinio, iuxta quam biblica eschatologia, primario utique Vet. Test., in multis dependeat ab escha-

tologia religionis Zarathustrae. Etiam apologetis catholicis incumbit cura, ut haec quaestio dilucidetur.

Solutio huius quaestionis est tamen difficillima primo propter maxime incertam chronologiam et obscuritatem fontium iranicae religionis, deinde propter defectum criteriorum, quibus veritas historica certo cognosci possit, unde arbitrariae et subiectivae methodi et opiniones multorum oriuntur.

Magni momenti est relatio docti Herzfeld in *Revue de l'hist. des rel.* 1936 fasc. 1 publicata „Die Religion der Achämeniden“, quia ex Persepoli recenter detectis inscriptionibus probare videtur, Zarathustram docuisse et egisse temporibus regis Cyri, i. e. temporibus etiam Danielis prophetae: sed relatio Herzfeldi nostram quaestionem non solvit. Solutio huius quaestionis alia via quaerenda est praesensque studium illam quaerit.

Status quaestionis. Quaeruntur scilicet biblicae et iranicae ideae de vita fortunaque hominis post mortem, de praemiis et poenis in illa futura vita, de regno Dei, de fine mundi, de adventu futuri Messiae, de resurrectione mortuorum, de iudicio novissimo et universali.

Primo itaque investigabuntur in utraque religione istae ideae, quibus cognitis porro investigabitur ipsa quaestio dependentiae. Studium dividitur in plura capita.

### 1. De morte et iudicio post mortem, de vita post mortem

(pp. 8—16).

Idea futurae post mortem vitae in historia generis humani est universalis. Guilhelmus Schmidt V. D. probat hoc de populis rudibus, antiquissimis et simplicissimae culturae, Wilamowitz-Möllendorff de Graecis. In Lege Moysis tamen de illa futura vita clarius nihil dicitur, solaeque terrenae et collectivae sanctiones, utique religiosae, saepissime commemorantur. Sed nota erat certissime haec idea judaeis tempore Moysis, quia notissima erat Aegyptiis istis temporibus.

In aliis libris canonicis V. T. et in posterioribus libris apocryphis haec idea magis et magis evolvebatur et elucidabatur. Afferuntur ad hanc rem varii textus ex posterioribus libris canonicis et ex apocrypho libro aethiopico Henoch.



Clara et lucida apparet haec idea in Avesta et in aliis scriptis iranice, proindeque afferuntur ex his etiam libris quidam textus.

Ex comparatis illis textibus sequitur, in utraque religione doceri vitam futuram, felicitatem proborum poenasque improborum. Sed in narrationibus iranice manifestatur etiam poetica phantasia, in libris vero V. T. simplex veritas. Ex altera parte in Lege Moysis maxima cura impenditur conservando pacto Sinaitico et rigoroso monotheismo, quae in fontibus iranice non occurrunt.

## 2. De regno Dei

(pp. 16—26).

Idea regni Dei in utraque religione constituitur idea centralis, alius est tamen character huius ideae apud Iudaeos V. T. et alius apud Iranos.

Ad illustrandam istam ideam plures ponuntur textus ex libris sacris V. T., deinde ex scriptis iranice. Dantur tamen in hac re in utraque religione etiam magnae differentiae.

In religione V. T. regnum Dei constituitur primario in semine Abrahae, i. e. in populo Iudaeorum, indeque plurimis textibus ad hanc rem in libris canonicis et in scriptis apocryphis proprius est character particularis et nationalis. Sed dantur pluri alii textus in ss. libris, qui clarissimum exhibent characterem universalem et spiritualem. Populus Israel vocatur populus electus.

Eiusmodi specialis character in religione Zarathustrae non invenitur. Neque Persae neque Medi populus electus vocantur, quia nullum commemoratur speciale pactum unius populi cum Deo in religione Zarathustrae. Multum igitur in hac re utraque religio inter se differt.

## 3. De fine mundi, de venturo Messia, de resurrectione mortuorum, de universali novissimo iudicio

(pp. 26—51).

Magna occurrit analogia quoad has ideas in religione Vet. Test. et in religione iranica, hocce omni historico necesse est mirum videri. Notissimae nobis sunt istae ideae ex libris ss. Veteris et Novi Test., pauci autem sciunt analogas doctrinas ex

scriptis iranice. Specialis messias in religione Zarathustrae vocatur Saoshyant.

Item afferuntur ad hanc rem plures textus ex libris Iudaeorum et ex litteratura avestica.

In ss. libris Vet. Test. praedicatur venturus Messias specialis-filius Davidis, praedicatur quoque specialis-Servus (Ebed) Dei Jahve, gravissima pro peccatis aliorum voluntarie passurus.

Specialem Messiam Filium hominis praedicavit Daniel, qui etiam mortem Messiae ruinamque civitatis Jerusalem praenuntiavit.

Idea resurrectionis praenuntiata est certe in libro Daniel, sed datur etiam apud Isaiam, Ezechielem, in libro Job, in II Macchabaeorum, in Parabolis Henoch. Temporibus Christi credebatur a pharisaeis, negabatur autem a secta sadducaeorum.

Inveniuntur apud prophetas V. T. permulti textus de iudicio Dei super gentes et nationes et de novissimo iudicio. Multi textus ad hanc rem sunt utique obscuri, sunt tamen. Afferuntur testimonia ex Isaia, ex Joele et ex apocryptis apocalyptico-eschatologicis libris Iudaeorum.

Analogicae ideae de futuro messia, de resurrectione mortuorum, de novissimo iudicio illustrantur textibus ex iranice fontibus VIII vel IX saeculi post Chr.: Bahman Yasht et 30 capite Bundehish. Tres commemorantur in his fontibus speciales legati, filii scilicet Zarathustrae: Hushedar, Hushedarmah et tertio loco Saoshyant, qui horum trium est celeberrimus. Iudicium Dei fieri debet per ignem purificantem et per liquefacta metalla. Praevidentur triumphus Ahurae Mazdae, felicitas hominum, restitutio totius mundi ad pristinum statum, extinctio spirituum malorum, regni mali et ipsorum inferorum.

Interrogari potest et debet, quando hae ideae in religione Zarathustrae apparuerint? Notaene essent ipsi Zarathustrae? Et si demum post eius mortem, quo saeculo ante vel post Christum?

Communis potest dici opinio, quae tenet, ipsum Zarathustram neque doctrinam de speciali messia eschatologico, neque de resurrectione mortuorum et de iudicio universali docuisse, quia in Gathis nulla ad has res inveniuntur clara testimonia. Titulus Saoshyant in Gathis applicatur illustribus viris, qui



opus Zarathustrae efficaciter adiuvant. Specialibus textibus probat hoc in speciali studio de Saoshyant iranista Messina S. J.

Lommel conatur in Gathis aliqua testimonia invenire, at frustra. Ipsa diversitas in hac re opinionum apud doctos videtur testari, certa et clara testimonia ad hanc rem in Gathis non dari.

Accuratius quaestio haec eruetur capite 6.

#### 4. Sintne ideae iranicae in libro Daniel?

(pp. 51—63).

Hoc capite impugnantur opiniones Reitzensteini, Eduardi Meyer et aliorum, qui in narratione Danielis de quatuor monarchiis et in visione eius Filii hominis admittunt iranicas ideas. Eo modo liber Danielis testaretur pro dependentia in rebus eschatologicis religionis Vet. Testam. ab iranica religione.

Reitzenstein citat quendam textum de quatuor ramis et quatuor saeculis ex Bahman Yasht. Erat apud Graecos et Romanos, apud Persas et Indos traditio de quatuor saeculis et de novo futuro aureo saeculo, et his traditionibus usus est Daniel.

Datur inter ideas iranicas idea primigenii hominis Gayomard, ab Angro Mainyu interfecti, qui iuxta quosdam factus est exemplum Danieli in scribendo de Filio hominis.

Quae res hoc capite investigantur probaturque alius character narrationum Danielis et alius narrationum et idearum iranicarum ita, ut non possint iranicae ideae accipi ut fontes, quibus usus sit Daniel. Daniel loquitur de concretis historicis monarchiis et de futuro regno messianico, noto iam ex aliis vaticiniis messianicis judaeorum, non est tributarius religionis Zarathustrae.

Item Filius hominis Danielis multum differt a Gayomard, nihil cum eo commune habere videtur et nequit esse iranicae originis. Functio Gayomard in religione Zarathustrae et in religione Mithraica modestissima est, non est analoga ad functionem Filii hominis Danielis.

Nequit explicari idea Filii hominis per spiritum religionis iranicae Sraosha, quia Sraosha purus spiritus est nihilque commune habet cum humana natura.

Idea Filii hominis Danielis praeparata iam esse videtur anterioribus vaticiniis messianicis, ut Isai. IX. 6—7, Mich. V. 2, Ps. 2 et Ps. 109.

Neque Reitzenstein, neque Hugo Gressmann, neque Bousset, neque Meyer Eduardus potuerunt ideam Filii hominis sive ex ideis iranicae, sive ex aliis fontibus explicare, prout ideam Ebed Dei Jahve, potuerunt.

Critici rationalistae volentes modo naturali explicare res, quas catholici exegetae sola supranaturali revelatione explicare solent, summis difficultatibus operiuntur.

Liber Danielis nequit allegari ut testis religionis iranicae in religione Vet. Test., neque est istius iranicae religionis tributarius.

#### 5. Analogiae et differentiae

(pp. 63—74).

Quae hoc capite ponuntur, ex sola methodologica ratione ponuntur. Philologi enim prompti sunt ex aliquibus phrasibus, verbis, imaginibus, ideis analogis concludere in dependentiam alicuius textus vel alicuius ideae ab alio textu vel ab alia idea, in qua collatione saepe arbitrarie agunt, ut auctor anno iam 1922 in speciali brevi dissertatione: „De methodo philologorum“, adhibito pro exemplo opere Eduardi Norden „Agnostos Theos“, illustravit.

Etiam in praesenti quaestione multi philologi, critici et historici philologica methodo utuntur, indeque in dependentiam biblicae eschatologiae ab iranica concludunt.

Sed sola analogia textus qua talis nequit valere pro argumento. Praeter analogias et parrallelismos respicienda quoque sunt permulta alia, praecipue vero differentiae, quae in nostra quaestione sunt maximae et essentiales et propterea speciales distinctos fontes postulant.

Exponuntur itaque hoc capite analogiae et differentiae in ideis eschatologicis utriusque religionis.

Maximae et essentiales differentiae occurrunt praecipuo modo in ideis regni Dei, Messiae et iudicii universalis.

Character regni Dei in religione iranica est cosmicus, generalis, abstractus, in religione Vet. Test. est historicus; semen



Abrahamae est privilegiatum et electum, praevisa est tamen vocatio gentium et populorum.

Saoshyant in religione iranica cum toto systemate huius religionis interne et organice non connectitur, ut Messias-Jesus Christus in religione Vet. et Novi Test. Ipse Ahura Mazda, ut suum adversarium Angro Mainyu vincat, magico cingulo kustī et magica quadam formula utitur.

Valde diversus character idearum postulat etiam diversos fontes et auctores.

Accuratius quaestio haec inquiretur sequenti capite, quo nostra dissertatio clauditur.

## 6. Dependeat vel non dependeat, quae religio a qua et in quantum dependeat?

(pp. 74—115).

Quae in praecedentibus capitibus dicta sunt, praeparabant viam solvendae quaestioni, praesenti vero capite ipsa solutio intenditur.

Certo existunt multae analogiae in ideis eschatologicis religionis Vet. et Novi Testamenti et in religione iranica.

Quaedam harum analogiarum facile explicantur communi generis humani natura et psychologia. Ideae vitae futurae et futurae sanctionis communes sunt omnibus populis, poterunt itaque independentem evolvi in utraque religione. Simili modo ideae regni Dei.

Attamen ideae futuri messiae, resurrectionis mortuorum ad finem mundi et universalis iudicii ita extraordinarium characterem exhibent, ut difficillime communi generis humani natura et psychologia explicari possint. Dantur solummodo in religione judaeorum et christianorum, in religione Mahommedis et Zarathustrae. Omissa investigatione originis harum idearum in religione christiana et rel. Mahommedis, ad solam religionem Vet. Testamenti et religionem Zarathustrae rem limitamus.

Critici et historici eschatologiam judaeorum per ideas iranicas explicare cupientes, appellant ad angelologiam et daemonologiam, quae in litteratura judaeorum iuxta eos post exilium Babylonicum florere coeperunt perque influxum iranicae doctrinae sint explicandae.

Sed item ex ipsis fontibus judaicis evolutio doctrinae de angelis et daemonibus satis intelligi potest. Recursus ad doctrinam iranicam non est necessarius, quia iam in libris ante exilium istae ideae occurrunt et quia nulla solida argumenta ad probandum iranicum influxum afferuntur. Nomen Asmodaei in libro Tobiae nihil probat, quia specialibus circumstantiis explicatur. Eo magis non est faciendus recursus ad illam iranicam religionem, cum de ideis eschatologicis Vet. Test. agitur.

Critici nimis urgent nomina in scriptis gnosticorum „Urmensch“, „Gottmensch“, „Anthropos“, quae ex doctrina christiana de Filio hominis et ex doctrina Philonis et Platonis de ideis satis intelliguntur, non opus habent iranico Gayomardo.

Saltem dubium manet, utrum ideae resurrectionis mortuorum, iudicii universalis et messiae futuri antiquae religioni Zarathustrae notae fuerint. In inscriptionibus Achaemenidarum Darii I, Xerxis I et Artaxerxis I nihil ex istis ideis occurrit.

Omnia videntur testari contra hypothesim dependentiae in his ideis religionis Vet. Testamenti a religione Zarathustrae.

Manet tamen solvenda quaestio, unde natae sint eadem ideae in religione iranica.

Theoretice loquendo nequit a priori denegari Zarathustrae ipsa facultas aliquo modo perveniendi ad ideas iudicii universalis et resurrectionis, quia docebat eschatologicum triumphum Ahurae Mazdae et restitutionem omnium in mundo ad pristinum beatum statum et vir ingeniosus fuit, viri autem ingeniosi multa per intuitionem cognoscunt. Sed juste quaeritur, an re vera ad istas ideas proprio ingenio pervenerit.

Potuit Zarathustra, si relatio Herzfeldi vera est, et a propheta Daniele quaedam essentialia cognoscere, sed nullo hoc potest documento probari. Solutio nostrae quaestionis alia via quaerenda est.

Certum videtur, hodiernam Avestam opus esse aetatis posterioris, ex temporibus Sasanidarum saec. IV post Chr., fortasse, ut admittit Nau, etiam posterioribus. Deficientibus vero libris religionis iranicae canonicis potuit haec religio facile etiam alienis et externis elementis imbui, potuitque haec religio quaedam a judaeis et a christianis mutuare, cum utraque haec religio in regno Persarum florerent et magistri earum cum magistris religionis iranicae colloquia haberent.



Scheftelowitz affirmat, religionem judaicam suis ideis ditasse religionem Persarum, Nau affirmat idem de religione christiana. Acta martyrum testantur, magistros christianos propagasse religionem Christi, impugnasse autem religionem Persarum, quia visa sit eis religio polytheistica et superstitiosa, cultus ignis et solis. Magistri Persarum, ut facilius subditos suos a religione christiana abstinerent, potuerunt ex ea quaedam assumere.

Influxu religionis judaeorum et christianorum fortasse explicari possit idea trium messiarum, qui in religione Zarathustrae commemorantur.

Si ideae istae ignotae erant ipsi Zarathustrae, vix sperari potest, ut inveniantur post eum, cum in religione eius post eum magnus regressus factus sit, nullaque nomina magna praeter eum sint tradita.

Potest admitti influxus christianus in religionem iranica, quia Manes Persa, cum novam religionem conciperet, ut scripta eius manichaeica recenter reperta testantur, in plurimis usus sit elementis christianis.

Idea futuri messiae Saoshyantis functioque eius ad finem mundi a christianis mutuata esse dicenda est, quia in systemate religionis Zarathustrae aliena videtur, interne et organice non contexta.

Ponuntur ut loci paralleli 30 caput libri Bundehish et narratio Evangelii Matthaei de iudicio universali, postea autem quidam loci ex aliis libris sacris Novi Test. Parallelismi illi probant, saltem ideam futuri Messiae et iudicii universalis in religione iranica ad mentem religionis christianae formatas esse. Liber Bundehish ideas istas iam in antiquioribus scriptis et traditionibus iranica paratas potuit invenire. Justum itaque videtur ideas eschatologicas religionis Zarathustrae, ideas nempe resurrectionis, futuri messiae, iudicii universalis ex ideis judaeorum et christianorum deducere, factumque mutationis in parte iranica agnoscere.

### Conclusio

(pp. 115—116).

Idea eschatologicae biblicae una sum idea resurrectionis mortuorum, futuri Messiae et iudicii universalis sunt originariae, ab externis religionibus independentes, proprius est eis character, propriae viae progressus.

Item eschatologia in religione Zarathustrae in magna parte potest accipi ut originale opus ingenii Zarathustrae, qui tamen hucusque manet persona aenigmatica.

Idea tamen speciales eschatologicae in religione Zar. de futuro messia, de resurrectione mortuorum et iudicio universali totaliter vel saltem in magna parte dependent ab externis religionibus Vet. et Novi Testamenti.

Praeterea attendendum est, multis parallelismis et analogiis non obstantibus, non eundem valorem competere utrique religioni, de qua agitur. Religio biblica in supranaturali revelatione divina fundatur, estque religio unice vera et sancta, religio vero iranica, prout in hodierna Avesta manifestatur, est polytheistica et superstitiosa.



## Alfabetyczny spis osób i rzeczy.

### A

Abraham 17 n., 35, 68  
 Aby, patriarcha, 105  
 Achemenidów religia 5, 93 n., 96  
 Aeshma (Asmodeusz) 40, 58, 83  
 Ahura Mazda 6, 15 n., 21 n., 24, 50, 55, a Starowieczny 57, objawia naukę 38 n., królestwo 48, 66 n., 74, 95 n., 114  
 Akoman 40  
 Amesha Spenta 92  
 analogie 76 n. i różnice 63—65, 110—113  
 angelologia 81 n., 84 n., 86  
 Anro-Mainyu (Angro M., Angramanus, Aryman) 15, 21 n., 24, 40, 41, 43, 55, 74, 95 n., 114  
 Antioch Epifanes 55, 62, 72  
 Antropos (Urmensch, Gottmensch) 58  
 Apokalipsa św. Jana 109  
 apologetyka 2, 70, 73, 76  
 Ardaszir 98  
 Arsacydzi 98  
 Artakserkses I 93  
 Asha (Prawda) 22, 50, 92, (Prawo) 66  
 Assyryjczycy 19  
 Astvatareta 42, 48  
 Atzberger ks. 36, 108  
 Awesta 2—4, 13, 21 n., 42, 45 n., 48, 51, 93, chronologia 2 nn., 98 n., spisana 100 n., religia 3 n., 105  
 Azi Dahak (wąż) 39, 40.

### B

Bahman yasht 4, 38, 108, o 4 gałązkach 53 n.  
 Baktria 97

Baldensperger W. 89 n.  
 baresma 103  
 Bartholomae 8  
 Belial (Beliar) 81  
 bestie cztery 53  
 Bertholet 78, 80.  
 Biblia 26  
 Bibliothek Warburg 52  
 Bóg transcendentny 86  
 Bousset Wilh. 60, 61  
 buddyzm 79  
 Bundehish 3, 38, 39 n., 41, 42, 47, 58, 72, 83, 110—113.

### C

Clemen Karol 43 n., 64  
 chronologia pism irańsk. 2—3, 44—46, 48, 51, 54, 75, 98 n.  
 Chrystus Królestwo Boże 16 n., 21, 68, realizuje St. Z. 25, dał klucz 35, specjalny Posłaniec 79  
 chrześcijaństwo 25, w Persji 102—105  
 chiliazm (tysiąclecie) 109 n.  
 Cinwat most 13 n., 41, 70  
 Cumont Franz 75, 83 n.  
 Cyrus król 98  
 cztery królestwa Daniela 19 n., wieki w podaniach 52—53, okresy u Zarat. 24, 55.

### D

Daena 69  
 Dahak (wąż) 39, 40, 42, 48  
 Damdad Nask 3.  
 Daniel Prorok 5, 19, 87—88, 98, o śmierci Chrystusa 28 n., o zmartwychwstaniu 30, księga Dan. a wpływy irań. 51—63, 82, cztery monarchie 52—53, Syn Człow. 63, antychryst 73.

Darius I 5, 93—94  
 Darmesteter 8, 45, 92  
 Dawidów potomek (Mesjasz) 17, 20  
 degeneracja 55  
 Delahaye bollandysta 106  
 demony, demonologia 26, 81, 86  
 dewy (daewy) 22, 26  
 Dhorme ks. o rel. Ach. 5, 25, o ks.

Job 31

diabeł 73, 81 n.  
 Dinkard (Dinkart) 3, 55  
 Diogenes z Laercjum 44  
 dowolność 2, 63—64  
 Drug (Druj) 22, 50  
 dualizm irański 15—16, 22, 24, 67—68  
 duch zły 85 n.  
 dusze po śmierci w rel. irań. 13 n., w St. Zak. 11—13  
 dziewczyna-sumienie (Daena) 14  
 dzień sądu (Pański) 33.

### E

Egiptojanie 19  
 Eichrodt 32  
 Elias i Henoch 108 n.  
 Elizyjskie pola 43  
 Eloah 31  
 Eneas z Gazy 44  
 eschatologia irańska a biblijna jako zagadn. 1—2, analogie i różnice 16, 26 n., 63—74, w ks. Dan. 51—63  
 eschatologia bibl. 6—7, 26 n., koniec świata 33—38, u Dan. 51—63, 68 n., niezaw. od rel. iran. 88, 90, Now. Zak. 68  
 eschatologia irańska 6, 38 nn., o Shaoshyancie 47—49, Lommel 49—50, uwagi ogół. 51. 68 n., 90 n. tłumaczenie 95 n., 103, wpływ chrześc. i żyd. 106, 113 n.  
 ewangelia Chrystusa 68, Ew. Mateusza 110—111, 113.  
 Ezdriasz pisarz 88, 94, IV Księga E. 37  
 Ezechiel o zmartw. 30  
 Eznik z Kolb 41, 101, 102, 105.

### F

fakty dziejowe 65 n.  
 filolodzy (metoda) 64—65  
 Filon z Aleks. 45, 87, 91, 92  
 Firdusi, poeta 101  
 Frashaustra 49  
 fravashi 51, 85—86, 89.

### G

Gall von A. 7, 75, 80, 87  
 garoman (garodman) 40  
 Gathy 5—6, 13, 45 n., 92 n., 95, o mesjaszu i zmartw. 47 n., 49—51, 65 n., komentarze 17, przekłady 46 n.  
 Gaumata 94  
 Gayomard (Gayomart, Gayomaretan) 39, a Syn Człow. 55—57, 58 n., 75, 87  
 Geldner 7, 38, 41, 50, 66, 85, 100 n.  
 Giwargis, bisk. 101, 103—104.  
 glossy pehlevi 50—51  
 Gocihar 40  
 Goetze 3  
 Goettsberger 29  
 Gresmann Hugo 57, 59—60, 61—62, 64, 80  
 Gruppe 43  
 Gunkel 32  
 Guthe 81.

### H

Hadajos, byk 41, 72  
 Hadocht Nask o duszy 13  
 haoma 41  
 Harlez de ks. 7, 22 n., 50, 91, 97, 100  
 Harnack 64  
 Henoch ma się zjawić 108, Księga H. 12—13, 73, 82, 84, o Synu Dawid. 20, o zmartwychwstaniu 32—33, o Synu Człow. 60  
 Hezjod 54, 55  
 Hieronim św. 31  
 Hipolit św. 64  
 Histaspes (Vistaspa) 5, 38, 47, 49  
 historia Persów 99  
 „ religij 1  
 Huby ks. 45  
 Hushedar 38  
 Hushedermah 39.



## I

irańska liter. rel. 13 n.  
Islam 76  
Izajasz o królestwie Bożym 18 n.,  
o Mesjaszu 27 n., o zmar-  
twychwstaniu 31, o sądzie  
33 n., Ebed. Jahwe 62.

## J

Jackson Wil. 92, 93  
jagnięcia czas 39  
Jahwe 57, 62, 67  
Jamaspa 47, 49  
Jasht 42, 51  
Jezgard III 101  
Job księga o zmartw. 31, 73  
Joel 35  
Jozafata dolina 35  
Jubileuszów księga 109.

## K

Kambises 94  
Kasava (Kasavya) 38, 42, 48, 108  
Karesaspa 39  
Kittel R. 90  
koniec świata 26, 33—35, 37, 42,  
51, 55 n., 72 n., 78  
Kościół w Persji 106  
Kshatra 50  
Królestwo Boże 16 nn., 21, 25, 65  
—67, 75, 77, u żydów 17 n.,  
35, 67, 88, Chrystusa 25,  
u Irańczyków 21 n., 48, 67—68  
Kserkses I 93, 94  
Księga umarłych 9  
kustí (pasek) 74.

## L

Lagrange ks. 44, 45 n.  
Lehmann 7, 23, 38, 91  
Lentz 107  
literatura awestycka 2 n., 97—101,  
biblijna N. Z. 110—113, fan-  
tast. 109, apokryficzno-apo-  
kaliptyczna 32, 37, 82 n., pa-  
ralelizmy 110—113.  
Logos 59  
Lommel 48, 49—50, 90 n.  
lud świętych 20, za Antiocha IV 62.

## M

Machabejska księga II  
zmartw. 32, 62  
Mądrość księga 69  
magia 74  
magowie o Chrystusie 42  
Maha Bharata 53  
Mahdi 79  
Mahomet 79, 80, 90  
Malachiasz, Prorok 108  
Mani (Manes) 101, 106, 107, 115  
Maratan (Gayomard) 22  
Martyrium Isaiac 82  
Mar Aby 105  
Mar Giwargis 101, 103—104  
Mashya i Mashyoi 39  
Mateusza Ewang. 110—111, 114  
Mazdak 115  
Mazerski ks. 47, 49  
męczennicy perscy 102, 103 n.  
media 97  
Meillet A. 7, 25, 45, 92, 97  
Menschensohn 57 n.  
Mesjasz 21, 26, 60—61, 70 n., 88, u ży-  
dów 27 n., 33, 35, 107—108, u Irań-  
czyków 38 n., 41—42, 47—50, 71,  
107—108  
Messina ks. 42, 47—49  
metal próbą 40  
metoda filolog. 63 n.  
Meyer Eduard 54 n., 57  
Meyenberg ks. 54  
Micheasz, Prorok 61  
Mithra 15, 58, 83 n.  
mobet (mopet) 104, 105  
Mojżesz 8—9, 10, 65, 67, 84.

## N

Naassencyków kazanie 61, 64  
Nabuchodonozora wizja 52  
Nau ks. 100 n., 102  
Nehemiasza księga 88, 94  
Neriosangha 38, 39  
nieśmiertelność 24  
niewyjaśnione zagadn. a objaw. 62—63  
Norden 63 n.

## O

Objawienie Boże 62—63, 116  
obca kultura 90  
Odkupiciel świata 71  
odnowienie świata 50, 111  
ofiara z byka i haomy 41, 71  
ognia kult 103—104  
Okres 12.000 lat 43, 55 n., 108—110  
Orientalia 47—48  
Osiris 78  
ostatek Izraela 35  
Owidiusza 4 wieki 54, 55  
Ozeasz, Prorok 31

## P

paralelizmy 110—113  
patronowie narodów 85 n.  
Paweł Apostoł 111—112  
pehlvi 23  
perska tradycja 98  
Persepolis teksty 4, 6  
piekło 26, 38, irańskie 40, 41  
Piotr apostoł 111  
Platon idee 87  
Plutarch 43—44  
podania 54, 55, 56  
Poimandres 58, 64, 87  
pomocnicy (Zarath.) 49  
Prabyk w rel. Mithry 58  
Prawo Mojżesza 9—10  
próba ognia 26, 40  
proroctwa starozak. niejasne 36  
Przymierze na Synaju 65  
Psalmy 32, Salomona 20.

## R

raj 38, irański 41  
Rashnu 15  
rasowość 70  
Reitzenstein 3, 52, 54, 56, 60, 64  
religia Star. i Now. Zak. 2, sankcja  
za grobem 16, 67, 76, Boga  
Jahwe, 87, 88, w stosunku  
do obcych 90, wobec religii  
irańsk. 102—104, 116  
religia irańska Zarath. 2, niepe-  
wność źródeł 2—3, sankcja  
za grobem 16, 66—67, 70,

kult ognia i natury 102—103,  
politeizm 105, o 3 mesjaszach  
109, paralelizmy z chrześc. 110  
—112, upadek 114

religie pierwotne 8 n., 76, z wysoką  
kulturą 76  
Rigaux Beda 81  
Rig Veda 6  
różnice 55 n., 64 nn.

## S

Sąd (dzień sądu) 33, 37—33, ostate-  
czny 34, 80, powszechny 35, 88, 95  
Saoshyant 24, 26, 39 n., 41, 42, 91,  
107, 114, ks. Messina 47—48,  
w Gathach 46—48, 92, Lommel  
49—50, 71 n.  
sankcja religijna 8—9, 76, w Torze  
ziemskiej i zbiorowej 9—10, w in-  
nych księgach St. Zak. 11,  
w literat. apokr. 12—13, w St.  
Zak. 16, 67, 76  
sankcja w rel. Zarath. 13 n., 16, 67  
Sapor (Szapor, Sapur) II 100, 101, 102,  
103  
Sapor biskup 103  
Sasanidzi 16, 98, 100 nn.  
Scheftelowitz 101 n.  
Schmidt Hans 63  
Schmidt Karol 107  
Schmidt Wilh. ks. 8—9, 76, 79  
Sługa (Ebed) Boga Jahwe 28  
Söderblom 7, 89  
soteres 79  
Spenta Mainyu 22  
Spielerei der Möglichkeiten 54  
Sraosha (Sraosh) 15, 38, 40, 55—58, 59  
Stade 89  
Stave 89  
Starowieczny (Bóg) 21, 28, 53, 57  
Stary Zakon 2, 60, 63, 65 n., 70, 82—  
83, o aniołach i duchach 86  
subiektywizm 2  
sumienie 69  
Syn Człowieczy u Daniela 28 n., 53,  
57 n., 80, 87, w księdze Henocha  
33, 61, a Gayomard 57 n., 87,



w ogóle 59—60, 61, pocho-  
dzenia starozak. 61—62, 63  
Szatan 73, 81 n.

## T

Teopomp 42—44, 51, 55  
Testamenty 12 Patriarchów 81  
Tobiasza księga 83  
Tora 10  
Tradycje ludów 77, żydowska 88 n.,  
perska 98  
Traetaona 42  
trudności w tłum. proroczw 36, 60  
—61, 63  
tygodnie etnologii rel. 79  
tysiąclecie 109 n.

## U

Ułaszyn prof. 1, 75  
uniwersalizm 17, 18 n., 67  
upadek rel. Zar. 114.

## V

Vistaspa król 5, 38, 47, 49  
Vohu Mano 22, 40, 50, 66—67  
Logos 59.

## W

Waldschmidt 107  
Waruna 6  
Waż 81 n.  
Weissbach teksty 5, 93 n.  
Wesendonk von o źródłach iran.  
2—3, o Teopompie 44, o Sao-  
shyancie 44, 45—46, 58,  
o wpływach perskich 85, 92,  
100  
Wilamowitz-Möllendorff 9  
wilka czas 39  
Witte J. 8  
Wniebowzięcie Mojżesza księga 37  
Wologezy 98  
wpływy irańskie (parskie) 2, 6—7,  
83 n., 86, 88, 94, żydowskie 97

—98, assyr.-babil. 83 n., 88,  
chrześcijańskie 107 nn., 111,  
115, wnioski ostateczne 115  
—116

Wybraniec (Mesjasz) 20, 33.

## Z

Zakon Stary i Nowy 2, 68, 76 n., 79,  
116  
zależności zagadnienie 6—7, 64 n., 74 n.,  
77, rel. żyd. od irań. 81 nn.,  
113—116  
Zamyad yasht 48  
Zarathustra żył za Achemenidów 5,  
93, jako prorok 24, 66—67, był  
geniuszem 90—91, 114, początki  
jego rel. 4—5, jego nauka 15 n.,  
21, 44, 78—79, 90—91, 95 n., 97,  
mityczni synowie jego 38—39,  
41—42, ma objawienia 38 n.,  
pierwotna jego nauka 41, 44 n.,  
o Saoshyancie 47—50, obce  
wpływy 90, 97—98, 107 n.

Zbawiciel 42, 79  
Zerwan mit 22, 102  
ziemia nowa 41, 111  
Zimmern assyriolog 62  
Zjazd hist. w Wilnie 1, 75  
zmartwychwstanie (wiara) u żydów  
30 n., u Daniela 86 n.  
zmartwychwstanie u Irańcz. 39 n., 42,  
45 n., 48, 95 nn.

## Ż

życie za grobem 8 n., 13 n., 68—69, 77  
żydzi w król. Bożym 17 n., 65, 67,  
w Persji 81, ich tradycja i spe-  
kulacja 84 n., 89 n.

## Y

Yasna 46, 50  
Yasht 42, 103, Bahman yasht 108,  
Zamyad 48  
yazatas 105.

## SPIS ROZDZIAŁÓW

|                                                                                                | Str.    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| 1. Wstęp . . . . .                                                                             | 1— 8    |
| 2. Śmierć i sąd, życie za grobem . . . . .                                                     | 8— 16   |
| 3. Królestwo Boże . . . . .                                                                    | 16— 26  |
| 4. Koniec świata, zmartwychwstanie umarłych, przyjście Me-<br>sjasza, sąd ostateczny . . . . . | 26— 51  |
| 5. Wpływy irańskie a księga Daniela . . . . .                                                  | 51— 63  |
| 6. Analogie, ale i różnice . . . . .                                                           | 63— 74  |
| 7. Zależność czy niezależność i po której stronie . . . . .                                    | 74—115  |
| 8. Zakończenie . . . . .                                                                       | 115—116 |
| 9. Streszczenie rozprawy w języku łacińskim . . . . .                                          | 116—125 |
| 10. Alfabetyczny spis osób i rzeczy . . . . .                                                  | 126—130 |



- 14/1990/74
- Tom X. Maleczyński Karol. Najstarsze targi w Polsce i stosunek ich do miast przed kolonizacją na prawie niemieckim, z mapą, str. 204 (4 zł.). — Silnicki Tadeusz. Organizacja archidiaconatu w Polsce, str. 158 (4 zł.). — Taubenschlag Rafał. Proces polski XIII i XIV wieku od Statutów Kazimierza W., str. 105 (2.50 zł.). 10.50
- Tom XI. Balzer Oswald. Narzaz w systemie danin książęcych pierwotnej Polski, str. 661. 12.—
- Tom XII. Hejnosz Wojciech. Ius Ruthenicae. Przeżytki dawnego ustroju społecznego na Rusi halickiej w XV wieku, str. 112 (2.50 zł.). — Maleczyńska Ewa. Książęce lenno mazowieckie 1352—1526, str. 160 (3 zł.). — Taubenschlag Rafał. Formularze czynności prawno-prywatnych w Polsce XII i XIII wieku, str. 60 (2 zł.). — Rafacz Józef. Zranienie w prawie mazowieckim późniejszego średniowiecza, str. 104 (3 zł.). 10.50
- Tom XIII. Wojciechowski Zygmunt. Sądownictwo prawa polskiego w dobie przedimmunitetowej, str. 120 (3.50 zł.). — Rafacz Józef. Więzienie marszałkowskie w latach 1767—1795, str. 80 (2.50 zł.). — Vetulani Adam. Studya nad tekstami i znaczeniem Statutu Łęczyckiego z r. 1180, str. 72 (2 zł.). — Piotrowski Stanisław. Uchwały podatkowe sejmiku generalnego wiszeńskiego 1572—1772, str. 110 (3 zł.). 11.—
- Tom XIV. Hejnosz Wojciech. Zagadnienie niewoli na Rusi Czerwonej pod koniec średniowiecza w świetle stosunków prawnych Polski i krajów sąsiednich, str. 203 (6 zł.). — Taubenschlag Rafał. Wpływy rzymsko-bizantyńskie w drugim Statucie litewskim, str. 36 (1 zł.). — Tenże. Prawo karne polskiego średniowiecza, str. 36 (3 zł.). — Maleczyński Karol. Stanowisko dokumentu w polskim prawie prywatnem i przewodzie sądowym do połowy XIII w., str. 56 (2 zł.). 12.—
- Tom XV. Balzer Oswald. Przewód sądowy polski w zarysie. (Wykład uniwersytecki). Wydanie pośmiertne, str. VI i 294 (7 zł.). — Loho-Sobolewski Jan. Prawo opiekuńcze w dawnej Litwie, str. 194 (6 zł.). 13.—
- Tom XVI. Dąbkowski Przemysław. Księgi sądowe lwowskie w dawnej Polsce, str. 158 (5 zł.). — Socha Ziemowit Zbigniew. Hiberna. Studium z dziejów skarbowości w dawnej Polsce, str. 118 (4 zł.). — Śreniowski Stanisław. Organizacja sejmiku halickiego, str. 116 (5 zł.). 14.—
- Tom XVII. Dąbkowski Przemysław. Katalog dawnych aktów sądowych polskich województwa ruskiego i bełzkiego przechowywanych w Archiwum Państwowem we Lwowie. Część I, str. 220 (7 zł.). — Dalsze zeszyty w druku.
- Tom XVIII. Rafacz Józef. Regale bartne na Mazowszu w późniejszym średniowieczu, str. 74 (2.50 zł.). — Dalsze zeszyty w druku.

#### Archiwum Towarzystwa Naukowego.

##### Dział II. historyczno-filozoficzny.

Spis treści tomów I. do XI. znajduje się na okładkach odpowiednich tomów.

- Tom XII. X. Kałwa Piotr. Powstanie i rozwój polskiej kołedy jako daniny kościelnej. Studium prawno-historyczne, str. 355 (11 zł.). — Deryng Antoni. Akty rządowe głowy państwa. Rozważania ustrojowe, str. 114 (4 zł.). — Włodarski Bronisław. Pierwsze trudności Luksemburgów w Czechach, str. 32 (1 zł.). 16.—
- Tom XIII. Zimmermann Marjan. Wywłaszczenie. Studium z dziedziny prawa publicznego, str. 286 (9 zł.). — Gajek Józef. Kogut w wierzeniach ludowych, str. 287 (6 zł.). 15.—
- Tom XIV. Bergerówna Janina. Z dziejów książki gospodarczej w Polsce XVI w., str. 140 (4 zł.). — Strzelecka Anna.



- O Królowej Jadwidze. Studja i przyczynki, str. 96 (3 zł.). — Hon-  
zatkó Mieczysław. Obieg weksla in blanco, str. 40 (1.50 zł.).  
— Stahl Zdzisław. Istota budżetu na tle rozwoju historycznego  
i współczesnych tendencji konstytucyjnych, str. 94 (3 zł.). . . . . 11.50
- Tom XV. Styś Wincenty. Rozdrabnianie gruntów chłop-  
skich w byłym zaborze austriackim, str. 363 (11 zł.). — Fronsberg  
Babel Władysław. Ubezpieczenie na wypadek braku pracy  
w Wielkiej Brytanji, str. 247 (8 zł.). . . . . 19.—
- Tom XVI. Andrusiak Mikołaj. Józef Szumlański, pierw-  
szy biskup unicki lwowski (1667—1708). Zarys biograficzny, str. 212  
(6.50 zł.). — Witwicki Tadeusz. O reprezentacji czyli o sto-  
sunku obrazu do przedmiotu odtworzonego, str. 122 (4 zł.). —  
Smolka Franciszek. Ptolemejska ustawa kwaterunkowa, str. 22  
(1 zł.). — Styś Wincenty. Wpływ uprzemysłowienia na ustrój  
rolny, str. 260 (8.50 zł.). . . . . 20.—
- Tom XVII. Osuchowski Wacław. Kontrakt estymato-  
ryjny w rzymskim prawie klasycznym i justynjańskim, str. 225  
(7 zł.). — Halban Leon. Religja w Trzeciej Rzeszy, str. 403 (12 zł.). 19.—
- Tom XVIII. Bergerówna Janina. Księżna Pani na Kocku  
i Siemiatyczach, z portretem A. Jabłonowskiej i 2 mapami, str. 441  
(14 zł.). — Kozłowski Leon. Wenedowie w źródłach historycz-  
nych i w świetle kartografii prehistorycznej, z mapą, str. 23 (1 zł.). 15.—
- Tom XIX. Koranyi Karol. Ze studjów nad międzynaro-  
dowymi traktatami w średniowieczu, str. 84 (3 zł.). — Włodarski  
Bronisław. Rola Konrada Mazowieckiego w stosunkach polsko-  
ruskich, str. 54 (2 zł.). — Maleczyńska Ewa. Rola polityczna  
królowej Zofii Holszańskiej na tle walki stronnictw w Polsce w latach  
1422—1434, str. 119 (4 zł.). — Karpiński Marian. Stani-  
sław. Nowa postać sporu o metodę ekonomiki, str. 200 (6 zł.). . . . . 15.—
- Tom XX. Waligórski Marian. Podstawy kasacyjne pro-  
cesu cywilnego w świetle różnicy pomiędzy faktem a prawem, str. 369  
(11.50 zł.). — Bossowski Franciszek. Die Abgrenzung des  
mandatum und der negotiorum gestio im klassischen und justiniani-  
schen Recht, str. 157 (5.50 zł.). . . . . 17.—
- Tom XXI. Skrzypek Józef. Południowo-wschodnia poli-  
tyka Polski od koronacji Jagielly do śmierci Jadwigi i bitwy nad  
Worskłą 1386—1399, str. 130 (4 zł.). — Hartleb Kazimierz.  
Piotr Gamrat w świetle nieznanego życiorysu, z 8 ryc. w tekście, str.  
190 (6 zł.). — Ks. Szydelski Szczepan. Eschatologia irańska  
a biblijna, str. 132 (5 zł.). . . . . 15.—
- Tom XXII. Stefko Kamil. Dyplomatyczne zwolnienie od  
jurysdykcji w sprawach cywilnych, str. 352 (11 zł.). — Mikuszewski  
Władysław. Ograniczenia dopuszczalności dowodu ze świadków  
w prawie polskim, str. 196 (6 zł.). . . . . 17.—
- Tom XXIII. Polaczekówna Helena. Zapis Teodora Gry-  
fity dla Cystersów z 1196 r., str. 39 (1.50 zł.). — Dalsze zeszyty  
w druku.
- Przemysław Dąbkowski.** Pierwsze dziesięciolecie Towarzystwa  
dla popierania nauki polskiej (1901—1910), 1911, str. 51 . . . . . 1.—
- Przemysław Dąbkowski.** Oswald Balzer. Życie i dzieła  
(1858—1933), Lwów 1934, str. 236 . . . . . 7.—
- Oswalda Balzera** Przemówienia wygłoszone w Towarzystwie  
Naukowem we Lwowie w latach 1921—1932, wydał Prze-  
mysław Dąbkowski, Lwów 1937, str. XII i 118 . . . . . 3.50
- Sprawozdania Towarzystwa Naukowego** pod redakcją  
Przemysława Dąbkowskiego, Roczniki I do XVII  
(1921—1937).
- Księga Pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza,**  
t. I. 1916, str. XXVIII i 544, t. II. 1916, str. 661 . . . . . 15.—
- O program pracy naukowej i oświatowo-kulturalnej Lwowa**  
i województw południowo-wschodnich Rzeczypospolitej,  
Lwów 1936, str. 39 . . . . . 1.50