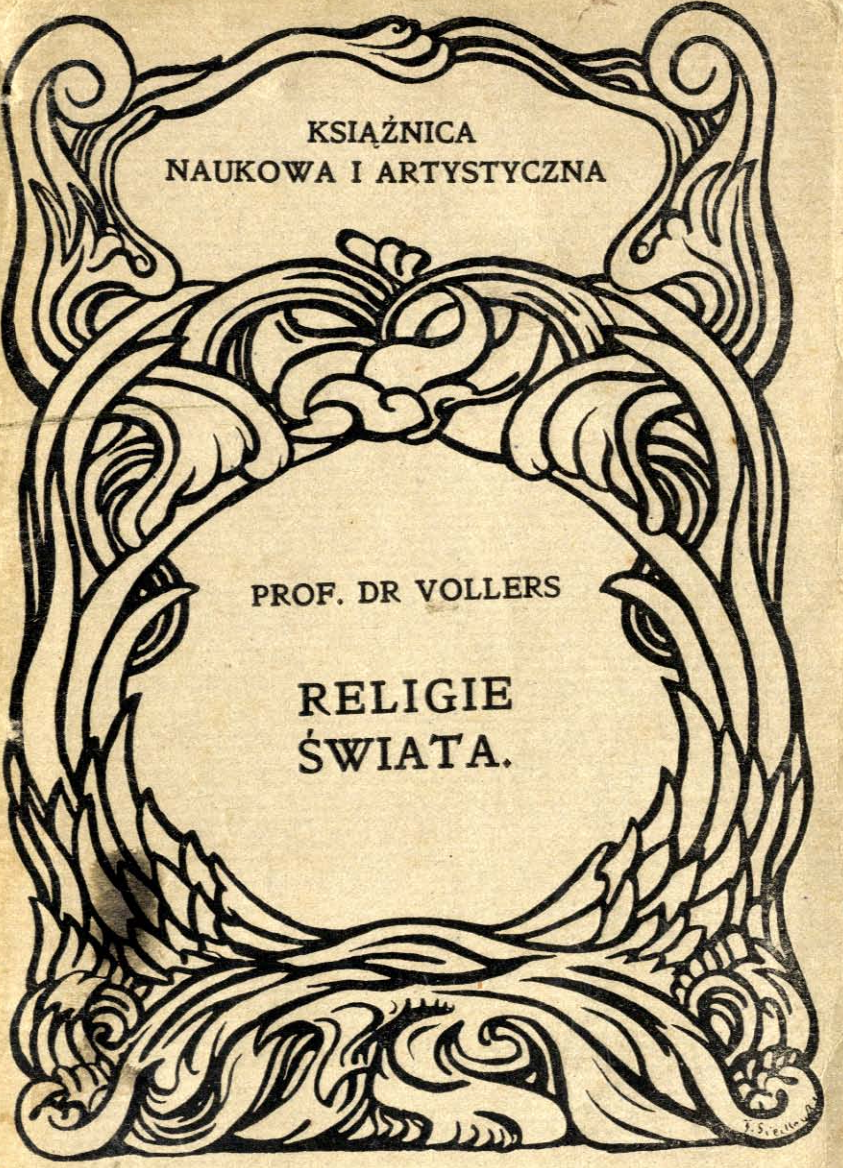




KSIAŻNICA
NAUKOWA I ARTYSTYCZNA

PROF. DR VOLLERS

RELIGIE
ŚWIATA.

KSIĄŻNICA
NAUKOWA I ARTYSTYCZNA

RELIGIE ŚWIATA
w ich związku dziejowym.

KAROL VOLLERS

KRAKÓW.
1909.

KAROL VOLLERS.

Religie świata
w ich związku dziejowym

Przekład z niemieckiego
z upoważnienia autora.

Mapa

KRAKÓW: G. GEBETHNER I SP.
WARSZAWA: GEBETHNER I WOLFF.





38385

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



FUW0270910

Czcionkami drukarni Literackiej w Krakowie,
pod zarządem L. K. Górskiego.

PRZEDMOWA.

Już sam tytuł wskazuje, czem książka nie-
niejsza różni się od innych dzieł podobnych,
a specjalnie też od ogólnych porównawczych
historii religij: oto nie chce być ani teologiczną,
ani filozoficzną, lecz czysto historyczną. Rozumie
się samo przez się, że wobec tego nie mogła
pominąć chrześcijaństwa, jak to czyni doskonale
skądinąd dzieło pióra Chantepie'go de la Saus-
saye. Powody rozpatrzenia hindusizmu i buddy-
zmu zostały wyłuszczone i prawdopodobnie spot-
kają się z pełnem uznaniem. Ponieważ dzieło ni-
niejsze zwraca się mniej do teologów, a raczej do
wykształconych myślących poszukiwaczy i pyta-
jących, przeto szkicowe ujęcie wydało mi się
odpowiedniejszym od szerokiej pracy naukowej.
Przedstawienie początków chrześcijaństwa w prze-
ważnej mierze ściśle się wiąże z rezultatami hi-
stori Nowego Testamentu, ze zbadaniem mi-
steryj, obrządku Mitry, kultury rzymskiego Ce-
sarstwa, filozofii helleńskiej i innych punktów.

Zupełnie nowem jest, o ile wiem, wytlómaczenie wiary w zmartwychwstanie składnikami z obrządków ludowych. Bardzo krótkie przedstawienie islamu tłómaczy się głównie tem, że po przekroczeniu szczytowych punktów rozwoju buddyzmu i chrześcijaństwa, musiało nieco osłabnąć w czytelniku zainteresowanie dla islamu, przenoszącego na naród zupełnie świeży i młody myśli stare i dawno nam znane. Nakreśleniem dziejów islamu zamierzam w przyszłości zająć się osobno. W zakończeniu starałem się wykazać, że historyczne zbadanie także owych wypadków nie może też być bez wartości dla zagadnień współczesnych; zamiast niezliczonych, przeważnie bardzo subiektywnych poglądów i pomysłów otrzymujemy na tej drodze normy obiektywne, stwierdzone doświadczeniem.

Książka niniejsza powstała z wykładów na uniwersytecie w Jenie wygłoszonych w zimie 1906/7 roku.

Karol Vollers.

Szan. autorowi, oraz firmie wydawniczej p. Eug. Diederichsa w Jenie składamy podziękowanie za udzielenie nam pozwolenia na przekład.

Pisownia wyrazów wschodnich oparta jest na fonetyce.

Wyd.

ROZDZIAŁ I.

WSTĘP.

Odkąd narody europejskie nauczyły się bez uprzedzenia rozważać i uznawać odrębne warunki innych kontynentów, oznaczamy jako religie świata trzy formy religii: chrześcijaństwo, islam i buddyzm, a raczej, trzymając się porządku chronologicznego: buddyzm, chrześcijaństwo i islam. Przyczyn tego określenia nietrudno dociec. Wszystkie te trzy religie cechuje: 1) rozpowszechnienie się na olbrzymich przestrzeniach, 2) odpowiadająca tym przestrzeniom ogromna liczba wyznawców, 3) fakt, że każda z tych religij przekroczyła granice swej pierwotnej ojczyzny, złamała szranki narodowości i znalazła wyznawców wśród najrozmaitszych ludów i ras. Jako cechę negatywną możnaby jeszcze dodać, iż wszystkie trzy w mniejszym lub większym stopniu obcemi się stały w swym kraju rodzinnym. Tak na przykład buddyzm w zupełności

niemal zanikł w indyjskiej swej ojczyźnie i dopiero w naszych czasach, dzięki podnietom europejskim, zaczyna powoli odzyskiwać grunt w świętych miejscowościach, kędy kroczył ongi jego założyciel. Taksamo Palestyna była już niemal martwą glebą dla dawniejszego chrześcijaństwa, została następnie prawie zupełnie utraconą i dopiero wskutek wojennej, politycznej i dyplomatycznej akcji mocarstw europejskich, odzyskała pewne znaczenie dla chrześcijaństwa. A także dla islamu półwysep arabski nie był od śmierci proroka nigdy punktem centralnym, a tylko wielka pielgrzymka i inne idealne okoliczności czynią zeń pozornie ognisko świata mahomekańskiego.

Co się tyczy rozpowszechnienia i liczby wyznawców wymienionych trzech religij, to dobrze jest ująć je w cyfry, by sobie unaocznąć, że wszelkie inne religie przeszłości lub teraźniejszości nie mogą z niemi współzawodniczyć. Budyzm zajmuje mniej więcej trzecią część kontynentu azyatyckiego, zatem niemal połowę kulturowej Azji, a liczba jego wyznawców wynosi 500 milionów.

Chrześcijaństwo rozpostarło się w całej niemal Europie, uważa Azyę Małą niejako za dawną swą posiadłość, a dzięki kolonizacyjnej i misyjarskiej działalności ludów europejskich zdobywa od wieków coraz to nowe obszary, które na

kontynencie amerykańskim oddawna już przewyższyły rozmiarami i ludnością dawne jego siedziby. Liczba chrześcian obejmuje 500—550 milionów, z czego na obrządek grecko-rusko-wschodni przypada 100—110 milionów, na obrządek rzymski 250—260 milionów, a na ewangelicki (protestancki) 150—180 milionów.

Islam nakoniec z zadziwiającą szybkością rozlał się — jak wiadomo — z Arabii po północnych, zachodnich i wschodnich krajach sąsiednich, a odebrawszy znaczne obszary chrześcijaństwu i buddyzmowi, czyni obecnie po dłuższym spoczynku duże postępy w Afryce, Azji, po części nawet w Europie — mimo swego zaniku politycznego. Podług obliczeń najdokładniejszych, liczba jego wyznawców dochodzi do 260 milionów, równając się przeto liczebnie chrześcijaństwu rzymskiemu.

Wystarczy rzut oka na inne współczesne formy religijne, by poznać, w jakim stopniu te trzy religie świata zawładnęły ziemią. Żydostwo, niby czcigodny szczątek z dawnych czasów, liczy 10—12 milionów wyznawców. Mimo swego rozpowszechnienia we wszystkich niemal częściach ziemi, nie może z powodu małej liczby wyznawców i braku jednności narodowej rościć sobie żadną miarą tytułu do religii świata. Taksamo hindusizm, mimo pokaźnej liczby wyznawców, nie ma do tego prawa, gdyż zarówno na zewnątrz

jak na wewnątrz pozostawał zawsze w obrębie granic narodowych. Spojrzawszy w przeszłość, zobaczymy, że religia perska w formie obrządku Mitry miała w trzecim i czwartym wieku naszej ery zostać wyniesioną do religii cesarstwa rzymskiego, a zatem objąć miała rolę, która przypadła w udziale chrześcijaństwu. Jednakowoż klęska, zadana wyznaniu Mitry przez chrześcijaństwo, skazała wiarę tę na rolę zabytku starożytnego, którego dawna świetność dopiero dzięki współczesnym uczonym wychodzi na jaw.

Usiłując przedstawić trzy religie świata historycznie, napotykamy odrazu trudności, przeciwstawiające się temu zadaniu. Bo właśnie historyczny charakter naszego ujęcia i opowiadania natychmiast nam każe poznać, że dla zrozumienia wymienionych form religijnych musimy się cofnąć do form dawniejszych, z których tamte powoli się ukształtowały. Buddyzm jest ostatecznym rezultatem staroindyjskiej religii i filozofii, których rozwój niestety tylko o parę stuleci wstecz z niejaką ścisłością badać możemy. Dla zrozumienia religii staroindyjskiej musimy nieraz cofać się do sąsiadów i plemieńców aryjskich indów, t. j. do starożytnych persów. Chrześcijaństwo uchodzi ogólnie za wytwór rozwoju żydostwa; jednakowoż przy obecnym stanie badań, lepiej będzie uwzględnić jako równorzędną żydostwu — helleńską linię rozwojową z przy-

mieszkami wschodniemi, a to w celu dokładniejszego zrozumienia zarodków naszej religii. Obydwie te linie należy zbadać wstecz, a dzięki żmudnej pracy całych pokoleń, ślad ich rysuje nam się już dość wyraźnie. Gdy linia helleńska wiedzie nas przeważnie do Anatolii, rzadziej do Egiptu i Armenii, to żydostwo zmusza nas do nawrotu ku sąsiednim ludom semickim, głównie ku Babilonii, religii medo-perskiej, rzadziej ku Arabii i Egipcjowi. Rozpatrzenie dokładne tych dwóch linii pozwala nam zrozumieć charakter religii, której narodziny — podług badań powierzchniowych — miały się rzekomo dokonać w obrębie linii Synaj-Judea-Galilea. Islam nareszcie — ogólnie biorąc — jest również wytworem tego samego synkretyzmu, z którego wypłynęło chrześcijaństwo, tylko dojrzalszym o 500 letni rozwój; przytem rozliczne jego promienie, załamując się w pewnej określonej osobistości arabskiej, specjalny skutkiem tego otrzymały kierunek.

Dla rozważań czysto historycznych nie może przeto być wątpliwem, jak dalekie należy zakresić koło, by dojść do zrozumienia owych trzech panujących wytworów religijnych. Godnym uwagi i zapewne nie przypadkowym jest fakt, że obracamy się tu niemal wyłącznie w Azji Mniejszej i południowej i że obszary, na których rozwijają się wielkie i płodne religie, są zarazem

siedzibą najstarszych historycznie stwierdzonych kultur. Z Europy uwzględnić należy tylko wybrzeża morza Egejskiego i Pontu, z Afryki tylko dolinę Nilu, a i tę nie w tak znacznej mierze, jak to czyniono dawniej. Rozwój azjatycki da się badać w pewnych głównych centrach; należy z jednej strony nakreślić linię od Helespontu przez serce Anatolii, Kapadocyi, Armenii, Medyi i Persyi ku równinom Indu i Gangesu; z drugiej zaś dwie linie boczne, z których jedna biegnie z Mekki przez Medynę, Synaj, Jerozolimę, Galileę i kończy się kątem cylicyjskim, a druga z południowej Babilonii wiedzie na północ przez dolinę Diāla do Medyi. W ten sposób dotknęliśmy ojczyzny wszystkich głównych form wielkiego rozwoju. Babilonia, jak to następnie bliżej zobaczymy, jest ogniskiem religijnem o znaczeniu centralnem, obok którego co najwyżej wymienić jeszcze można ognisko staroperskie. Z Babilonii wychodziły we wszystkich kierunkach podniety najpłodniejsze, których wpływy odnajdujemy w Syrii i Palestynie, w Asyrii i Medyi, a może też w Arabii południowej i Egipcie. Innem centrem jest półwysep synajski; tylko że tutaj ubóstwo duchowe pozostaje w rażącej dysproporcji z wpływami historycznymi. Mało dotychczas uwzględniane ognisko życia religijnego leży w środkowej wyżynie Anatolii; wpływy jego widnieją w obrząd-

kach helleńskich, mieszanych obrządkach syryjskich, w wyznaniu Mitry, w dawnym chrześcijaństwie, a po dziś dzień jeszcze w Islamie. Niezwykła płodność powstałego w Medyi obrządku Mazdayasny, zostanie później szczegółowo wyłożona; podstawa aryjska, babilońskie zapłodnienie i (jak się zdaje) potężna osobistość złożyły się tu na wytworzenie dzieła o niezwyklej doniosłości. Zważywszy pierwotny charakter buddyzmu, chciałoby się go niemal w zupełności wyłączyć z niniejszych rozpatrywań. Bo w potocznym znaczeniu tego słowa buddyzm nie był wcale religią, a tylko na surowej pracy myślowej opartą etyką, która bóstwa ludowe pozostawiała w błogim ich spokoju. Mamy wszelako kilka powodów bardzo ważnych, które nas zniewalają do wciągnięcia buddyzmu w krąg naszych rozpatrywań. Najważniejszym z nich jest fakt, że w toku swego rozwoju buddyzm przybrał formy, które musimy określić jako religijne, a te nadały mu w świecie stanowisko, niemożliwe do pominięcia. Nadto przyłącza się tu взгляд, że w buddyzmie i religijności indyjskiej przed nim i po nim, widzimy jedyny przykład czysto aryjskiego rozwoju religijnego, który ani się nie rozwinął pod wpływem semickim, jak wyznanie Mazdayasny, ani też jak obrządki aryjczyków europejskich nie został powstrzymany w swym rozwoju przez religie

semickie (czyste lub mieszane). Takie wspólne podstawy religij perskich i indyjskich czynią dokładne uwzględnienie rozwoju indyjskiego w najwyższym stopniu pożądanem.

Często, a niestety przeważnie bez należytej bezstronności wnoszono do historii religij sądy, oparte na przeciwieństwie wielkich grup aryjskich i semickich — przeciwieństwie, polegającym na języku, rasie i rodzaju umysłowości. Z powyższego pobieżnego szkicu, opartego jedynie na faktach historycznych, wynika, że semici i azyatyccy aryjczycy są właściwymi twórcami wielkich religij. Dlaczego obrządki aryjczyków europejskich przesłonięte są naleciałościami azyatyckimi, czy to jest dziełem przypadku czy konieczności — te i podobne pytania niedostateczną tylko znajdują odpowiedź. Zachowując jednak w pamięci twierdzenie poprzednie, że ojczyzna wielkich religij jest równocześnie areną najstarszych kultur, dojdziemy poprzez rozpatrywania geograficzno-historyczne do prawdopodobnego wniosku, że warunki klimatyczne odgrywały we wszystkich swych procesach rolę pierwszorzędną. A rozszerzywszy tę perspektywę na resztę krajów, gdzie religijny świat myśli osiągnął pewną wyżyłę, a więc na Azyę wschodnią, Egipt, Peru, Meksyk, podniesiemy to prawdopodobieństwo omal do pewności. Wobec tego właściwości rasowe posiadają dopiero znaczenie drugorzędne,

tem więcej, że w słabszym lub silniejszym stopniu i one są zależne od klimatu. Pewnikiem jednak jest, że stary jednostronny pogląd, wskazujący semitów jako właściwych przedstawicieli rozwoju religijnego, nie może się ostać w świetle prawdy historycznej.

Z innej już strony podnoszono fakt, że czasy około połowy ostatniego tysiąclecia ery przedchrześcijańskiej (750—250 przed Chrystusem) odznaczają się niezwykłą płodnością i miarodajne posiadają znaczenie dla rozwoju wielkich idei, których dzieje niniejszem zbadać podejmujemy. Wielcy prorocy Starego Testamentu, których szereg kończy się na razie Jeremiaszem, twórca medyjskiej religii światła, wzniosły kaznodzieja z Benares, Pitagoras we Włoszech Dolnych, boski Plato w Helladzie, gruntowne przeobrażenie religii palestyńskiej, pojawienie się misteryj wzdłuż wybrzeży morza Egejskiego, zmiany w Babilonii i Assyrii, Konfucse w Chinach — wszystko to przypada na wymieniony okres czasu, którego dorobkiem my w znacznej mierze po dziś dzień jeszcze żyjemy.

A teraz, spojrzawszy wstecz i zamknawszy nasze koło, musimy w zadaniu niniejszem uwzględnić następujące narody i religie: wszystkie ludy semickie, z aryjskich zaś: medo-persów, indów, armeńczyków i pokrewne grupy w Anatolii; na helenów i egipcyan należy również rzucić okiem.

Do wyrazistszego ukształtowania obrazu należy też wymienić ludy i religie, które wcale nie będą tu omawiane, lub też tylko przygodnie. Wykształceni Europejczycy odczuwają przedewszystkiem brak dobrze im znanych narodów klasycznej starożytności. Brak tu niewątpliwie pogodnego olimpijskiego koła bogów; wpierw już jednak zaznaczyłem, że pewne właściwości i prądy późniejszego rozwoju helleńskiego złożyły się też były na wytworzenie chrześcijaństwa. Helleńska praca myślowa nie poszła tedy na marne. Nie inaczej przedstawia się sprawa religii rzymian, bo jakkolwiek ciało jej rozpadło się w proch, niemniej duch jej najwyraźniej żyje w organizmie kościoła rzymskiego. Zbytecznemi natomiast dla naszego zadania okazują się dzieje aryjczyków europejskich, którzy później dopiero wystąpili na widowni dziejowej (celtów, german, słowian); zwycięstwo chrześcijaństwa usunęło ich obrządki, zaciemniając nam poznanie tychże, a tylko drobna ich część jest poznawalną dla wyostrzonego wzroku badacza mitów, poszukującego ich w ludowych wierzeniach teraźniejszości. Nie było im dane współdziałać przy ogromnej budowie religij świata. Przechodząc z Europy wschodniej do Azji, musimy powiedzieć to samo o ludach finougryjskich; ludy turecko-tatarskie o tyle nas obchodzą, o ile przyjęły islam, a z mongolskich i wschodnio-azyatyckich te tylko, które wyznają

buddyzm. O malajczykach krótko tylko napomniemy, jako omuzułmanach lub buddystach, a po części też z powodu pewnych form pierwotnych, które się u nich zachowały. Z tego też jedynie powodu, dla ich wiary w tabu, totem i fetysze, napomknę się o polinezyjczykach, mikronezach, melanezach, australczykach, afrykanach i pramieszkańcach Ameryki. Jeśli zatem takie przedstawienie rzeczy z góry rezygnuje z wielkiej części ogólnej historii religii, to z drugiej strony przez to ograniczenie zyskuje znów wyższość jednolitości historycznej. Jak staroperska religia posiłkowała się myślami babilońskimi, tak żydowska znów babilońskimi i perskimi, a chrześcijaństwo wchłaniało te i inne jeszcze składniki. Poprzednio już zaznaczyłem, jakie nici wiążą buddyzm z tą grupą zachodnio-azyatycką. Niniejsza praca uwzględnia przedewszystkiem następstwo kolejne, o ile warunki miejscowe nie zmuszają do zmian lub uzupełnień. Nietylko ze względu na sędziwy swój wiek, lecz także z powodu znaczenia faktycznego, Babilonia i Asyrya rozpoczynają korowód; tu przyłączają się oczywiście przedchrześcijańscy semici (kananejczycy, hebreje, aramenowie). Historyczna odrębność hebrejów (izraelitów, żydów) musi i tu odpowiedni otrzymać wyraz. Jednostronne trzymanie się zasady czasu zmusiłoby nas do zakończenia już niewolą żydów i przejścia do persów, których religia



mniej więcej od tego okresu coraz potężniej oddziaływa na obrządku zachodnie. Jednakowoż celem jednolitego przedstawienia rozwoju, objętego Starym Testamentem, przedłużę opowiadanie aż do politycznego upadku żydostwa i powstania chrześcijaństwa, by następnie zwrócić się do Persyi. Stamtąd naturalnem okaże się przejście do Indyj; buddyzm zostanie tu uzupełniony szkicem o religii wedyjskiej i hindusizmie. Potem zwrócimy się znów ku Zachodowi, by oświecić dwa ostateczne wytwory tej ewolucyi: chrześcijaństwo i islam.

Metoda badań niniejszych jest czysto historyczna, jak wskazuje nam tytuł książki i kilkakrotne napomknienia w toku bieżącego rozdziału. Nie mamy innych założeń, prócz tych, z jakich wychodzi badacz dziejów; nie posługujemy się innymi środkami, niż to czyni historyk. Dzieło to nie chce być ani teologicznem, ani filozoficznem. Nie wychodzi z założeń, które na gruncie teologicznym uchodzą za zrozumiałe same przez się; nie służy interesom żadnej poszczególnej religii; nie dąży też do celu, przyświecającego filozofii religii: sharmonizowania znanych i danych materyałów historii religii z obrazem świata, zdobytych na drodze filozoficznej.

Wyraz „religia“, tak często dziś używany, dopiero od trzech lub czterech wieków znany jest w języku niemieckim, bo w średniowieczu

używany był tylko w znaczeniu ścisłem, naukowem. Łacińskie to określenie zostało wprowadzone do Niemiec przez humanizm i reformację, a dopiero przez późniejszą ewolucję umysłową zyskało obecne swe znaczenie. Gdy niderlandzcy, obok określenia łacińskiego, mają także germańskie „godsdienst“, to w Niemczech żaden wyraz swoisty nie współzawodniczy z obcym. W każdym razie na korzyść tego ostatniego należy powiedzieć, że dobrany został bardzo szczęśliwie, gdyż już u rzymian obejmował wszystkie istotne strony życia religijnego: zbożny lęk, nastroj podniosły, sumiennność, poczucie ograniczonosci, a także wszystkie zewnętrzne cechy religii, obrządki, rytuały i bezmyślne naśladowania. Podług Cyclerona słowo to pochodzić ma od *relegere* (*religere*), myślał przeżywać, rozważać. Donioślejsze znaczenie posiada etymologia ojca kościoła Lactantiusa (um. 330 r.), który słowo to wywodzi od *religare*: wiązać, łączyć. Jeszcze w poglądach Schleiermachera na istotę religii i w ich daleko sięgających wpływach czuć tę filologicznie mniej silną interpretację. Jak wyraz: religia, taksamo niezliczone inne wyrażenia, np. kult, rytuał i t. d. przeszły do naszego języka z chrześcijaństwa rzymskiego.

Zwięzłość tego rozdziału nie pozwala nam tu cytować niezliczonych sądów teologów i filozofów, powołanych i niepowołanych, którzy się

wypowiedzieli o istocie religii. Zgodnie z przyjętą przez nas metodą i zasadniczym pojmowaniem religii jako składnika kultury i dokonującego się procesu dziejowego, musimy przede wszystkim wskazać na początki religii, jeśli chcemy dać odpowiedź na pytanie co do jej istoty. Ani teraźniejszość, ani żaden z punktów przeszłości, lecz jedynie tylko pra-historia musi tu ostatnie wypowiedzieć słowo. Rozglądając się z tego punktu, musimy dojść do przekonania, że pra-człowiek był o tyle religijny (w dzisiejszym znaczeniu tego słowa), o ile religijnymi są nasze dzieci. Co na późniejszym stopniu rozwoju nazywamy religią, pozostawało początkowo w najściślejszym związku z wszystkimi innymi przejawami duchowymi; o ile zaś czynność ducha ludzkiego, zwana później religią, różni się od innych podobnych przejawów, o tyle *jest ona duchowem odłączeniem się pra-człowieka od jego otoczenia, ożywionego duchem i nieożywionego*. Tu już można poznać, że prawem życia religijnego jest zbliżanie się i oddalanie w obrębie dwóch biegunów: trwogi i nadziei — właściwość, towarzysząca rozwojowi poprzez wszystkie stadia aż do najwyższych jego punktów. W kierunku intelektualnym żadna siła nie przejawia się tak wybitnie, jak potrzeba przyczynowości; jej to zawdzięczamy barwny świat mitologii, z których chaosu stopniowo wyłoniło się poznanie naukowe.

Nic zresztą pewniejszego i donioślejszego dla trafnej oceny najdawniejszych pojęć religijnych nad stwierdzenie, że pra-człowiek w otoczeniu swoim nie rozróżniał świata ożywionego i nieożywionego, duchowego i materialnego, gdyż cały otaczający go świat był dlań uduchowionym. Wnosi on poprostu własne ja w swe otoczenie; w tym zarówno silnym jak ogólnym popędzie poznać musimy jeden z głównych korzeni właściwego życia religijnego. Na tej drodze nieosobiste staje się osobistem, duchowe materialnem, subiektywne obiektywnem; tem się dzieje, że przeszłość w wspomnieniu, przyszłość w oczekiwaniu stają się nam obecnymi. Wśród zjawisk, które zwracają i przykuwają uwagę człowieka pierwotnego, wymienić należy przedewszystkiem: przeciwieństwo światła i mroku, dnia i nocy, fazy kolejne obydwu wielkich światel niebieskich, potężne zjawiska atmosferyczne, błyskawice, grzmot, deszcz i burza; chmury to ciemne, to jasne, to ruchliwe, to spokojne; szmer wody, szum lasu. Gdy te i tym podobne zjawiska przyrody, dzięki swej przemożnej sile oraz faktowi, że uchodziły za osobistości, zostały podniesione do rzędu bóstw — to w bardziej do siebie pod każdym względem zbliżonych zwierzętach człowiek widział najczęściej istoty mu równorzędne; wiara w totem po dziś dzień żywo przechowała te pojęcia.

Pomijając teraz zachowane po dziś dzień najpierwotniejsze formy religijne i zwracając się do rozpatrzenia pewnych podstawowych pojęć historii religii, napotykamy godny uwagi fakt, że zarówno u aryjczyków, jak u semitów, uznanych powyżej za twórców religii świata, spotykamy imiona bogów, wspólne wszystkim gałęziom każdej grupy, a zatem należące do najdawniejszego okresu starożytności. Określenie aryjskie brzmi po indyjsku *devas*, po staropersku *daiva*, po litewsku *devas*, po staroprusku *deivas*, po celtycku *divos*, po gotycku *teivis*, po łacinie *deus*, po grecku *θεός*; formy starogermańskie (*zio*, anglosaskie *tiw*, staroniemieckie *tyr*) zachowały się tylko w nazwie niemieckiego dnia powszedniego: „Dienstag“ (por. po angielsku *tuesday*, po duńsku *tirsdag*), gdzie germański bóg, jako bóg wojny stawiany jest na równi z Marsem rzymian. Znaczenie tego słowa nie podlega żadnej wątpliwości; jest to niebo, światło, jasność dnia, którym przodkowie nasi oddawali cześć boską. Niektóre narody aryjskie w późniejszym swym odrębnym rozwoju przybrały inne miana na oznaczenie istoty najwyższej. Starogreckie wyrażenie *θεός* nie pozostaje w związku z grupą powyższą. Przyjęte u słowian określenie „Bóg“ odnajdujemy u persów jako „*bhâga*“; oznacza ono Boga, jako dawcę wszystkich dobrych darów. Niemieckie „*Gott*“ wspólne jest wszystkim

narodom germańskim; miano to oznacza „istota wzywana“, lub „ten, któremu się składa ofiary“. Istniejące w mitologii germańskiej określenie: „*Asen*“, oznaczające bogów, spokrewnione jest z indyjskiem: „*ásuras*“.

Także semici mają wspólne określenie dla Boga, mianowicie *il* (po hebrajsku *él*), w formie rozszerzonej *ilâh*, po hebrajsku *élôach*, po arabsku *allâh*. Niestety trudniej zbadać znaczenie tego wyrazu, niż wspólnego określenia aryjskiego. Niektórzy interpretują go: „silny“, „baran“, inni jako pierwotne „bóstwo drzew“, inni znów jako „cel“, ku któremu ludzie zdążają. Najprawdopodobniej *il* oznaczał najwyższą Istotę, jako strzegącą przysięgi i mszczącą wiarołomstwo; należy porównać greckie *εργος* jako przydomek rozmaitych bóstw, a w szczególności Zeusa. Można też porównać rzymskiego *Dius Fidius*.

Gdy nasze określenie „niebo“ wpływa już z rozwiniętych pojęć mitologicznych, oznaczając prawdopodobnie siedzibę bogów, to mnóstwo równoznacznych określeń wskazuje, iż pozorne sklepienie uważano za istotne, skutkiem czego używano określeń, podkreślających to lub owo podobieństwo (łacińskie *coelum*, sklepienie (?) *cortina*, kocioł, chrześcijańskie *firmamentum*, podpora, twierdza; hebrajskie *râqî'a*, strop; arabskie *galad*, firmament). Inne określenia oznaczają tylko „wyżynę“, lub „miejsce deszczu“.

Ze zdobyczy najdawniejszej kultury główną rolę odgrywa ogień. Wszystkie mitologie aryjskie wykazują to bardzo wyraźnie — w mniejszym stopniu semickie.

Wspomniano już powyżej, że niektóre zwierzęta pozostają w ścisłym związku z najdawniejszymi pojęciami religijnymi. Najbardziej rozpowszechnionym jest kult węża. Za najszlachetniejsze zwierzę uchodzi u aryjczyków koń; tęsamą rolę odgrywa krowa u semitów i aryjczyków.

Rozpowszechnione u nas pojęcie mitu wytworzył się już u greków. Określenie, oznaczające początkowo każde opowiadanie, w ciągu swego rozwoju coraz bardziej przetwarzało się w legendę o bogach; filozofia i teologia, interpretacja i negacja zarówno wrogo występowały przeciw mitom greckim, nie zdoławszy jednak wykorzenić starych pojęć, głęboko tkwiących w wierzeniach ludu.

Określenie „legenda“ powstało u chrześcian i oznacza podanie ludowe, odnoszące się przede wszystkim do historii świętych.

Na wyższym stopniu rozwoju, intelektualne, naukowe opracowanie tradycyjnych myśli religijnych zwie się teologią. Greckie określenie weszło w użycie od Platona, a przez chrześcianstwo stało się wspólną własnością naszych języków.

Gdy jakieś formy wiary zostały wśród pe-

wnych stosunków społecznych i politycznych uznane za prawdziwe, ogólnie obowiązujące i nienaruszalne, niższe warstwy społeczne zachowywały zwykle pojęcia dawniejsze, które wówczas przez przedstawicieli i stróżów pojęć ogólnie uznanych, piętnowane były jako przesady i zabobony. Kontrast podobny powstaje nieraz w ten sposób, że postępowe rozumne ujęcie sił i praw, rządzących światem, pozostaje w sprzeczności z panującymi pojęciami religijnymi, wytwarzając tem samem klasę wolnomyślicieli, sceptyków, oświeconych, obok wielkiej masy starowierców. Gdziekolwiek obserwujemy kulturę wyżej rozwiniętą, wszędzie w ostrzejszej lub łagodniejszej formie napotykamy podobne kontrasty. Najważniejszym, a zarazem najniezawodniejszym pewnikiem, jaki się da wysnuć z podobnych stosunków, jest fakt, że wielka gmina religijna, mająca już za sobą dłuższy rozwój, nie przedstawia jedności duchowej, lecz przeciwnie mieści w sobie szczątki wszystkich pozornie już przewyżczonych okreśsów religij, widoczne dla każdego bystrzejszego obserwatora. Gdy Grecya stała u kresu swego rozwoju religijnego, a bogowie epoki klasycznej oznaczali dla myślicieli i poetów narodu li same tylko imiona, któremi określano idee wręcz odmiennie — warstwy ludowe hołdowały równocześnie pojęciom wulgarnym, wyznawanym przed 1500 lub 2000 lat przez wszystkich helenów.

Te niskie wsteczne poglądy uchodziły w oczach oświeconych za *δειδαιμονία*. Coś podobnego rzymianie nazywali *superstitio*. Taksamo u ludów chrześcijańskich najstarsze wulgarne pojęcia istnieją obok najwyższej rozwiniętych. Tesame teksty, dostarczające teologom materiału do uczonych, filozoficznych, budujących rozpraw, służą ludowi do niskich celów zamawiania, zaklinania i czarowania. Hiszpańskie *ensalmar*, odczytywanie psalmu, zostało obniżone do znaczenia formułek, mających rzekomo leczyć choroby. U chrześcian z Tygru (Abisynia) *wangêl*, ewangelia, oznacza wprost zły omen, a nawet przekleństwo. W temsamem znaczeniu, co *ensalmar*, używane jest w muzułmańskich wierzeniach ludowych słowo *qarsûra*, cytowanie lub odczytywanie ustępów koranu.

Skutkiem zabobonnych wykroczeń, a często też wskutek skłonności pewnych osobników, wytwarzają się chorobliwe przejawy życia religijnego w słowie i czynie, uznane obecnie za psychozę religijną. Nie zawsze da się przeprowadzić linię graniczną między tymi przejawami a zdrowem życiem religijnem. Ogólny niski poziom kultury sprzyja bardzo podobnym wykroczeniom; w chrześcijaństwie europejskiem panują one najczęściej wśród rosyjskich chłopów.

Gdy właściwa historia religii z zamięłowaniem przedstawiała wyższe, historycznie znane

formy wiary, to badania nad życiem ludu ostatnich dziesięcioleci zaznajomiły nas z bardzo niskimi formami wiary, należącemi przeważnie do tych okresów rozwoju, kiedy religia nie była jeszcze zdobyła samodzielności, lecz pozostawała w ścisłym związku z innymi przejawami życia duchowego.

Cztery formy wiary z tej dziedziny zasługują na krótką wzmiankę, a mianowicie: *wiara w duszę lub duchy*, *wiara w totem*, *wiara w tabu* i *fetysyzm*. Znajomość tych czterech form, którą zawdzięczamy przeważnie badaczom angielskim i amerykańskim, w drugim rzędzie dopiero niemieckim, francuskim i niderlandzkim, nie jest jeszcze tak dokładną, byśmy stosunek tych czterech form myślenia wyrazić mogli jasno i ściśle.

Gdy wiarę w duszę dzielą wszystkie ludy, a w każdym razie przeważna ich część, to totem ma liczniejszych wyznawców tylko jeszcze w Ameryce i Australii, tabu na archipelagu australskim, a fetysyzm w Afryce. Łacińskie określenie wiary w duszę, *animizm*, znane w medycynie od dwóch wieków, zostało wniesione do nowej dziedziny przez brytyjskiego etnologa E. B. Tylora. Pod pojęciem tem rozumiemy już to ożywienie martwej natury, już to wiarę w niezależne od ciała istnienie duszy, która może być z ciałem złączona, lecz może się także z niem rozłączać (w śmierci, śnie, omdleniu); już to

wiarę w duchy, ukazujące się nam w formie widzialnej, przejawiające się w pewnych chorobach (kurcze, epilepsya, delirium) oraz oddziałujące na nasze życie przyjaźnie lub wrogo. Jest to właściwa filozofia z okresu dzieciństwa ludów, która jednak i później utrzymała się w rozmaitych formach; wśród ludu w postaci upiórów, duchów, boginek, chochlików itd., gdy równocześnie liczne idee metafizyczne, sławione w filozofii jako najwyższe szczyty ludzkiego myślenia, w ostatecznych swych podstawach tkwią również w wierze w duchy. Nasza teologia jest w znacznej mierze najmłodszą formą tej wiary. Jedną poszczególną jej formą, kult zmarłych, posiada dla nas znaczenie bardzo doniosłe. Stąd bowiem wiodą linie długie, kręte lecz nieprzerwane: z jednej strony do wiary w nieśmiertelność religij najwyższych — z drugiej do czci świętych, która we wszystkich wielkich religiach teraźniejszości zastępuje ludowi szczytne i niepojęte dlań nauki teologów. Także pod formą spirytyzmu, krzewiącego się w inteligentnych kołach naszej epoki, żyje w dalszym ciągu animizm.

Wiara w totem zasadza się na wierze w duszę. Pokrewieństwo między zwierzęciem a człowiekiem, wzajemne przechodzenie ich dusz stanowią istotę tej wiary, znamionującej okres myśliwstwa i rybołówstwa. Określenie totem zo-

stało wniesione do Europy w r. 1791 przez J. Langa jako wyraz indyan z Chippeway, a od napisania podstawowej rozprawy amerykańnika J. F. Mac. Lennana (1869—70) stało się wspólną własnością folkloru i historii religii. Ta forma wiary jest bardzo rozpowszechniona w Ameryce Północnej i Południowej, niemal powszechna wśród krajowców na kontynencie australskim, w Afryce wśród Gallasów, Howasów (Madagaskar) Betszuanów, Damarów, na równiku i w Senegambii, w Azji wśród Jakutów, na Formozie, w Chinach, Indyach i na Filipinach, rzadziej na archipelagu australskim. Ślady zachowały się u egipcyan, semitów, greków i rzymian. Specyjalną właściwość tej wiary: okrywanie się skórą zwierząt uznanych za święte, i naśladowanie ich głosów, odnajdujemy już w misteryach na cześć Dyonizosa i Mitry, a także w muzułmańskim zakonie *Isâwija*. Inny obyczaj: opłakiwanie zmarłego totem i radosnego święcenia jego zmartwychwstania, powraca także w kulcie Dyonizosa i innych obrządkach. Także rozpowszechniona ogromnie wiara w wędrowkę dusz ściśle się wiąże z wiarą w totem.

Tabu również się zasadza na określonej poprzednio wierze w duszę. Wyrażenie tabu (tapu), dosłownie „wyraźnieznaczony“, poświęcony, święty, jest przeciwieństwem słowa: noa (gnofowa) ogólny, wspólny. Oznacza ono ści-

ślejszy związek pewnych osób, zwierząt lub rzeczy (zwłaszcza potraw) z bóstwem i wynikającą stąd wyłączność, odrębność. Zależnie od tego, czy tabu jest przedmiotem upragnienia czy grozy, odpowiada naszemu: poświęcone, święte, lub też: nieświęte, przekłete, nieczyste. Obecną ojczyzną tej wiary jest archipelag australski, gdzie też po raz pierwszy badano ją na wyspie Nukahiwa, aż po Hawaie i Nową Zelandię; rzadziej napotyka się ją jeszcze w Indjach i Ameryce, a także w innych miejscowościach. Wszelako u ludów o starszej kulturze niejednokrotnie napotyka się jej ślady. Rytuał czystości Starego Testamentu sprowadza się przeważnie do tej wiary. Hebrajskie *qâdôsz*, które my tłómaczymy wyrazem „święte“, w pierwotnym swym znaczeniu odpowiadało w zupełności australskiemu tabu. Taksamo najstarsze obrządki greków i rzymian zdradzają pokrewieństwo z tą wiarą. Trafnie powiada najlepszy brytyjski znawca tych stosunków. „Wiara w tabu wyrastała stopniowo z form animistycznych, którym ambicja i chciwość kapłanów i władców nadały później sztucznie wyolbrzymione rozmiary; wiara ta służyła postępowi kultury, popierając pojęcia własności, świętości małżeństwa itd.; na tym pniu zaszczipiono latorośl, która wydała złote owoce ustawodawstwa i etyki, gdy dziczek zwolna obumierał, rodząc już tylko dzikie płonki i puste

strącki ludowych zabobonów, którymi także nowe społeczeństwo chętnie się jeszcze żywi.“

Mniej rozpowszechnionym i mniej ważnym dla naszych celów jest fetysyzm, który również tkwi w wierze w duszę. Abstrahując od uogólnienia, jakiemu słowo to uległo w naszych językach, to fetysyzm, w tej formie w jakiej go przedewszystkiem obserwowano w Afryce, oznacza wiarę, opartą na przypuszczeniu, iż człowiek może zmusić bóstwo do spełnienia jego życzeń. Na podstawie wiary w duszę, rozmaite przedmioty mogą być przedstawicielami mocy boskiej, np. kamienie, drzewa, gałęzie, kora, korzenie, rogi, kły, zęby, skóra, pióra, lecz także ciała niebieskie i rzeki, oraz rzadkie wyroby rąk ludzkich, jak broń i narzędzia. Inną cechą znamionną tej wiary jest krótkotrwałość takiego boga; zostaje wybrany skutkiem pewnej okoliczności chwilowej, by po skutecznym lub bezskutecznym wezwaniu jego pomocy, znów został odrzucony. Słowo to jest portugalskie (*feitico*, czar) i po raz pierwszy zostaje użyte w tem znaczeniu w r. 1614; kapłan wykonywujący ten czar zwał się *fetissero*. Wielkie swe rozpowszechnienie zawdzięcza wyraz ten głównie dziełu francuza Ch. de Brosses (*Du culte des dieux fétiches* 1760). W rozmaitych postaciach wiara ta przejawia się także w religiach nowoczesnych.

ROZDZIAŁ II.

RELIGIE PÓŁNOCNO-SEMICKIE.

Słowo „semicki“ pochodzi od biblijnego praojca Sêma (Schêm) i po raz pierwszy użyte zostało w r. 1781 przez historyka A. L. Schlözera do określenia narodów i języków dających się podług spisów statystycznych wyprowadzić od Sema. Od tego czasu pojęcia te ulegały znacznym zmianom i poprawkom; ludy którym nazwa ta się należy, są następujące: mieszkańcy Arabii (z małymi wyjątkami, wraz z Synajem), wychodźcy arabscy, Geezowie w Abisynii i mieszkańcy przestrzeni zamkniętej między Synajem, deltą Tygrysu i Eufratu, Morzem Śródziemnem, górami persko-kurdyjskimi i łańcuchem Tauru. Narody te tworzą przedewszystkiem jedność językowo-historyczną; co do rasy, to ani nie wykazują jednolitości między sobą, ani też nie są ściśle odgraniczone od północnych swych sąsiadów. Większość tych ludów należy niewąt-

pliwie do rasy kaukaskiej. Początki ich tak samo jak innych grup narodowościowych okryte są mrokiem. Być może, iż w prastarych czasach dokonały się tu wielkie wędrówki ludów, które od Pontu począwszy załały nietylko wymienione obszary, lecz także Afrykę wschodnio-północną, następnie skupiły się koło siebie, by z biegiem czasu znów wywoływać z Arabii środkowej fale powrotne. W ten sposób możnaby wytłómaczyć istnienie w Arabii semityzmu względnie czystego o pewnych cechach bardzo charakterystycznych; jednakowoż podczas rozmaitych wędrówek po kulturowych krajach obszaru północnego ten rasowo czysty szczep semicki napotykał w Babilonii, Mezopotamii i Syrii ludność pod względem językowym i etnicznym zupełnie mu obcą.

Ponieważ północni arabowie później dopiero przez islam zyskali znaczenie ogólnie światowe, zaś bardzo stara sabaicko-minejska kultura Południa niedostatecznie nam jest znana, by tu być rozważaną, przeto dla nas mają znaczenie największe ludy północno-semickie. Do nich należą babilończycy i asyryjczycy, kananejczycy (w Palestynie) i fenicyjanie, oraz aramejczycy (w Syrii, Mezopotamii itd.) Pomijając dawne punkty styczności południowych arabów i beduinów synajskich z Egiptem, napotykamy najstarszą kulturę semicką w Babilonii, gdzie warunki równie pomyślne jak w Egipcie, sprzyjały roz-

wojowi materyalnemu i duchowemu. Zanim jednak przystąpimy do skreślenia powstałych tu form religijnych i myśli, musimy wpięrow wspomnieć o pewnych po największej części semitom właściwych pojęciach i stosunkach duchowych.

Wpięrow już zaznaczyliśmy, że semici (tak samo jak aryjczycy) posiadają wspólne określenie dla najwyższej istoty (il, illâh itd.). Prócz tego istnieją jeszcze inne określenia Boga, nie tak ogólnie znane jak *il*, lecz bardzo też rozpowszechnione. Miano *ba'al* (*ba'l*, w Babilonii *bêl*) więcej jest znane na północy niż na południu, a przedewszystkiem u kananejczyków. Dla zrozumienia tego wyrażenia należy uwzględnić, że zostało ono przeniesione ze sfery ziemskiej do niebieskiej; znaczy: małżonek i pan domu, co w głównych rysach wyraża już jego istotę. Jak *ba'al* ziemski przoduje z jednej strony żonie i dzieciom, z drugiej sługom i służebnikom, budząc w nich raczej trwogę niż miłość — taksamo niebieski jego wizerunek. Stąd niezliczone określenia męskich i żeńskich wyznawców Boga jako „sług“ i „służebnic“, z żydostwa przeniesione do chrześcijaństwa. Nie inaczej w islamie. Jak z życia rodzinnego *ba'al*, tak z dziedziny państwowej określenie: król, władca (*malk*, *malik*) zostało znów przeniesione na sferę niebieską. Odnosi się to do fenicyan Starego Testamentu, do arabów, etyopów, amharów (w Abisynii),

mniej do babilończyków. Na ziemskie pochodzenie tych pojęć wskazuje fakt, że wszystkie te wyrazy mają też formę żeńską, że przeto Bóg, pan, król ma obok siebie małżonkę (*il*: *iltu*; *ba'al*: *ba'alat*; *malk*: *malkat*; *szarru*: *szarratu* itd.). Tylko Adón (także „pan“) nie ma formy żeńskiej. Znamienным rysem tej religii jest także pogląd, iż zapomocą pewnych formalności osiągnąć można od władz niebieskich lub ich przedstawicieli dobro i zło, błogosławieństwo i przekleństwo; zyskanie w ten sposób „błogosławieństwa“ (*baraka*) odgrywa jeszcze po dziś dzień największą rolę w kulcie świętych. Gdy rozpowszechniony wśród semitów kult wzgórz znany jest także innym ludom, to pielgrzymki do miejsc świętych więcej są rozpowszechnione u semitów, niż u dawnych aryjczyków; hebrejczycy i arabowie mają na to wspólne określenie (*hagg*). Jeśli obyczaj ten jak i wiele innych nie istnieje w Babilonii lub słabiej się tam przejawia, to da się z łatwością wytłómaczyć klimatycznymi i topograficznymi warunkami kraju i pozostającym z nimi w związku rozwojem państwowym.

Natomiast błędem jest niejednokrotnie podjęte usiłowanie — najczęściej też nie wolne od tendencyj za lub przeciw — przedstawienia semitów jako twórców i głównych przedstawicieli monoteizmu; a niemniej błędem jest przypisywanie im niezwyklej nietolerancji religijnej.

Chodzi tu tylko o krótkie zaznaczenie, gdyż w dalszym ciągu punkty te obszernie zostaną omówione. Twierdzenia niektórych badaczy, iż w południowej Arabii w bardzo dawnych czasach (w II wieku przed Chrystusem?) istniał już czysty monoteizm, skierowany ku etyce, nie zostały jeszcze o tyle udowodnione, by miały tu zająć miejsce naczelne.

Od dwóch niespełna pokoleń, dzięki nieoczekiwanym odkryciom w Babilonii i Asyrii, jesteśmy obznajomieni z dziejami tych krajów wogóle, a w szczególności też z ich rozwojem religijnym. Około 4000 lat przed Chrystusem stoimy już na historycznie pewnym gruncie; obok pramieszkańców, zumeryjczyków, zauważamy peryodyczne przyływy semitów z Arabii. Taksamo jak w Egipcie spotykamy także za najdawniejszych czasów w Babilonii liczne drobne państewka, z których każde miało swego boga głównego lub kilka bóstw głównych. Babilonia południowa: 1. Uruk, biblijny Erekh, teraz Warg, z bogami *Anu* i *Ishtar*. 2. Lagasz (Telloh) z bóstwem *Ninib*. 3. Ur (chaldejczyków) z bóstwem *Sin* (Nannar). 4. Larsa: *Szamasz*. 5. Agada (Akkad): *Iszter*. 6. Nippur (Niffar): *Bel* i *Ninib*. 7. Erydu na zachodnim skraju pustyni: bóstwo *Ea*. W Babilonii północnej: 8. Lippur (Sefarwajim, Abu Habba): bóg *Szamasz*. 9. Borsyppa (Birs Nemrûd: *Nabû*. 10. Kû-

tha (Tell Ibrâhîm): *Nergal*. 11. Babilon (Bâbilu, obecnie Tell Kuweiris): *Marduk*. Ogromną doniosłość dla religijnego rozwoju kraju (cujus regio, ejus religio) posiadało zjednoczenie polityczne, którego dokonał około r. 2256 Chammu-rabi („szwagier boski, wielki i daleki“), którego imię, prawdopodobnie zmienione, czytamy w biblii: Amraphel (Gen. 14, 1, 9). Rezultatem tego zjednoczenia było wytworzenie się babilońskiego Panteonu, w którym mimo rozlicznych przeobrażeń niektóre bóstwa utrzymywały się jednak na stanowisku naczelnym w ciągu całych stuleci. Dla naszych celów Panteon ten posiada znaczenie pierwszorzędne, gdyż z jego postaciami wiązały się pojęcia i dociekania teologiczne, etyczne, kosmogoniczne i astrologiczne (astronomiczne), które następnie tak płodnie oddziaływały na inne narody i religie, pozostające w styczności z Babilonią. Taksamo wspinały się utwory babilońskiej literatury i sztuki obracając się przeważnie koło wielkich i małych postaci tego Panteonu. W pierwszym więc rzędzie potrzebny jest szkic o tych bogach, jako najbardziej się nadający do należytego oświetlenia istoty i znaczenia religii babilońskiej.

Zastanawia tu uderzające podobieństwo z mitologią grecką; obok bowiem głównych bogów Panteonu, spotykamy postacie dawniejsze, które później się zacierają, uchodząc

jednak za ojców bogów młodszych. Uranosowi (niebo) i Gaji (ziemi) odpowiadają tu bóstwa czysto zumeryjskie: Anszar (świat górny) i Kiszar (świat dolny). Ich synowie tam: Kronos, Titanos, Japetos — tu: Anu, Bêl, Ea. *Anu* (po zumeryjsku) niebo, uchodzi za ojca bogów, przebywa w światłości niebios i zowie się królem (Gerru). Jego małżonką jest *Antum*. Bêl był pierwotnie władcą świata powietrznego; do niego jeszcze powrócimy. *Ea* jest bogiem wodnych głębi; główna jego świątynia jest w Erydu, koło dawnego ujścia Eufratu, gdzie poświęcono mu święte drzewo; jest on nie tylko panem uzdrawiającej wody, lecz także mądrości i sztuk, oraz twórcą ludzi. Z przydanego mu przydomka *ummânu* „artysta“ utworzyło się prawdopodobnie miano $\Omega\alpha\upsilon\upsilon\eta\varsigma$. Jego małżonką była *Damkina* (*Danke*), pani niebios i ziemi i bogini-matka (?).

Za syna Ea i *Damkina* uchodzi *Marduk* (po zumeryjsku), który pierwotnie był tylko bogiem miasta Babilonu, lecz dzięki powyżej wspomnianym stosunkom politycznym stał się głównym bogiem teologii babilońskiej. Naturalny jego początek nie jest zbyt jasny; prawdopodobnie był on pierwotnie bogiem słońca porannego i wiosennego. Jednakowoż z boga przyrody przeobraził się w bóstwo etyczne, godne stanąć obok najwyższych bóstw innych narodów. Nazywał się uzdrowicielem, współczującym, litosnym,

panem życia, wskrzeszającym zmarłych, mędrcem, królem nieba i ziemi, królem królów, panem panów, stwórcą świata itd. Ojciec jego Ea mówi doń przy zaklęciach: „Synu mój, co ja wiem, ty wiesz także!“ (Por. Ewang. Jana 5, 23 roz. 30. 37).

Jak jedyne było jego stanowisko, świadczy najlepiej fakt, że imię jego było równoznaczne z określeniem: „bóg“; tak, że bóg księżyca, Sin, zwał się też Mardukiem nocy; bóg słońca Szamasz Mardukiem dnia; bóg pogody Adad-Ramman, bogiem deszczu itd. Poświęconem mu zwierzęciem był byk, jego planetą Jowisz, na wizerunku nosi broń z promieni, miecz w kształcie sierpa, czapkę i rogi. Na jego pochodzenie przyrodnicze wskazuje imię małżonki: Sarpanitu, srebrno-promienna. Z biegiem czasu przydawano mu rysy charakterystyczne wielu innych bogów przez niego wypartych; przede wszystkim wiele właściwości Bêla przeszło na niego. Także poświęcone Mardukowi święto wiosny (Zagmuk, Akitu) zostało wzbogacone przez obrządki zaczerpnięte skądinąd. W legendzie o stworzeniu świata Marduk wielką odgrywa rolę, jako poskromiciel smoka. Jego świątynia w Babilonie, Esagila, była połączona ze sławną wieżą amfiteatralną; prowadząca do niej droga została niedawno odkryta dzięki wykopaliskom Niemców. Jego posąg ustawiony w świątyni musiał król

dotknąć własnoręcznie; wówczas dopiero całkowicie uznawano go władcą.

Wpierw wspomniany Bêl (Ba'al) zażywał na długi czas przed Mardukiem wielkiej sławy jako bóg miasta Nippuru. Jego zumeryjska nazwa *en-lil* (ἑλλινος) oznacza władcę wiatru lub powietrza. Świątynia jego Ekur (górski dom) została znów odkopana przez naukową wyprawę amerykańską. Wskutek zlania się głównych jego cech z postacią Marduka, został w cień usunięty. Taksamo małżonka jego *Nin-lil* (po zumeryjsku) lub Bêlit (po semicku) została wyparta przez *Istar* ze swego stanowiska „władczyni góry“ i matki-bogini. Natomiast dwaj inni bogowie przyrody, bóg księżyca i bóg słońca, nie utracili swego znaczenia, jak bóg Bêl. Obaj ci bogowie noszą imiona semickie: pierwszy zwie się *Sin* (i Nannar), drugi *Szamasz*. Klimatyczne stosunki tłumaczą fakt, że *Sin* zajmuje wyższe stanowisko, niż *Szamasz* i uchodzi za jego ojca. Główne miejscowości, gdzie *Sin* cześć odbierał, były: Uru (biblijne Ur chaldejczyków) i Charrân (Harrân, Carrhae) w Mezopotamii — zatem miejscowości, gdzie bawić miał praojciec Abraham. *Sin* uchodzi nawet za syna Bêla; sierp księżyca tworzy jego koronę; jako zawój służy mu księżyc w pełni; symbolicznie zwie się młodym bykiem. Jest on panem wyroczni, lecz także gorączki i febry. Jego świętym miesiącem jest Simânn,

czerwiec. Gwiazdy są jego orszakami wojennym. Wraz z Nergalem tworzą nieraz parę bliźniaczą. Na zachodzie imię tego boga utrzymało się podobno w nazwie góry Synaj.

Syn jego *Szamasz* (słońce), po zumeryjsku utu, odbierał cześć szczególną w Larsa i Sippar, gdzie świątynia jego Ebabbara nazywała się „białym domem“. Dziećmi jego mają być: *Kettu* (prawda, słuszność) i *Mêszaru* (sprawiedliwość); powracają one pod nieco zmienionymi mianami u fenicyan, w Starym Testamencie, a może nawet we wierze Mitry. Liczne odmiany boga (poranek, południe, wieczór; wiosna, lato, jesień, zima) w kulcie jego mają wszystkie wyraz odpowiedni. Jak grecki Helios jedzie on na wozie zaprzężonym w rumaki i kierowanym przez woźnicę. Małżonka jego zwie się *Ai*; jego kruszcem jest złoto. Cechy etyczne są u niego bardziej różnorodne, niż u *Sina*; zwie się przyjacielem ludzi, panem sprawiedliwości, sędzią, objawicielem, uzdrowicielem, wybawcą; uchodzi za opiekuna królów, patrona wszystkich wyroczni i przepowiedni, pośrednika między ludźmi a bóstwem.

Za siostrę *Szamasza*, a córkę *Sina*, to znów Bêla lub Anu, uchodzi bogini *Ishtar*; znaczeniem swem zaćmiła brata i ojca, w religii ludowej ma stanowisko jedyne, jakie zajmuje jeden tylko Marduk — i to raczej w dziedzinie teologii.

Imię jej oznacza podobno „zbieraczka“; jako gwiazda poranna i wieczorna miała ona czuwać nad wojskami gwiazd i wieść je do boju. Główną cześć odbierała w Uruk i Agadzie (Babilonia), w Niniwie i Arbeli (Asyrya), w Harrân (Mezopotamia). W świątyniach jej przebywały hetery; ona również uchodzi za jedną z nich. Była bowiem boginią miłości we wszystkich jej formach; jako bogini-matka z dzieckiem u piersi pojawia się później w chrześcijaństwie. Mężem jej jest Marduk, kochankiem Tamûz; gołąb jest jej świętym ptakiem. Jest ona jednak także boginią wojny i polowania, a jako taką odtwarzają ją z łukiem i strzałą. W dziedzinie etyki uchodzi za wybawiającą z choroby i złego czaru, grzechu i winy. Literackie podanie o jej „Jeździe do piekieł“ dostarcza nam cennych wskazówek co do pojęć babilońskich o piekle i życiu po śmierci. W miesiącu Ab, lipcu, obchodzono jej święto. Nietylko jako bogini-matka, lecz także przez swój symbol ośmio lub szesnasto-promiennej gwiazdy, jest ona obok Izydy praprzodkiem Maryi, jako stella maris. W Starym Testamencie Jer. 7, 18, nazywa ją „królową niebios“; także wymienione tam jej ciasto ofiarne nosi nazwę hebrajską, odpowiadającą nazwie rytuału babilońskiego. O wielkiem jej znaczeniu w znacznej mierze świadczy fakt rozpowszechnienia jej imienia i istoty. Jak Marduk znaczył często: „bóg“,

tak Isztar oznaczała „boginię“. U zachodnich semitów poznajemy ją jako Astarte, często wykazującą rysy czysto babilońskie. Należy przypuszczać jeszcze większe rozpowszechnienie jej kultu, o ile się przyjmuje fakt, że nawet wszyscy indo-germanie używają na określenie gwiazdy słowa, wyprowadzonego z imienia tej bogini. (Niemieckie *Stern*, indyjskie *star*, staro-perskie *stare*, greckie *ἀστήρ*, łacińskie *stella*). Z większą pewnością da się jej imię rozpoznać w bohaterce księgi Estery, gdzie imię wuja Mordechaj (Mardochoj) przypomina też boga Marduka.

Imię wspomnianego wprawdzie *Tamu'za* (Duru) jest sumeryjskie i znaczy: „prawy syn“, mianowicie syn głębi wodnych; jest on przeobóstwieniem roślinności, wytworzonej i utrzymywanej przez słodkie wody. Legenda przeto powiada: „w dzieciństwie leży w zatoniętym okręcie, za lat dorosłych leży w zanurzonej owoc polny“. Jak roślinność kiełkuje, dojrzewa, schnie i znów odżywa, tak też bóg umiera, jest opłakiwany i znów do nowego powstaje życia. W rozmaitych epopejach i opowiadaniach babilońskich odgrywa on pewną rolę; opłakiwania kobiet z powodu jego zgonu wspomina A. T. Ezech. 8, 14. Czwarty miesiąc roku, lipiec, nosił imię boga. Pod imieniem Adonisa odbiera kult na Zachodzie.

Podług swego znaczenia teologicznego *Nabu*, czczony przedewszystkiem w Borsyppa, wyższe

zajmuje stanowisko, niż Tamúz i bogi, które później zostaną wymienione. Semickie miano („zwiastun“) oznacza też charakter jego istoty, przyczem początek jego z przyrody, całkowicie się zaciera. Jest on patronem sztuki pisania, przedstawicielem i pisarzem tablic losu, zwie się pisarzem wszechrzeczy, może przedłużać i skracać dni żywota; zapisuje on złe i dobre uczynki ludzi; tablica łaski w jego pozostaje rękach; jest też bogiem wyroczni i boskiego przeznaczenia. Świątynia jego zwie się domem o siedmiu schodach nieba i ziemi; piętra wieży odróżniały się od siebie kolorami siedmiu planet; srebrny — księżyc; ciemno-błękitny — Merkury (planeta Boga); biało-żółty — Wenus; złoty — słońce; czerwono-różowy — Mars; brązowo-czerwony — Jowisz; czarny — Saturn. Małżonka jego zwała się Taszmêt lub Nanâ. Główne idee związane z jego postacią odnajdujemy następnie u persów, Żydów, w chrześcijaństwie i islamie.

Głównym bogiem przyrody był *Adad* (*Hadad*) lub *Rammân*, będący mianowicie ucieleśnieniem pogody, a przede wszystkim burzy i bałwanów. Imię jego zdaje się oznaczać: „ryczący“; symbolami jego są: topór i wiązanka błyskawic. Zwierzęciem jego jest byk. Więcej jeszcze, niż w Babilonii, był czczony na Zachodzie (str. 39).

Niektórzy inni bogowie zażywali w staro-

żytności wielkiej czci w rozmaitych miejscowościach, lecz w teologii nie zdobyli tego znaczenia, co powyżej wymienieni. Najważniejsi zostaną tu w krótkości wymienieni. *Nergal* (po zumerijsku: złośnik?) jest bogiem wojen i bitew, polowania, zarazy, febry i świata podziemnego. Jego zwierzęciem zdaje się być lew; cześć odbierał w Kutha, a imię jego zostało następnie przeniesione na planetę Marsa. Czczony w Nippur bóg *Nisb* (po zumer.) jest wprawdzie także bogiem wojny i polowania, lecz przydają mu też pewne cechy etyczne. Jest obrońcą ludzi i leczy grzech i chorobę. Jest także bogiem dalekich przestworzy. Był mu poświęcony miesiąc *Hazirân* (maj, czerwiec). Małżonką jego jest *Gula*, światło poranne. W Nippur i Harrân czczony *Nusku* (po semicku?) jest bogiem światła, ognia i nowiu księżyca. Większe znaczenie musiał kiedyś posiadać *Gizzu* (po semicku); imię jego znaczący: „upał, ogień“; uchodzi za syna Anu, jest bogiem kowali, a w sferze etyki wybawicielem od mąk. Ea, Marduk i *Gizzu* tworzyli nieraz tróję.

Wiadomo jest, że naukowa obserwacja gwiazd i łącząca się z nią symbolika nie była nigdzie tak subtelnie rozwinięta, jak w Babilonii i w żadnej też religii nie wywierała tak silnego wpływu. Podział świata na niebo, ziemię i piekło, ujęcie siedmiu planet (słońce, niebo i pięć planet) i ozna-

czenie podług tego siedmiu komnat świata, uznawanie symboliki zodyaków, rozróżnianie faz słońca i księżyca, nazwanie dni powszednich podług planet, a przede wszystkim teoria o wpływie gwiazd na losy ludzkie — wszystko to i wiele pojęć podobnych przedostało się z Babilonii do Azji Małej, do greków i rzymian i tą drogą zostało wcielone w nasz światopogląd. W swem oddziaływaniu na rozum i fantazję wpływ ten nie ma równego sobie.

Obrządek babiloński został dopiero w ostatnich latach dokładniej zbadany i nieoczekiwane światło rzucił na religię Starego Testamentu. Niezliczone miana kapłanów pozwalają nam wglądnąć w charakter ich przymiotów i czynności. Tak więc *szangû* oznacza „szalejącego“ (por. Hozea 9, 7); *nisakku* jest dawcą ofiarnego napoju, *bârû* — wizjonerem, wróżbitą, augurem; *âszipu* zaklinaczem; *zammaru* śpiewakiem, *paszîszu* pomazańcem (por. hebrajskie *mâszîah*), *ramku* obmytym, *machchû* szalejącym, *munambû* wyjąłym (pokrewne z hebr. *nâbhî* prorok). Nosili zawsze białe szaty płócienne, rzadko czerwone.

Ofiarę uważano za dar, składany bogom i za ich pożywienie (por. Gen. 8, 21). Rozróżniano ofiary w napoju, krwawe, dymiące; jako dary są wymienione: miód, masło, mleko, daktyl, figi, oliwa, woda, chleb. Wymienia się też ofiary, składane na dachach (Jer. 19, 13; 32,

29 itd.). Wyraźnie przebiega tu idea, iż zwierzę ofiarne zajmuje miejsce ofiarodawcy. Wysoka kultura kraju tłómaczy, iż nie napotykamy tu śladu ofiar w ludziach, jak na wschodzie. Wspólną cechą Babilonii ze Starym Testamentem i innymi starożytnymi kulturami jest ścisły związek etyki z rytuałem. Szabattu (szapattu) oznaczony jako dzień skruchy, zwie się „dniem uspokojenia serca“ (bóstw zagniewanych); prawdopodobnie ten dzień lub te dni w miesiącu były uwarunkowane fazami księżyca. Świątynia zwała się „domem bożym“ (*bit ili* por. *Bêth-êl*). Bogata religijna literatura babilońska została w ostatnich latach uprzątniona w znacznej części szerszym kołom publiczności. Zawarte tu modlitwy pokutne zdumiewają nas głębią uczucia i podobieństwem z pewnymi psalmami. O kulcie dla zmarłych i poglądach, dotyczących świata podziemnego, dowiadujemy się głównie z *Jazdy do piekieł* bogini Isztar, epej *Gilgamesz* i innych mitów, a także z niektórych pomników (płaskorzeźba, przedstawiająca Hades). Pewne szczegóły przypominają tu Stary Testament, a po części też wyobrażenia greckie; natomiast brakuje jeszcze w zupełności pojęć, dotyczących zmartwychwstania i życia po śmierci, w jakie obfituje religia Mazdayasny i późniejsze żydostwo. Tem więcej zaś przejawów niskiej i najniż-

szej myśli religijnej, jak zaklęcia, przepowiednie, czary, magia itp.

Około roku 2000 przed Chr. asyryjczycy ruszyli prawdopodobnie na północ i w okolicy środkowego Eufratu założyli kolonie, gdzie z biegiem czasu wzrosli w potęgę polityczną, przez pewien czas dzierżąc nawet władzę nad babilończykami. Kraj, stolica i naród zostały nazwane od głównego boga Aszszúra, który znów zdaje się być semicką formacją zumeryjskiego boga Anszara. Obok niego główną rolę odgrywała bogini wojsk, Isztar.

Wszelkie przedstawienie religii semitów zachodnich (kananejczyków i aramejów, niezależnie od Starego Testamentu) napotyka na trudności, płynące z braku dostatecznych materiałów. Stare świadectwa, przeważnie napisy, dzieła sztuki i monety są skąpe i jednostronne; późniejsze zabytki, przeważnie literackie, rzadko tylko reprezentują czysty semityzm, a raczej stare wyobrażenia narodowe, pomieszane (po części w rzeczywistości, po części w pojęciu autorów) z wyobrażeniami obcymi (helleńskimi, egipskimi, babilońskimi, anatolskimi itd.). Za głównych przedstawicieli kananeizmu (po wyłączeniu hebrejczyków) uchodzą fenicyanie, których kultura skupiała się w miastach nadbrzeżnych: Sydon, Tyr, Beryt, Arwad, Biblos. Napotykamy tu z jednej strony czysty kult przyrody, z dru-

giej zaś fetysyzm, przejawiający się czciami dla świętych kamieni. Kult gwiazd był tu bardzo rozpowszechniony, lecz nie rozwinął się w formę teologiczną, jak u babilończyków. Święte kamienie mają tu po części kształt wielkich lub małych słupów, po części ułożone są w stosy lub koła. Znane ze Starego Testamentu pomazywanie świętych słupów oliwą było tu zwyczajem powszechnym; nazwa ich *bêth-êl* βαῖτόλιον, wyraźnie wskazuje, iż uważano bóstwo za złączone z kamieniem, lub w niem przebywające. Godnym odpowiednikiem jest pal drewniany (*aszera*), czczony jako bogini. Na miejscach, uświęconych przez święte kamienie, ludzie układali się do snu, by w ten sposób dowiedzieć się o woli bogów. Nadto źródła, strumyki, rzeki, stawy, drzewa, gaje, góry, szczyty uchodziły za siedziby bóstw. Za święte zwierzęta uważano byka, węża, gołębia, jaskółkę i kruka. Najstarsze ołtarze odkryte zostały w ostatnich latach dzięki wykopaliskom w Petra, Gezer, Tha'anach i na Synaju; są one wykute w skałach, lub też przedstawiają się jako proste kamienie czy stosy kamieni nieociosanych; rynną odpływała w rów krew zwierząt ofiarnych. Przed świątyniami wznosiły się zwykle dwie kolumny, które podług babilońskiego obrządku Szamasza miały pierwotnie znaczenie astralne, później jednak pojmowane były etycznie. W Starym Testamencie wy-

mienione są: 1, Król. 7, 21; dopiero Lucyan przydał im znaczenie phalliczne; także dwa kamienne słupy przed twierdzą w Edessie za czasów chrześcijańskich zdają się tu należeć. Nie ulega wątpliwości, że dla ułagodzenia bogów składano ofiary z ludzi, a przeważnie z dzieci; ślady ich napotykamy jeszcze za czasów kartagińskich, a nawet za cesarstwa rzymskiego. Są tu już wymienione, najczęstsze i najbardziej rozpowszechnione imiona bogów: Ba'al, pan domu i Malk, władca kraju; także Adon, jak w Starym Testamencie. Każda miejscowość, każde miasto, każde zdarzenie w przyrodzie lub życiu ludzkim miały swego Ba'ala; Ba'al much znany jest w Nowym Testamencie jako Belzebub; w politycznej umowie z r. 680 przed Chr. znajduje się w Tyrze apostrofa do Ba'ala niebios, Ba'ala północy i jeszcze jakiegoś innego Ba'ala nieznanego. Inny bóg miasta Tyru *Melquarth* (władca miasta) porównywany jest przez greków z Heraklesem. Główna bogini *Astarte*, imieniem i istotą spokrewniona z babilońską Isztar; była ona boginią miłości, płodności, dobrobytu. Przydomek Adon (pan) zdaje się głównie przynależeć do babilońskiego boga Tamûz; w greckiej formie Adonisa bóg ten stał się znanym u nas. Rzeka Aphka, wypływająca koło jednej z miejscowości, poświęconych jego kultowi, została od niego nazwana (obecnie Nahr Ibrâhîm). Nadto wymienić trzeba

boga Eszmun i boginię Anât; pierwszego utożsamiano z Asklepiosem, drugą z Atene.

Okolo pierwszej połowy drugiego tysiąclecia nowi przybysze z Arabii wcisnęli się między kananejczyków na Zachodzie a assyro-babilończyków na Wschodzie. Powolną, niedostrzegalną pracą rozszerzyli swe posiadłości w obydwu kierunkach; po dwóch tysiącach lat kraje owych dawnych sąsiadów były językowo przeważnie zaramaizowane. Pierwotne obrządki *aramaickie* przyłączyły się na północnym Wschodzie do starych obrządków asyryjsko-babilońskich; zaś na północnym Zachodzie do kananejskich. Często napotykamy tu nazwy arabskie, a najdokładniejsze wiadomości posiadamy o miastach Harrân, Damask, Palmira, Hamât, zaś w czasach rzymskich o Emesie, Heliopolis (Ba'labekk), Hierapolis (Bambyke, Menbiâ), Edesie, Gazie, Aphaka (Libanon) itd. Te oddawna już silnie pomieszane obrządki tych okolic coraz więcej zlewały się z synkretyzmem czasów helleńskich, a następnie rzymskich. Semicki bóg lokalny małej miejscowości, Doliche (Tell Duluk, w pobliżu Aintâb) zyskał później jako *Jupiter Dolichenus* sławę w światowych stosunkach państwa rzymskiego. Bogini *Atargatis* lub *Derketo*, której kult w Hierapolis opisał Lucyan (w II wieku przed Chr.), ma wiele rysów wspólnych z Astartą; inne znów jej cechy zdają się pochodzić z Babilonu i Ana-

tolii. Z *Hadadem* i innym jeszcze bogiem stanowiła ona trójkę (*Trias*); inna trójca odbierała część w *Heliopolis* i w innych miejscowościach. Dużo minęło czasu, zanim chrześcijaństwo zdołało wyprzeć te obrządki; świątynia *Marnasa* w *Gazie* została zburzona dopiero w 401 r. po Chr. Jak wszędzie, tak i tu niejedna zasadnicza idea pogańska żyje jeszcze po dziś dzień pod osłoną chrześcijaństwa lub islamu. Jeszcze dziś *ba'li* w języku ludowym egipcyan i syryjczyków oznacza ziemię zroszoną przez deszcz, nie przez ludzkie ręce; taksamo w Arabii, *athari* oznacza grunt, nawodniony przez *Astarte*.

ROZDZIAŁ III.

RELIGIA STAREGO TESTAMENTU.

Jakkolwiek przedstawiciele tego rozwoju religijnego (hebrejczycy, izraelici, żydzi) rasą swą, językiem i środowiskiem historycznem tworzą część nieoddzielną semitów północnych, omówionych w drugim rozdziale, to jednak pewne poszczególne rysy ich kultury i literatury, a przede wszystkim wyłonięcie się chrześcijaństwa z ich religii, nadało im znaczenie ogólnoświatowe, przekraczające znacznie miarę ich pobratymców, sąsiadów i współczesnych. Niełatwo znaleźć dla nich odpowiednią wspólną nazwę. Ze względu na dualizm, który omówimy później, mianem izraelitów określa się mieszkańców północnej części kraju, a judejczykami, żydami, nazywać będziemy mieszkańców południa. Używane w naszych określeniach religijnych nazwy krajów: *Kanaan* i *Palestyna* nie nadają się do określenia ich mieszkańców; *Kanaan* bowiem obejmuje nadto ludy, pod względem religijnym

zgoła różne od ludu omawianego; zaś nazwa Palestyna oznacza przedewszystkiem posiadłości filistynów, różniących się zarówno mową jak pochodzeniem, a dopiero grecy nadali jej znaczenie obecne. Gdzie zatem nie wchodzi w grę przeciwieństwo między północą a południem, a chodzi o określenie przedstawicieli religii Starego Testamentu w przeciwieństwie do sąsiadów innowierców, będziemy się posługiwać mianem „hebrejczy“, jakkolwiek i tu możnaby podnieść pewne zarzuty.

Dopóki Stary Testament dzięki wpływom kościelnym uchodził ogólnie za „Pismo Święte“ i wstęp do „Nowego Testamentu“, dopóty o historycznych badaniach nie mogło być mowy. Jednakowoż po okresie deizmu w Anglii i Francji, także niemiecka teologia protestancka zaczęła w połowie wieku XVIII-go zrywać stare pęta, a przedewszystkiem wyzwać Stary Testament z pod klątwy teorii Objawienia. Za pracą filologiczną i archeologiczną poszła literacka i historyczna krytyka dokumentów, wcielanych przeważnie do „wstępów“ Starego Testamentu. Jakkolwiek niepodobna zatrzymywać się przy poszczególnych stadyach tego powstającego ruchu, to jednak owoce tej pracy przeszło stuletniej, a prowadzonej z mrówczą pracowitością i bystrością, tak są doniosłe, i tak głęboko sięgają, że w ogólnych bodaj rysach muszą i tu być przedsta-

wione. Praca ta odpowiadająca głównie duchowi protestanckiemu, zapoczątkowana w Niemczech, objęła przedewszystkiem resztę krajów protestanckich; obecnie studia te kwitną nietylko w Niderlandach, Szwajcaryi, Anglii, Ameryce, Skandynawii, lecz także we Francji, Austrii i Włoszech. Jakkolwiek wszystkie księgi t. zw. kanonicznego zbioru Starego Testamentu dostały się pod ostrze krytyki, to jednak praca dokonana koło Pięcioksiągu Mojżesza (*Pentateuch*) jest właśnie dla dziejów religii o tyle ważniejszą od reszty prac krytycznych, że jej rezultaty przedewszystkiem musimy tu przytoczyć. Pięcioksiąg nie jest ani dziełem Mojżesza, ani wogóle żadnego poszczególnego autora, lecz owocem pracy literackiej, która trwała co najmniej lat pięćset. Pomijając kilka dawniejszych utworów, pieśni, przysłów i opowiadań, musimy mniej więcej do połowy VIII-go wieku, równocześnie z najstarszymi zachowanymi pomnikami piśmiennictwa proroków, odnieść powstanie dwóch dzieł historycznych, zamieszczonych w Pięcioksiągu, które od przyjętych tamże imion Boga nazywać będziemy Jahwistami (*Jahwae-Jehowa*) i Elohistami (o *Elohim* patrz str. 23). Około r. 623 stronnictwo narodowo-religijne wystąpiło z rękomo znaną w świątyni jerozolimskiej księgą ustaw, którą ulegający temu stronnictwu król Jozyasz ogłosił publicznie za ustawodawstwo

państwowe; jest to Deuteronomium, a przynajmniej jego jądro. Na czas wygnania i okres następny przypada wreszcie kapłańska praca Pentateuch, która przerobiła istniejące materyały, po części także szarmonizowała, dodając rytuał swego wyznania, zawarty głównie w *Exodus Leviticus Numeri*, a nadto pewne ustępy historyczne. Tak więc około r. 400 przed Chr. Pentateuch przybrał formę, w jakiej go znamy obecnie, aczkolwiek nie są wykluczone pewne dodatki późniejsze. Znaczenie decydujące posiada dowód, przeprowadzony na podstawie prac przygotowawczych przez J. Wellhausena w r. 1875, który wyświełił fakt, że stosunki opisane w Pięcioksiągu, podług materyałów kapłanów nie odnoszą się ani do Synaju ani do czasów Dawida, jak twierdzi dotąd tradycja przekazana, lecz przeciwnie opisy te wyrosły z późniejszej niedoli za czasów wygnania i po części polegają na złudzeniu. W księgach historycznych odnajdujemy wyraźne odbicie zawartego w Pięcioksiągu ruchu religijno-literackiego: ducha okresu przedproroczego, proroczego, deuteronomicznego, kapłańskiego. Z wyników pracy krytycznej nad starszymi prorokami przytoczymy tu tylko fakt historycznie doniosły, mianowicie ten, że ostatnia trzecia część księgi Jezajasza (począwszy od rozdziału 40) pochodzi z okresu wygnania i jest prawdopodobnie dziełem kilku autorów. Jeśli ze-

chcemy na podstawie owych prac krytycznych uporządkować chronologicznie literaturę Starego Testamentu, to dojdziemy do rezultatów, wbrew przeciwnych tradycji, a wykazujących, że co najmniej połowa tej literatury pochodzi z czasów wygnania i następnych; oprócz wymienionej już pracy kapłańskiej nad Pięcioksiągiem, należy tu jeszcze księga Jezajasza II i III., Ezechiel, kilku drobnych proroków, oraz cała trzecia część Starego Testamentu, nazwana przez żydów „Pismem“, a w tłumaczeniu greckiem „Pismem Świętem“, (Hagiografy). Co najwyżej możemy w Psalmach i Przypowieściach przyjąć istnienie materyałów dawniejszych, które z późniejszymi stopiły się w jedną całość. Przystępując do Starego Testamentu z poglądami literackimi uznanymi już w starożytności, że zdumieniem stwierdzić musimy fakt, że już w literaturze kanonicznej (pomijając w zupełności apokryfy) mamy do czynienia z ogromnem mnóstwem wytworów anonimowych i pseudo-epigraficznych. Nie znamy autora ani jednej książki zbioru historycznego; ani przy Pięcioksiągu ani przy żadnym z hagiografów nie możemy zgodzić się na autorów, podanych nam przez tradycję. Jakkolwiek anonimowość może być ogólnie nazwana orientálną lub azyatycką, to jednak pseudo-epigraficzny charakter licznych ksiązek poważniejszej wymaga oceny.

Zależnie od tego, czy w rozpatrywaniach swych zajmujemy punkt widzenia polityczny, literacki lub religijno-historyczny, bardzo rozmaicie musi też wypaść próba podzielenia na okresy rozwoju, jaki wykazuje Stary Testament. Najprostszą do ujęcia jest historia polityczna. Punkty wyjścia osłonięte poprzednio posępną mgłą tradycji, zostały nam rozjaśnione przez nowsze odkrycia. Z archiwum znalezionej w r. 1887 w *Tell el Amarna* (Egipt) dowiadujemy się, że około roku 1400 Palestyna znajdowała się jeszcze w rękach egipcyan, lecz potęgą jej była już z rozmaitych stron zagrożona. Natomiast z ustępu Króla Merneptah znalezionej w r. 1896 przez Flindersa Petric w Tebach wiemy, że w r. 1230 przed Chr. „dzieci Izraela“ przybywszy ze Wschodu, wtargnęli do kraju. Czas ten trwający aż do Saula i Dawida (1000 r.) możemy nazwać okresem embryonalnym, osłoniętym pomroką dla badań historycznych. Jaśniej już rysują się okresy następne: jedności państwowej, podziału państwa, upadku państwa północnego, agonii i kresu państwa południowego, wygnania, powrotu i odbudowania małej teokracji judejskiej pod opiekunictwem skrzydłami Persyi, zwycięstw Aleksandra, państw Ptolomeuszy i Seleucydów, powstania Machabeuszy, Hasmoneów, podboju rzymskiego, rokoszu i ostatecznego upadku politycznego. Od wieków zapoczątkowane „rozprószenie“

(*Diaspora, Gôla*) staje się teraz ogólnem i aż po dziś dzień stanowi cechę charakterystyczną dziejów żydowskich.

Okresy literackie dadzą się tylko w głównych zarysach oznaczyć z niejaką dokładnością. Jakkolwiek do dawniejszych już czasów musimy odnieść istnienie twórczości literackiej, to jednak dopiero na ósmy wiek przypada literatura właściwa, gdyż najstarsze większe utwory istniejącego zbioru nie mogły zdaje się powstać poprzednio. Czasy te aż do wygnania można określić jako nacechowane duchem proroczym, pod pewnym względem tworzące okres literatury klasycznej. Okres wygnania posiada oczywiście swą cechę odrębną. Od końca wygnania do ukończenia kanonów, przez całe lat pięćset widzimy płodną działalność literacką, którą możemy wprawdzie rozróżnić podług działów, lecz niepodobna oznaczyć okresów, gdyż tak ważne w innych literaturach cechy językowe niemal zupełnie tu zawodzą. Obok przewagi ducha kapłańskiego napotykamy prorocy, obok utworów teologicznych także filozoficzne, obok poglądów głęboko religijnych — świeckie i niereligijne, obok zacieśnienia narodowo-religijnego — próby rozwoju w kierunku ogólnoludzkim. Obraz staje się jeszcze bardziej urozmaiconym, skoro obok kanonów uwzględnimy jeszcze prace apokryficzne i pseudo-epigraficzne.

Trudności, nasuwające się już przy próbie ustalenia okresów literackich, powiększają się jeszcze, gdy usiłujemy oznaczyć fazy rozwoju religijno-historycznego. Jak już wspomnieliśmy, krytyczna praca, dokonywana od półtora wieku nad Starym Testamentem, odwróciła niejako na wspak tradycyjny obraz religii Starego Testamentu; co wprawdzie było początkiem, teraz zajęło miejsce na końcu; co odnoszono do wędrówki na puszczę, zostało przeniesione do epoki perskiej, o całe 800 lat później; co uważano za utwory Dawida, okazało się produktem epoki machabeuszowskiej. Chcąc na podstawie tych krytycznych wyników wytworzyć sobie obraz stosunków, musimy się przedewszystkiem trzymać tego, że rozwój religii Starego Testamentu taksamo jak każdej innej religii jest uwarunkowany przyczynami naturalnymi, wbrew tradycji, dopatrującej się tu jedynie rozwoju planu, z góry ustanowionego przez Boga. Gdy krytyczna nawet teologia widzi tu jeszcze szczególną opiekę Opatrzności, badaniom czysto historycznym rzuca się w oczy coś wręcz przeciwnego, a mianowicie: polityczna nieudolność narodu (dziedzictwo bezpośredniego przejścia od życia koczowniczego do kultury wyższej), brak umiarkowania w dobrych, brak wytrwałości w złych dniach, oraz niepoprawny upór w przeciwstawianiu się losom przepiętnym, miast pokornego poddania. Rozwój

nawpół bodaj spokojny nie był udziałem tego narodu; silniej, niż w którymkolwiek procesie dziejowym można tu rozpoznać walkę przeciwnieństw, wyciskającą swe piętno na całości. Czasy przed wygnaniem stanowią okres walki między Jehową a Baalem; czasy po wygnaniu są walką między świętą gminą a ludami sąsiednimi. Przed wyłonieniem się ostrego przeciwnieństwa między Jehową a Baalem był czas, kiedy lud żydowski wcale się nie znał z innymi ludami; następnie okres stosunków wzajemnych zupełnie dobrych; natomiast po czasach wygnania walka stała się bardzo rozmaita co do rodzaju i natężenia, zależnie od tego, czy polityczni władcy małego narodu okazywali zrozumienie dla jego odrębności. Ponieważ właściwa siedziba Jehowy była nie w Palestynie, lecz na górze Synaj (Horeb), przeto tu należy też szukać właściwego punktu wyjścia dla całego ruchu. Ujawszy to wszystko w jedną całość, otrzymamy następujące fazy dziejów religii całego narodu: 1) Kanaan (Palestyna) bez Jehowy (przed 1300 r.); 2) wprowadzenie Boga Jehowy z jego zastępami i pierwsze urzędy w kraju (1300—750 r.); 3) prowadzona przez „proroków“ walka nowego Boga przeciw starym bogom krajowym (750—622 r.); 4) reforma deuteronomiczna (622—586); 5) upadek i wygnanie (586—538); 6) powrót, nowy ustrój, stworzony przez kapłanów, jego zwyrodnienie i upadek

(538—r. przed Chr. — 70 [135] po Chr.); 7). Następne dzieje rozprószenia mimo całej nieugiętości jądra istoty narodowej nie pozostały jednak bez pewnych przeobrażeń i nowych ukształtowań; tu ich jednak uwzględniać nie będziemy, gdyż żydostwo z chwilą wystąpienia chrześcijaństwa zakończyło swą rolę ogólno-swiatową.

Dla zrozumienia stosunków religijnych Kanaanu przed przybyciem wyznawców Jehowy, wystarczy wskazać na szkic powyżej skreślony (str. 49, 50). Obraz, zdobyty na podstawie innych źródeł, a charakteryzujący także inne okolice, zostaje przez Stary Testament nie tylko potwierdzonym, lecz niejednokrotnie też bardziej jeszcze rozwiniętym. Ludność kraju była wprawdzie semicką co do języka, lecz pochodzeniem swem wcale nie wykazywała jednolitości. Ponieważ objaśnienia Starego Testamentu są tu bardzo skąpe i trudne do zrozumienia, przeto należy się powołać na mniej tendencyjne wiadomości z Armârnafundesa (str. 58). Gdy około r. 1400 egipcyanie mieli kraj w swem posiadaniu, zaczęli już od północy nacierać hetowie (po egipsku Cheta, po asyryjsku Chatti) i nie ulega wątpliwości, że po ustąpieniu załogi egipskiej oni zajęli na pewien czas znaczne części kraju. Z punktu widzenia historii religii ważnym jest także fakt, iż hetowie, których główne siły zalegały Małą Azyę i północną Syryę, byli prawdopodobnie po-

bratymcami armenczyków, a kulturalnie zbliżali się do kilku ludów Małej Azji. Taksamo filistyni zdają się być nie semickimi przybyszami z północy, a taksamo jak zakkarowie, mieszkający pod tą samą szerokością geograficzną co galilejczycy. Możemy też przypuszczać, że wśród innych „kananejczyków“ istniały dawniejsze plemiona mieszane. W przeciwieństwie do tej różnorodności etnicznej, religia owych okolic wykazuje jednolitość, w której niepodobna dowieść składników niesemickich. Jest to jednym słowem świat Baalów i Astart i kilku bogów pomniejszych, z którymi mamy tu do czynienia. Nie tylko niebo i słońce, lecz także każda miejscowość miała lub mogła mieć swego Ba'ala. Świadczą o tem nazwy wielu miejscowości w Palestynie i w pobliżu Palestyny związane z imieniem Ba'ala. Także w ustroju społecznym napotykamy rozmaitych Ba'alów; w okresie Sędziów mamy Ba'ala związkowego (Ri. 8, 33; 9, 4), będącego, zdaje się, strażnikiem związku miast. Napotykamy też żeńską formę tego miana (por. str. 35) w nazwach palestyńskich miejscowości, miast i gór. Często główna bogini nosi tu także miano Astarty (por. str. 50), a występuje jako bogini księżycy, to znów jako bogini płodności zwierzęcej i roślinnej; w nazwie miejscowości „Astaroth Karnaim“ zachował się jej symbol księżycy („z dwoma rogami“, t. j. sierp księżycy);

Deuter. 7, 13, 28, 4 i t. d. miano jej służyć do określenia przychowku trzody.

Gdy dzięki działalności proroków i kapłanów Jahwe odniósł zwycięstwo nad Baalem i jego towarzyszami (por. dramatyczny opis 1 Król. 18) imiona starych bogów krajowych, żyjących po części w sercach ludu, zostały złośliwie przekrecone. Zamiast ba'al, mówiono chętnie: „boszet“, hańba; taksamo podsunięto hebrajskie Asztoret zamiast Asztart, i „Molech, Moloch“ w miejsce dawnego miana Boga „Melech“ (por. str. 34, 35) „władca“. U moabitów i ammonitów ostatnie to określenie brzmiało „Milkom“ lub „Malkam“; jako bóg krajowy zwał się także Kaniosz (Keniosz). Tyle co do imion bogów. Z innych świadectw widzimy niemniej wyraźnie, jak różnorodne były poglądy religijne, poczynawszy od najniższego fetysyzmu, wiary w duszę i totem aż do kultu gwiazd i przodków. Wpierw już wspomniano (str. 50), że bogini Aszera była początkowo jedynie świętym słupem lub drzewem, któremu oddawano cześć przez namaszczenia, wieńce i tańce. Jak Aszera jest przedstawicielką bóstwa, żyjącego w drzewie, tak Malstein (po hebr. massêbhâ) reprezentuje bóstwo kamienia; w historii Jakóba (Gen. 28, 11 rozdz. i 31, 45, 51) mamy klasyczny przykład, czego oczekiwano od tych kamiennych słupów lub głazów, Wpierw już wspomniany (str. 49) kult kamie-

nia zachował się w nazwie miejscowości „Gilgal“. Z reformy Deuteronomii zachowane cytaty wskazują najdobitniej, jak żywe były wszystkie te wyobrażenia na niedługi czas przed wygnaniem. Liczne określenia hebrajskie, mające oznaczyć „obraz bóstwa“, wskazują również na figury, wycinane z drzewa lub kamienia, albo też odlane ze spiżu; późniejsze określenie brzmiało po prostu „potworność“. Siedzibą kultu były albo święte gaje, jak w Mamre koło Hebronu, w Sychem itd., a częściej jeszcze pagórki, jak u wielkiej części ludów, mieszkających w okolicach górzystych. Przeciw tym siedzibom zwraca się, jak wiadomo, przedewszystkiem reforma deuteronomiczna. Stąd czerpano wskazania religijne lub też zasięgano ich u czarowników, umiejących wywoływać zmarłych lub inne duchy, wróżyć z chmur, poskramiać zwierzęta (węże), zdejmować czar, sprowadzać deszcz o porze pożądanej. Ołtarze, znajdujące się obok świętości, były bardzo proste: kamienie lub nasypy z ziemi czy kamieni. Niemniej proste były „świątynie“ lub „domy boże“, wznoszone obok większych świętości. Kapłani tu mieszkający utrzymywali owe święte przybytki i udzielali objaśnień; w chwilach wielkiego religijnego zapału zadawali sobie rany, jak się to dzieje w niektórych innych obrządkach starych i nowych czasów (1 Król. 18, 28, por. D. 14, 1). Z rodzin, piastujących

godność tę dziedzicznie, najbardziej wsławili się lewici. Objasnienie kapłana zwało się „tôrâ“, „thôrâ“, „nauka“; określenie to wzięte z kultu Jehowy zostało następnie rozszerzone na cały Pięcioksiąg. Najczęstsze miano kapłana „kôhên“ zachowało się dotąd w języku żydowskim jako „kohn“; taksamo odnajdujemy je u pogańskich arabów pod nazwą „kâhin“, gdzie oznaczało przede wszystkim: zaklinacz, wróżbita, wieszcz-biarz. Ofiary składały się po części z darów roślinnych, po części ze zwierzęcych. Zwyczaj składania ofiar ludzkich przypomina historia córki Jeftego (Ri. 11, 31, 34); o zastąpieniu dziecka zwierzęciem świadczy historia Izaaka. Dawne święta rolników i ogrodników Kanaanu trudno teraz określić, wskutek nowych a z czasem zmieniających się reform kultu Jehowy. Należy jednak przypuszczać, że kanaici mieli co najmniej jedno święto wiosenne i jedno jesienne, a prawdopodobnie jeszcze trzecie, podczas którego ofiarowano Bogu snopy pszenicy. Święto jesienne, poświęcone zbiorowi plonów i winobrani, było, zdaje się, porą radości i wesela. Ponieważ Kanaan w stosunku do stepu był krajem dość nawodnionym, przeto święte źródła i cysterny napotykały głównie w suchej, południowej stronie kraju, więc przede wszystkim sławne Beerseba, źródło Hgary (Gen. 16, 14; 21, 19) i Kadesz (Gadesz) Raznea, przez długi czas ognisko szczepów, ko-

czujących między Kanaanem a Synajem. Kult przodków starych kananejczyków nie został nam przekazany samoistnie, lecz tylko jako przymieszka w tkaninie legend o praojcach Abrahamie, Izaaku i Jakóbie. Patrząc na te postacie oczyma nowszej krytyki, napotykały wszędzie, a przede wszystkim u Abrahama i jego żony Sary (Sarai) rysy mitologiczne. Nie można tego kłaść na karb przypadku, że podług jednej tradycji Abraham miał pochodzić z Ur (w Chaldei), a podług drugiej z Harrân (patrz str. 40). Obydwie te miejscowości były centrami kultu księżyca. Nadto żona jego Sara (Szarrat = władczyni) nosi to samo imię co Nikkal, bogini księżycy z Harrân. Z tejsamej okolicy pochodzą, jak wiadomo, żony Izaaka i Jakóba. Z drugiej strony wszyscy trzej praojcowie są najściślej złączeni z Palestyną południową i środkową. W pewnym dokumencie egipskim „pole Abrama“ figuruje jako nazwa miejscowości. To nam nasuwa przypuszczenie, że w osobach praojców stopiły się wzajem postacie legendowe i mitologiczne. Świadczy za tem także dualizm imion, dający się nadto rozpoznać w hebrajskiej formie imienia Izaak, jak również w podwójnej figurze Jakób-Izrael. Z tematów legendarnych, które kananejczycy dawno już byli przejęli od babilończyków, głównie zasługuje na wspomnienie legenda o potopie. Opowiadanie to wydaje się zupełnie nie-

prawdopodobnem na gruncie Kanaanu, a wskazuje raczej na kraj, leżący w porzeczu, jak Babilonia; geolog Ed. Suess, wytłómaczył ten wypadek cyklonem na Oceanie Indyjskim, a nowsze doświadczenia w zupełności pogląd ten potwierdziły. Jak opowiadania babilońskie noszą szatę mitologiczną, tak znów biblijne zostały przesłonięte pracami teologicznymi wszech czasów. Kult gwiazd nie posiada tego znaczenia w kraju rolnictwa i ogrodnictwa, to jest w Kanaanie, jakie ma z jednej strony wśród nomadów (beduinów), z drugiej w dolinie babilońskiej. Na kult słońca wskazują miana różnych miejscowości, nadto legenda o Simsonie („mąż słońca“); 2 Król. 23, 11, opowiada, że król Jozaja, pracujący za reformą Deuteronomii usunął był konie, które dawniejsi królowie Judy ustawili u wniścia świątyni na cześć słońca. Wspomniano już (str. 41), że charakter obydwu kolumn świątyni: Jachin i Boas pozostawał w łączności ze słońcem; dawne ich miana „sprawiedliwość“ i „prawo“ napotykaemy jeszcze w obrazowym języku psalmów (89, 15). Kult księżyca przebija się z legend patriarchów, jak już wspomniano (str. 40); o czasach reformy deuteronomicznej słyszymy, że oddawano cześć „słońcu, księżycowi i całej plejadzie niebieskiej“ (D. 17, 3; 2 Król. 23, 5; Jer. 8, 2). Wzmianka o księżycu w Psalmie 121, 6 świadczy o istnieniu wyobrażeń ludowych.

Poprzednio już zaznaczyłem, że ten mały Kanaan wcale nie prowadził cichego życia idyllicznego, spożywając owoce figi i winogrodu, w spokojnem posiadaniu swego zboża, trzody i pszczół. Odkąd wiadomości biblijne zostały wzbogacone odkryciami filologicznymi i archeologicznymi z krajów okolicznych i samej Palestyny, możemy bodaj w głównych zarysach poznać dzieje tego kraju w prastarych czasach. Geograficzne warunki Kanaanu wyciskają swe piętno na dziejach tego kraju. Wszak leży on właśnie tam, gdzie drogi Azyi Mniejszej do Afryki (Egipt) zwięzają się do rozmiarów bramy, której prądy kultury żadną miarą obejść nie mogą. Jeśli powstanie państwa egipskiego tłómaczymy zaszczerpieniem semickiej latorośli na pniu nubijskim, to wkroczenie semitów przez ten przesmyk należy odnieść conajmniej do siódmego tysiąclecia. Oddziaływania wysokich kultur Babilonu i Egiptu i ich wpływ na Kanaan i Syryę dają się rozpoznać na długi czas przed epoką biblijną. Jednakowoż wpływy babilońskie w zakresie literatury, sztuki, legendy, mitologii silniejsze są od egipskich. W XIV wieku przed Chrystusem widzimy zajęcie Kanaanu przez egipcyan, wtargnięcie hetów od północy, odparcie ich przez egipcyan, lecz także około r. 1300 stopniowe oczyszczenie kraju przez wojska i urzędników faraonów. Tak nadeszła chwila kryty-

czna, która umożliwiła całkowite przeobrażenie istniejących stosunków.

Do najpewniejszych zabytków podań hebrajskich (str. 60) należy fakt, że lud ten żył w namiotach i czcił swego Boga narodowego, Jahwę na Synaju. Położenie Synaju podług poglądów ówczesnych jest znane; jest to języczkowaty półwysep, wciskający się między zatoką suezką (przedtem Heroopolis) od zachodu a zatoką Akaba (Aqaba, przedtem Aila) od wschodu, w północną część Morza Czerwonego. Na podstawie rozmaitych rozważań, po części z powodu przeniesienia dziejów Jethro do Midian, przyjął się obecnie pogląd, że biblijne siedliska Synaju, Góry objawienia dziesięciu przykazań i t. d. należy wogóle szukać w Midian, na wschód od zatoki Akaba. Ja pogląd ten uważam za zupełnie mylny, za tezę powtarzaną najczęściej bezmyślnie i przy wyłuszczeniu nasuwających się kwestyj pozostaje przy poglądzie dawniejszym. Poszukując właściwej Góry objawienia dochodzimy do przekonania — bez powoływania się oczywiście bezpośrednio na Stary Testament — że Serbâl (przeszło 2000 m. wysokości) charakterem swym i położeniem najbardziej odpowiada naszym przypuszczeniom i poglądom. Dla historycznego znaczenia półwyspu, a przede wszystkim dla wyznawanej tamże religii wielką doniosłość posiada fakt, że na wielu punktach za-

chodniego wybrzeża półwyspu, egipcianie objęli w zarząd państwowy kopalnie turkusu i wiele innych. Podług ostatnich wykopalisk brytyjskiego archeologa, Flindersa Petrie, kopalnie z Sarâbit al Châdem sięgają połowy piątego tysiąclecia przed Chrystusem; mniej ku południu wysunięte kopalnie el Maghâra są tylko nieco późniejsze. W kopalniach tych pracowano z drobnymi tylko przerwami aż do połowy drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. Ludność, jaką tu zastali egipcianie, była arabska; sądząc z budowy ciała, sposobu życia, języka i usposobienia, różniła się tylko nieznacznie od współczesnych beduinów synajskich. Podług najściślejszych obliczeń (E. Palmera) ludność półwyspu dochodzi obecnie do 5000, a w starożytności liczba ta musiała być mniej więcej takasama, gdyż warunki naturalne żadnej nie uległy zmianie. Najdonioślejszym może rezultatem wykopalisk, prowadzonych pod kierownictwem Fl. Petrie'go, jest pewien rzut oka na obrządek ówczesnej ludności, dzięki odkrytym napisom i pomnikom. Zgodnie z dawnym poglądem, przypisującym osobnego boga każdej okolicy, widzimy, że pracujący tu egipscy robotnicy, żołnierze, urzędnicy pozostawili byli swą religię w ojczyźnie, a w obcym kraju przyjęli panującą tamże wiarę. Panująca tu bogini zwie się Hat-hor, a jako opiekunka robót kopalnia-

nych nosi tytuł „władczyni turkusów“. Ważne powody skłaniają nas do przypuszczenia, że imię tej bogini również nie jest egipskie, lecz tylko zegipcyonowaną formą semickiej Astarty, zwanej w obrębie Arabii, a zatem także na Synaju: Ashtar. Taksamo kult tej bogini w głównych swych rysach zdradza powinowactwo z obrzędami semickimi. O takich wspólnych rysach świadczy zwyczaj oddawania bóstwu czci na wzgórzach; ołtarze służące po części do ofiar krwawych, po części do palenia kadzideł; święte kamienie, na których spano w celu odbierania przepowiedni, oraz umieszczane w świątyniach naczynia do rytualnych zmywań służące. Tu właśnie nasuwa się tak często zresztą już podejmowane pytanie, czy i o ile owi semiccy mieszkańcy Synaju ulegli religijnemu wpływowi egipcyan.

Odpowiedź nasza na to pytanie opiera się na samych tylko przypuszczeniach. Jednakowoż i bez świadectw historycznych i przy zachowaniu całej ostrożności, musimy uznać ogromne prawdopodobieństwo duchowego kontaktu między temi dwiema narodowościami. Przypuszczenie to potęguje się jeszcze, gdy uwzględnimy tradycyjne siedziby „dzieci Izraela“, t. j. pewnych szczepów synajskich i spowinowaconych z nimi beduinów. Byłoby dziwnem, gdyby tysiącoletnie zetknięcie w zachodniej części półwyspu synajskiego, lub całe pokolenia trwający pobyt koło wschodniej

delty Nilu nie był pobudził bystrzejszych umysłów (a takie istnieją w każdym narodzie i na każdym stopniu kultury) semickich do zastanawiania się nad egipską religią i cywilizacją. Tosamo odnosi się do wpływów, jakie w Kanaanie pozostawił był okres rządów egipskich. Do oceny tego faktu ogólnie dziejowego, którego warunki przedwstępne tu roztrząsamy, należy też wziąć pod uwagę fakt, że szczepy koczownicze, pozostające w ścisłym związku z ludnością synajską, sięgały na północ co najmniej do południowego krańca Morza Martwego, a zależnie od czasów i okoliczności posuwały się nieraz znacznie dalej. Taki jest stan obecny i tak też musiało być ongi, zgodnie z wiadomościami, przekazanemi przez Stary Testament. Nie należy sobie jednak wyobrażać tych hord jako przyjemnych sąsiadów i pokojowo usposobionych pobratymców; znane z Gen. 16, 12 określenie: „jego ręka przeciw każdemu i ręka każdego przeciw niemu“ było i po dziś dzień pozostało tam hasłem dnia. Oglądając przeto półwysep synajski w oświetleniu prawdziwie kulturalno-dziejowem, dostrzegamy jeszcze coś więcej ponad martwą pustynię i nagie góry z mnóstwem kamieni i skąpym zasobem chleba; widzimy kraj, który geograficznem swem położeniem między Arabią, Egiptem i Kanaanem zdaje się niejako być stworzonym

do roli pośrednika; nadto widzimy nieliczną co prawda, lecz fizycznie i duchowo zdrową ludność arabską, która pozostawała w długotrwałej styczności z Egiptem lecz niezwykłymi warunkami pchnięta, wtargnęła do północnego kulturowego kraju.

Już w listach z 'Amârma (str. 58) rozpoznajemy pierwsze oznaki ruchu koczowniczego, który w niespełna sto lat później około r. 1300 miał się zakończyć zajęciem większej części Kanaanu przez nowe szczepy beduińskie. Jak wiadomo, tradycja złożyła nietylko to zwycięstwo, lecz także wyjście z Egiptu, oraz stworzenie jedności religijno-narodowej na Synaju pod pieczęcią Boga Jahwe w ręce człowieka, mianowicie Mojżesza (po hebrajsku Mozae, po grecku Μωϋσῆς). Po poprzednich wyłuszczeniach (str. 55) nie ulega wątpliwości, że tradycja dała tu zdarzeniom późniejszą datę wcześniejszą, a rozwój tysiącletni zamknęła w okresie jednego pokolenia. Trudniej powiedzieć, czy i o ile ruchem tym kierował jeden człowiek i czy następstwem pobytu w Egipcie było wytworzenie się jedności religijno-narodowej. Imię Mojżesza jest egipskie (mose — dziecko, czem należy uzupełnić imię bóstwa). Dla naszych celów rozwiązanie tych pytań nie posiada nawet donioślejszego znaczenia. Ważniejszym jest, że czas i przyczyny owego ruchu koczowniczego zostały dość dokładnie wyświetlone dzięki nowszym wiadomościom, za-

czerpniętym w Egipcie. Wcześniej już, bo około r. 1400 napotykamy nazwę, którą obraliśmy poprzednio (str. 54) do ogólnego określenia nowych intruzów; są nimi hebrejczycy, pismem klinowem przekazani nam pod mianem: Chabiri. Zagrożali oni wówczas, jak inni beduini, najazdem od południa. Wypadków następnych nie możemy co prawda opisać, lecz z niejaką pewnością możemy je sobie skonstruować. Kanaan stawał się coraz to bardziej огоłoconym z sił egipskich, a w miarę tego beduini od południa i wschodu usiłowali zalać bezbronne chłopstwo. W 150 lat później widzimy następstwo tego stanu rzeczy. Od wschodu „izraelici“ zajęli środkową część kraju; od południa coraz dalej wdzierał się jakiś szczep z nimi spowinowacony. Napotykamy go później pod hegemonią Judy (Jehûdâ). Niełatwo określić wzajemny stosunek obydwu tych grup. Wspólnym ich hasłem był bóg Jahwae, wspólnym przeciwnikiem — chłopstwo kananajskie; jednakowoż w toku rozwoju dziejowego pierwiastek dzielący występował silniej, niż jednoczący. Dwa te miana: Juda i Izrael oznaczają dualizm, który cechuje całą historię Kanaanu za czasów hebrajskich, a pod pewnym względem dotrwał aż po nasze czasy. Przeciwnieństwo bowiem, które po okresie wygnania wystąpiło na jaw między „żydami“ a „samaritanami“, jest tylko nową formą dawnego

dualizmu politycznego. Gdy jednak marna resztką państwa północnego po dziś dzień utrzymuje się na ziemi, którą przodkowie przed 3000 lat z górą zdobyli byli „mieczem i łukiem“ (Gen. 48, 22), to młodszy szczep rozprószył się po wszystkich zakątkach kuli ziemskiej, poprzestając raczej na platonicznych uczuciach dla ziemi ojców.

Wobec faktu, że Bóg Jahwae wyznawany w obydwu państwach, jest hasłem najbliższych wieków, należy sobie przedewszystkiem zdać sprawę z jego istoty. Miano „Jehowah“ wprowadzone przez biblię luterską, jest wynikiem nieporozumienia; niewątpliwie przez wiele świadectw stwierdzoną formą jest Jahwae, jakkolwiek w Starym Testamencie ona nie istnieje. Podług nowszych odkryć kult tego Boga wcale się nie ograniczał do samych tylko hebrejczyków (str. 74), lecz istniał też u innych szczepów Syrii. Usiłując objaśnić to imię językowo lub określić charakter Boga, napotyamy znaczne trudności. Przy powoływaniu się Mojżesza na swe wysokie posłannictwo E. 3, 14, napotyamy objaśnienie („ja jestem, który jestem“), które przez długi czas uchodziło za obowiązujące, a jeszcze dotąd zachowało się o tyle, że zgodnie z niem „Jahwae“ oznacza „Istniejącego“. Wszelako pewne doniosłe dane, zarówno językowe, jak religijno-historyczne, świadczą przeciw temu wyjaśnieniu. Tosamo odnosi się do tłumaczenia

tego miana jako bóstwa „powietrza“ lub „wiatru“. Bardziej usprawiedliwionem jest tłumaczenie miana Jahwae, jako boga pogody, a przede wszystkim boga burzy; miano to oznaczałoby tego, który „miota“ błyskawice, i „zsyła“ deszcz, śnieg i grad. Jednakowoż taksamo jednostronnem jest pojmowanie Jahwae jedynie jako boga wojny, lub bóstwa gwiazd czy ognia, jak niesłusznem byłoby ograniczanie jego istoty na podstawie przytoczonego właśnie tłumaczenia jego imienia. Jak wiele innych bóstw, nie będących li bóstwami miejscowymi, Jahwae posiada długie swe dzieje, a z biegiem czasu i wskutek zmiennych losów swego ludu coraz to inne zyskiwał właściwości. My możemy jedynie uzasadnić tłumaczenie „bóg powietrza“ zapomocą tekstów, a z drugiej strony usiłować wytłomaczyć rozliczne inne imiona i przydomki, jakie mu nadawano. Grzmot nazywa się poprostu „głos Jahwy“ (Ps. 29, 3; 46, 7; 68, 34 i t. d.). Jeśli na Jahwę przenosi się obraz lwa, to głos można również odnosić do grzmotu (np. Amos 1, 2). Jeszcze plastyczniejszego wyrazu nabiera pojęcie starego boga powietrza, gdy jego błyskawice oznaczone są jako „strzały“ (Hab. 3, 11; Ps. 77, 18). Gdy Ba'al miał ustąpić przed Jahwą, ten ostatni zesłał ogień, t. j. błyskawicę, która pochłonęła ofiarę i wysuszyła wodę (1 Król. 18, 38). Taksamo przy ukazaniu się boga, co

miało zapoczątkować kult Jahwy (E. 32) nasuwa się raczej myśl o burzy, niż o wybuchu wulkanu. Trudniej rozstrzygnąć, czy jazda Eliasza do nieba (2 Król. 2, 11) da się wytłómaczyć burzą, czy też innem jakim zjawiskiem atmosferycznym. Oczywiście, że Jahwae (taksamo, jak Ba'al) spowodowuje deszcz, użyźnia ziemię i wszystkie żyjące istoty zaopatruje w żywność.

Jeśli tu już napotykamy stare poglądy mitologiczne, to inne czynniki kultu Jahwy zdradzają nam jeszcze znacznie niższy stan religii jego wyznawców. Przedewszystkiem więc „Arka“ boga, która dopiero później, dzięki działalności proroków i kapłanów, stała się Arką „Przymierza“ lub „Świadectwa“. Nie znamy co prawda najdawniejszej zawartości arki, lecz z analogij możemy wnioskować, że w skrzyni lub szafie tej znajdowało się jakieś bożyszcze lub meteory (kamień lub żelazo). Być może, że arka ta była trumną Ozyrysa, którą koczujący hebrejczycy przetworzyli zgodnie ze swemi pojęciami. Arkę tę po części noszono, a po części wożono; od niej zależała obecność czczanego boga; gdzie jej nie było, czciciele jej byli pozbawieni pomocy i opieki boga. Wszystkie te okoliczności wskazują stopień rozwoju religijnego, bardzo zbliżony do wspomnianego w pierw. fetysyzmu (str. 31).

Gdy Dawid zawiózł świętą Arkę do Jerozolimy, a Salomon ustawił ją w świątyni, przy-

dano jej dwa cherubiny, mające symbolizować obecność boga. Później Arka ta miała się podobno zatracić: w każdym razie subtelniejsze odczucie religijne spokojnie stratę tę zniosło. (Jer. 3, 16). Wyrażone w Arce ograniczenie władzy jednego boga, napotykamy także 1 Sam. 26, 19, gdzie sam Dawid oświadcza, iż wygnanie skazuje na kult innych bogów i wyjęcie z pod pieczy Jahwe. Wyższy stopień rozwoju niż bóg Arki wskazują wyrażenia, w których poznajemy pierwotnie bóstwo astralne. Jeśli nazwa Synaj pozostaje w związku z wymienionym poprzednio (str. 40) bogiem księżyca Sinem, to bóg tej góry musiał też pierwotnie mieć charakter księżycowy. Świadczy za tem fakt, że właśnie przez kult Jahwy przyjęte wyrażenie *hillél* tj. sławić, chwalić, służyło pierwotnie do wzywania księżyca na nowiu (po arab. *hilâl*). Zachowanie się tego wyrażenia z okresu kultury dawno minionej nie jest bardziej zastanawiającem od zachowanych w języku kościelnym chrześcian syryjskich słów: „dyakon“, „nabożeństwo“, „oddawanie kultu“ itd., które to wyrażenia przypominają językowo jednostronny kult słońca. Na jednostronny słoneczny charakter Jahwy wskazuje może znane określenie „wspañiałość Boga“; hebrajskie wyrażenie mogło tu oznaczać albo samo ciało słoneczne, albo najwyższy stan słońca na niebie. Taksamo hebraj-

skie słowo, odpowiadające naszemu „objawiać się“, oznaczało ongi ponowne ukazywanie się gwiazd dnia i nocy. W końcu wyrażenie „pan zbrojnych Zastępów“ może być tłómaczone jedynie w charakter zeastralnym. Jak Istar pasaża, zbierała i porządkowała (str. 42) gwiazdy niebieskie, taksamo Jahwae musiał to w pradawnych czasach czynić na pustyni. Gdy jednak później przy zdobyciu Kanaanu, rola jego całkowitej uległa zmianie, „zastępy niebieskie“ oznaczały dzielnych wojowników, walczących i umierających za jego sprawę. (1. Sam. 17, 45 itd.) Błędem byłoby jednak, gdybyśmy na podstawie podobnych ustępów chcieli uważać Jahwę prosto za boga wojny. Jak po zdobyciu Kanaanu hebrajczycy stojący na znacznie niższym stopniu kultury (str. 74) dostosowali się do dawnych mieszkańców kraju, taksamo nowy bóg dostosował się do bogów miejscowych. Proces ten trwał całe wieki, dopóki charakter czasu nie wywołał reakcyi. To stopienie się bóstw nie powinno nas zbytnio dziwić, bo dziwnem byłoby wszak twierdzenie, iż pojęcie Jahwy od początku swego czystsze było i podnioslejsze niż bogów Kanaanu. Jego rysy antropopatyczne występują bardzo ostro nietylko w tym okresie: słyszy, widzi, ma zmysł powonienia, gniewa się, odczuwa zazdrość, rozważa, chłoscze, namyśla się itd. Jak palec Aszera przeglądał z za drzewa

lub świętego słupa, taksamo Gen. 21, 33, wywodzi początek kultu Jahwy od nasadzenia drzewa. Jak Ba'al i Astarte tak też Jahwae, nie posiadający może wizerunków u plemion koczowniczych, był następnie odtwarzany w dość kosztownych wizerunkach, odlewach i rzeźbach. Dawne święto Passa (Pesah), święto plemion koczujących, uroczystość wiosenna, połączona z zabijaniem zwierząt i apotropicznem używaniem krwi zostało wcielone do szeregu świąt kananajskich, nowe otrzymawszy znaczenie. Nie jest tylko jasnem, czy anioł („poselstwo“) Jahwy, był specyjalną właściwością tego kultu, czy też był znany także u kananajczyków. O wielości aniołów niema tu jeszcze mowy. Nie ulega jednak wątpliwości, że polityczne zwycięstwa Dawida wzmogły kult Jahwy; przez przeniesienie Skrzyni do Jerozolimy, miasto to zostało przeznaczone na ognisko religijne, w której to roli widzimy je później. Jakkolwiek należy przypuszczać, że doniosłe wypadki religijne, które nastąpiły po Dawidzie i Salomonie, szły w parze z wielkiem pogłębieniem i oczyszczeniem myśli religijnej, to jednak nie mamy o tem żadnych dokładniejszych wiadomości aż do czasu wystąpienia na widowni proroków, piszących w połowie ósmego wieku.

Jak wiele innych rzeczy, które zgodnie z tradycją żydowską uważamy za czysto hebrajskie

(żydowskie), tak i pojęcie prorocstwa zostało wielokrotnie przejęte od innych narodów. Żydzi, mówiący po żydowsku, bardzo trafnie tłumaczyli słowem *προφήτης* hebrajskie *nâbî* (*nâbhî*), którego znaczenie nie jest wcale tak zawilem, jak się często czyta w dziełach teologicznych. Jest ono spokrewnione z imieniem babilońskiego boga Nabû (str. 43) i mianem kapłana munambû (str. 46) i oznacza posła, pośrednika przynoszącego wiadomości, w tym razie o zleceniach boskich, które prorok otrzymywał był za pomocą wizyi, we śnie lub w sposób podobny. Jako człowiek miewający wizye, zwie się też „wizyonerem“ lub „widem.“ Oglądając te zjawiska nietylko w oświeceniu chrześcijańskich pojęć i poglądów, a raczej w świetle folklorystyki porównawczej, niepodobna zapoznać, że główne cechy prorocstwa (ekstaza, upojenie, objawienie w stanie zachwyty, czyny symboliczne, niezwykle zachowanie itd.) znane były nietylko w Kanaanie. Niedawno odkryta historia Egiptu ukazuje nam wystąpienie iście prorocze w mieście portowem Dôr (Palestyna); pewne imiona kapłanów babilońskich nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do ich powinowactwa z duchem proroków Starego Testamentu; zjawiska bardzo pokrewne napotykałyśmy w północnej Syrii, Anatolii, a rzadziej także u helenów. W okresie wystąpienia proroków Jahwy, prorocstwo kananańskie znajdo-

wało się w stanie głębokiego upadku. Skłanianie się sympatyj rządowych w stronę Kanaanu, drażniło obrońców Jahwy i parło ich do walki z obrońcami Ba'ala. W r. 870 widzimy Eliasza (*Elijâhû*) występującego w tej roli, niezbyt sympatycznej dla nowoczesnego naszego odczucia; interes polityczny podporządkowuje się religijnemu. Postać Eliasza osnuta legendami i podaniami zdobyła na zawsze sympatyę i miłość narodu; Maleachi oczekiwał jego powrotu, a w tradycyi ewangelicznej o Chrystusie napotykamy życzenie, by ognisty zapal Eliasza zastąpił łagodność nowego kaznodziei. Nieco później wystąpił Amos, zwyczajny pasterz z Judei — pierwszy prorok, którego mowy zachowały się po nasze czasy. Otwierają one cenne perspektywy na stosunki wewnętrzne i zewnętrzne; w głębi wyłania się potęga Assura. Skierowanie się pojęcia bóstwa ku pierwiastkom duchowym i etycznym ujawnia się już u niego dość wyraźnie. Jego współczesnym było Hozea, władający państwem północnem i doskonale zdający sobie sprawę z politycznej powagi czasu. Zapomocą obrazu, biorącego zapewne swój początek w omówionym (str. 34) podstawowym charakterze boga semickiego: jako pana domu i ojca rodziny, nazywa on zachowanie się swych współczesnych małżeńskiem wiarołomstwem i sprośnością. Po nim następują: Micha i Jezajasz, Rozdz. 1—39,

obydwaj pochodzą z części państwa południowej. Nieodwołalność katastrofy stawała się coraz pewnością, niezłomna ufność pokładana w Jahwie zwracała się poprzez ruinę ku dalszej, lepszej przyszłości. Po upadku Izraela, Judea uległa zupełnemu przeobrażeniu, pod długim panowaniem Manessa, który nastąpił po Hishiasie, gorliwym wyznawcy Jahwy. W końcu jednak stronnictwo proroków osiągnęło zwycięstwo, przez ogłoszenie Deuteronomium, napisanego w ich duchu (str. 56) Już sto lat wcześniej zastąpiono dawniejszą tablicę przykazań (Ex.) tablicą nową, czystszy przejętą duchem (Ex.); obecnie zaś pod tytułem „Ustawy Mojżesza“ (Tora str. 65-6) „odkryto i ogłoszono pismo o duchu reformacyjnym, którego myśl przewodnia kulminuje w zniesieniu nabożeństwa na wzgórzach, zburzeniu starych kananajskich świętości (kamienie, pale itd.), w ześrodkowaniu obrzędów religijnych w Jerozolimie i publicznym państwowym uznaniu Jahwy za Boga jedynego. Po raz pierwszy zostają tu sformułowane najlepsze myśli proroctwa, które jeszcze Ewangelia (Mat. 22, 37—39) uznaje za jądło rozwoju Starego Testamentu. (Dt. 6, 5; Lew. 19, 18). Jest nim miłość Boga i miłość bliźniego, wzajem z sobą związane. Gdyby nie Deuteronomium, moglibyśmy byli sądzić, że mowy proroków przebrzmiały bezowocnie i nie wiedzielibyśmy, że żydostwo opracowało również swe zasady huma-

nitarnie, inne wprowadzie od helenskich, lecz niemniej posiadające specjalne swe znaczenie. Przez całe wieki duchowy ten owoc pozostawał usypiony pod twardą skorupą mętów kapłańskich, by później dopiero zakiełkować, wyrósć, stopić się z humanitaryzmem wyrosłym na innej glebie i w nowe przeobrazić się tworzywo (Rozdz. 6). Chcąc odpowiedzieć na zapytanie, jak wytłómaczyć należy powstanie tego nowego świata myśli, którego ostatnim wyrazem jest prorok Jeremiasz, musimy poprzestać w przeważnej mierze na rozważaniach ogólnych. Dosłowny tekst dokumentów autentycznych niewiele tu pomoże. Jak jednostkę ludzką losy zmuszają do zastanowienia się, do wglądnięcia w siebie, do różniczenia istoty rzeczy od pozoru, do poznawania wartości życiowych trwałych i przemijających—taksamo dzieje się z narodami. Losy ludu izraelskiego i żydowskiego były od trzech wieków takie, że sprzyjały rozbudzeniu się, oczyszczeniu i różniczkowaniu lepszych żywiołów. Gdzie kryzysy i katastrofy tak często po sobie następują jak w owym okresie dziejów, tam ludzie muszą się rozglądać za podporami trwałości i poznawać brak wartości praktyk zewnętrznych.

Tytułem do sławy tego ludu jest jak wiadomo nie ów humanitaryzm, lecz t. zw. mono-teizm, Deut. 6, 4, wyrażony w istniejącej po dziś dzień formułce: „słuchaj Izraelu! Jahwae jest

naszym bogiem, Jahwae jedyny!“ Już same te słowa wskazują, że nie chodzi tu jeszcze o Boga świata, lecz taksamo jak wpierw o bóstwo krajowe, wyższe co prawda od poprzedniego boga Arki (str. 78), gdyż równocześnie z rozwojem swego ludu stało się czystsze, wyższe i podnioslejsze. Dawno też zrozumiano, że to pojęcie boga znacznie się różni od chrześcijańskiego, a także od monoteizmu persów, indów, greków itd. Jeśli Marduk w Babilonii, Ahuramazda w Medyi, Váruna w Indyach, Zeus w Grecyi zajmują w Panteonie stanowisko zupełnie odrębne, to monoteizm ten, pomijając inne okoliczności, jest głównie dziełem intelektu, długiego myślenia teologicznego i filozoficznego. Natomiast monoteizm, a raczej henoteizm (henolatria) najpierw uznany oficjalnie w Deuteronomium jest raczej dziełem woli, wynikiem usamodzielniania się wobec kananejczyków i ich Ba’ala. I tu da się powiedzieć to, co przedtem powiedzieliśmy o prorokach: że hebrajski monoteizm oglądamy w świetle rozwoju chrześcijańskiego. Przypuściwszy jednak wypadek bądź co bądź możliwy, mianowicie ten, że w państwie rzymskiem zyskał władzę niepodzielną nie Chrystus, tkwiący w żydostwie, lecz Zeus lub Mitra lub Izйда, natenczas łatwo zrozumiemy, że bóg Deuteronomium odgrywałby w naszych dziełach o historii starożytnej i archeologii rolę podobną, jaka

obecnie przypadła bóstwom wpierw wymienionym. Tem bardziej musimy tu akcentować historyczną warunkowość każdego pojęcia boga, gdyż pod tym względem napotykamy niejasność nawet tam, gdzieby jej się wcale nie należało spodziewać. Tak np. niedawno jeden z najbardziej uznanych badaczy tego przedmiotu rzucił pytanie: „dlaczego Kamosz (str. 64) z Moab nie został bogiem sprawiedliwości i stwórcą nieba i ziemi?“ Odpowiedź może tu być tylko taka: ponieważ prąd kultury (obejmujący także religię) toruje sobie drogę podług tychsamych praw co prąd wody, a Izrael leżał na jego drodze, Moab zaś poza jego obrębem. Izrael i Judea leżały na wielkiej drodze, którą przeciągały narody i wojska — na drodze łączącej dwa największe państwa starego Wschodu: Babel-Assur i Egipt; nietylko więc mogły, lecz wprost musiały zostać wciągnięte we wszystkie stosunki pokojowe, a także wrogie starcia obydwu mocarstw ościennych, co znów nie mogło pozostać bez śladu dla ich rozwoju duchowo-religijnego.

Żądane przez Deuteronomium zniszczenie obrządków i symbolów pogańskich nie zostało jeszcze przeprowadzone w całości, gdy nadszedł kres ostateczny. Judea uległa mocarstwu nowobabilońskiemu, najlepszą część mieszkańców wprowadzono do Babilonii, inni uciekli do Egiptu, a świątynia została splądrowana i zbezczeszczona.

W tym okresie beznadziejnym występuje prorok Jeremiasz, który stanowi nie tylko zakończenie trzywiekowej niemal działalności swych poprzedników, lecz także jej punkt szczytowy. Jak w soczewce jednoczą się w nim najlepsze strony nabożności proroków, by następnie zniknąć i ustąpić miejsca innemu prądowi duchowemu.

Najbliższy głos literacki odzywa się już nie na ziemi ojczystej, lecz w Babilonii w pobliżu Nifar (str. 36) nad kanałem Kebâr (Chebar). Występuje mianowicie Hesechiel (Ezechiel), którego napotykamy wprowadzić wśród proroków, lecz który pochodzeniem i dążnościami swymi był kapłanem. Z jego obszernego historycznie bardzo cennego dzieła interesują nas przede wszystkim rozdziały 40—48, w których rozstrzuwa nowy program dla świątyni i kapłanów w ziemi ojczystej. Wyczerpujące, do określonego celu zmierzające opracowanie starych zabytków literackich (str. 55—6), dokonane przez kapłanów i wcielenie ich w ducha teokracji, w znacznej mierze nawiązuje do Hesechiela. Pierwiastki najróżnorodniejsze, staro-kananejskie, jahwijskie, babilońskie, perskie zostały tu opracowane w jeden zwarty system, którego wpływy czujemy jeszcze po dziś dzień w organizmie kościoła rzymskiego. Został on przygotowany w Babilonii, a przeprowadzony w Judei, dzięki łaskawo-

ści perskich królów. Z dawnego narodu z jego uroczystościami i obrzędami narodowymi pozostała tylko jedna gmina wyznaniowa, której przewodniczył arcykapłan i jego wykonawcy. Kontrast wytworzony wówczas między duchowieństwem (*Los*, spuścizna duchowa)? a ludźmi świeckimi (ludem) dotąd zachował się w kościele chrześcijańskim. Taksamo zapoczątkowane tu poglądy i sposób opracowania całego okresu dziejów przedhistorycznych przez długi czas oddziaływał na nasze sądy historyczne, dotyczące zwłaszcza dziejów Objawienia i kontrastu między ludem wybranym a narodami znienawidzonymi przez Boga. Jak każde państwo świeckie, taksamo i to państwo kapłańskie, miało najbardziej szczegółowe przepisy i rozporządzenia, dotyczące rodzaju i ilości ofiar, potraw czystych i nieczystych, dni świątecznych i pokutnych. Istną ironią dziejową, szyderstwem porządku immanentnego wobec ludzkich zakusów wydaje się fakt, że ta kasta kapłańska ustanowiła dla swej gminy, jako symbole duchowe (obrzezanie, sabbat, posty itd.), właśnie te obrzędy, które — jak nowsze badania wykazały — istniały także u innych sąsiadów pogańskich. Zwyródnienie tego systemu najlepiej zostało ujęte w Ewangeliach; nowa gmina nazarejczyków odetchnęła swobodniej, jak po pozbyciu się więzów krępujących. Ci, którzy się zamknęli przed nowym duchem,

w dalszym ciągu opracowywali ustawy Starego Testamentu, rozwijając je coraz to z większą subtelnością; Mischnâ, Talmudy i inne dzieła są świadectwem ich usiłowań; talmudyzm i rabinizm pozostały po dziś dzień synonimem kazuistyki i wykrętnej przebiegłości.

Wpierw już zaznaczono (str. 59), że kapłaństwo, pracujące zarówno skrzętnie jak bezwzględnie, nie zdołało jednak zagarnąć całego życia religijnego. Jak pod grubą warstwą lodu utrzymuje się cienka smuga wody płynącej, tak pod całym tym balastem nakazów i zakazów było źródło istotnej żywej pobożności, noszącej cechy dawnego ducha proroków: niezłomną ufność w Boga, sprawiedliwość, wierność, uczciwość, prawdę, większe uwzględnianie przymiotów ducha niż obrzędów zewnętrznych, więcej głębi niż formalistyki, więcej indywidualności niż kolektywizmu i ducha stada. A wszystko to nie poza ustawą Pana, lecz w jej obrębie. Słyszymy szemranie tego strumyczka w Psalmach, przypowieściach i niektórych utworach proroków późniejszych; w Ewangelii i u Pawła wzbiera on w potężny prąd, który (co prawda nie bez przymieszki brudu i kałuży) zalewa całe kraje.

Szkic nasz pozostałby jednostronnym i niezupełnym, gdybyśmy nie uwzględnili stosunku żydów (tak nazwała się reszta, ocalała z katastrof) do otaczających ludów, państw i religij—

w okresie wygnania i następnym. Dziwnem byłoby, gdyby żydzi, którzy całe pół wieku spędzili na ziemi babilońskiej, a następnie wraz z Azyą Małą i Egiptem tworzyli część państwa perskiego — dziwnem byłoby, gdyby nie byli ulegli wpływom duchowym tych narodów. Kto bez uprzedzeń studyował teologię żydów po wygnaniu, ten w całej pełni przekona się o słuszności tego przypuszczenia. Przedewszystkiem teologia w ściślejszym znaczeniu, nauka o Bogu i sprawach boskich, następnie eschatologia, wieść i nauka o życiu pozagrobowym i jego warunkach, noszą najwyraźniej cechę wielkich religij, pod których wpływem pozostawało żydostwo za czasów wygnania i później. Nowe rozszerzone pojęcie Boga daje się już rozpoznać u Hesechiela, a jeszcze wyraźniej u Jezajasza II, przejawiając się oczywiście mniej dobitnie w systematyce kapłanów, lecz tem wyraźniej w Apokaliptyce, zapoczątkowanej (ok. r. 165) przez Daniela, oraz w późniejszej literaturze apokryficznej i pseudoepigraficznej.

Nieznany późniejszym czasom rozdział między światem a bogiem pozaświatowym dokonał się po wygnaniu i coraz ostrzejszą przybierał formę. Dawniejszy bóg krajowy i narodowy stał się bogiem całego świata, panem nieba i ziemi. Nie zasiada on już z praojcami przy wspólnym stole, nie zamieszkuje w piersiach proroków,

lecz obłany światłem przebywa na wyżynie nieosięgniętej i niby wielki pan styka się z ludźmi przez istoty pośredniczące, które w ogromnej liczbie pozostają w jego usługach. Podobnie, jak władca ziemski, ma on także „przeciwnika“, który państwu jego zagraża zniszczeniem. Jest nim „szatan“ (ὁ διαβολος, dyabeł), rozporządzający znów swym orszakiem piekielnym. Z dobrych aniołów jest u nas ogólnie znany Michał, w islamie zaś Gabryel; niektórzy inni znani są gorliwym nabożnisiom, a niezliczona ich moc panuje wyłącznie w obskurnej literaturze teologicznej. Znaczący innych wielkich religijni nie trudno rozpoznać prawzory tego nowego boga, jego dworu i wrogiemu mu mocarstwa. Prawzorami tymi są z jednej strony najwznioślejsze postacie teologii babilońskiej, Marduk i Szamasz, z drugiej — zależny od nich Ahuramazda perski (poniżej rozdział 4). One to nadały nową postać staremu bogu hebrajskiemu. Wymienione powyżej przyczynki do tego nowego pojęcia boga, nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do tego związku. Żydostwo okresu po-wygnaniowego było nie tylko pod względem politycznym, lecz także w sferze umysłowo-religijnej zależne od nowej potęgi Achaemenidów; nawet po zniesieniu ich dwuwiekowych rządów przez Aleksandra i jego następców, gdy kultura miasta od Morza Śródziemnego aż do Kábul została she-

lenizowaną, masy ludowe wszystkich dawnych krajów perskich pozostały jednak pod potężnym wpływem religii Mazdayasny (rozdz. 4). Przy omówieniu początków chrześcijaństwa wrócimy jeszcze do tego punktu. Jest faktem zastanawiającym, że nawet krytyczna teologia protestancka naszych czasów w kwestyi tej podlega złudzeniom. Jedni w zupełności zaprzeczają istnieniu tego wpływu obcego, inni ograniczają go do minimum. Nie wzdragano się nawet przed nazwaniem wielkich sąsiednich religij azyatyckich kulturalnymi kramami. Nie chcąc odpłacać równą miarką i nazwać religię żydowską kramem synkretyzmu, dziejowe rozpatrywanie tych faktów musi jednak obstawać przy twierdzeniu, że żydostwo z małymi wyjątkami było częścią biorącą, a tylko owym kulturom i religiom zawdzięcza swój rozwój, który je uzdolnił do spełnienia zadania dziejowego. Można powiedzieć bez przesady: bez Achaemenidów i ich religij państwowej, bez Aleksandra Wielkiego i Diadochów nie byłoby żydostwa, lub mówiąc ściślej: nie byłoby tego żydostwa, które pozostało chrześcijaństwu silne kontury swego światopoglądu.

Tosamo co do teologii, da się w pełniejszej jeszcze mierze zastosować do eschatologii. Wszystko, co powiedziano o życiu pozagrobowem w epoce przed-wygnaniowej, nie zasługuje

prawie na wzmiankę. Dla zmarłych nie istniał ani bóg, ani świat — jedynie cisza grobu lub wielkiego Hadesu (Še'ól) bez nadziei wybawienia. Taksamo u fenicyan. Obok tych wierzeń istniała dawniejsza wiara w duszę (str. 64). I tutaj nowe tory myślowe biorą początek od Hesechiela, a zatem wyrastają na gruncie babilońskim. Rozwijające się od tego czasu wyobrażenia o życiu pozagrobowym wiążą się z jednej strony z nauką o osobistej odpowiedzialności i zapłacie — z drugiej: z wiarą w Mesyasa. Przez długi czas wiadomości odnośne są bardzo skąpe. Dopiero w II-gim wieku przed Chr. napotykamy główne zarysy pojęć o życiu pozagrobowym, znane nam z Nowego Testamentu. Przez długi czas najrozmaitsze nadzieje łączą się z życiem pośmiertnem. Jeszcze w Ewangelii napotykamy tę rozmaitość poglądów; faryzejscy wierzyli w zmartwychwstanie, saducejscy przeczyli tym twierdzeniom. Genezy tych pojęć również szukać należy po części w Babilonii, po części w religii perskiej. (rozd. 4). Babilońską jest księga dobrych i złych czynów, zapisywanie w niebie zasług i win, pewne pojęcia o piekle, obszerna symbolika siódemki itp.

Bezpośredni wpływ perski poznajemy w stanowczym podziale świata na widzialny i niewidzialny, na państwo światła i mroku; w oznaczeniu aniołów-stróżów, w chronologicznym okre-

śleniu istnienia świata, w zniszczeniu świata przez ogień, w odróżnianiu zastępów niebiańskich i piekielnych i w mnóstwie innych szczegółów.

Wspomniana powyżej idea mesyaniczna, więcej niż którakolwiek, bo w wyższym nawet stopniu niż monoteizm przyczyniła się do nadania lokalnemu znaczeniu żydostwa doniosłości wszechświatowej. *Mesjasz*, grecka forma hebrajskiego *másziah*, czystogreckie wyrażenie „*Christos*“, oznacza „*Poświęcony*“ i może się odnosić zarówno do władców, jak do kapłanów (do kapłanów: Lew. 4, 3, 5 itd.). Taksamo zwał się też kapłan babiloński (str. 46). Do określenia zbawiciela przez Boga wysłanego, dla oswobodzenia ludu z wszystkich klęsk, używano tego wyrażenia dopiero w epoce po-wygnaniowej; o ile to pojęcie napotykamy w pismach dawniejszych, należy je prawdopodobnie uważać za wsunięte później. Za główne źródła nadziei mesyanicznych należy uważać z jednej strony niezadowolenie, jakie w naturach głębszych pozostawiało jałowe ustawodawstwo Zakonu; z drugiej — nieszczęścia polityczne. Z literatury kanonicznej należy tu uwzględnić (pomijając niektóre ustępy niezbyt jasne) Dan. 7, 13, gdzie „człowiek“ zostaje wezwany przed oblicze Boga i obdarzony władzą nad wszystkimi narodami. Ustęp ten jest tem ważniejszy, że Jezus wziął z niego najwidoczniej swe określenie mesya-

niczne; tak bardzo u nas rozpowszechnione wyrażenie „syn człowieczy“ nie jest niczem innym, jak niezręcznem greckiem oddaniem słowa arameńskiego (str. 51) z odnośnego ustępu księgi Daniela — słowa, oznaczającego tylko „człowiek, człowiecze dziecko“. W pismach apokryficznych i pseudoepigraficznych częściej napotykamy wzmianki o nadziejach mesyanicznych — nie zawsze jednak mają one to samo znaczenie. Niektóre pisma wcale idei tej nie mają. Rzadko Mesjasz występuje tu jako jednostka, częściej idea ta przybiera znaczenie „państwa bożego“, przed którą ustąpić muszą mocarstwa pogańskie, lub „nowej, niebiańskiej Jerozolimy“, która położy kres wszystkim ziemskim cierpieniom. Przy wyjaśnieniu szczegółów napotykamy tem większe trudności, iż literatura żydowska, z której musimy czerpać, uległa zdaje się wpływowi tych przeobrażeń, jakie się dokonały z nastaniem chrześcijaństwa. Przed nastaniem państwa bożego oczekiwano okresu wielkich nieszczęść i cierpień, które nazwano „bólami Mesjasza“ (por. Mr. 13, 9, Mt. 24,8).

Idea Mesjasza cierpiącego była zdaje się ogromnie rozpowszechnioną; miała ona już swe uzasadnienie w dawniejszych pismach kanonicznych. Wyobrażenia dotyczące państwa bożego były przeważnie natury bardzo materialnej, rzadko tylko miały charakter uduchowiony.

Mamy prawo przypuszczać, że idea mesyaniczna tak zewnątrznie jak wewnątrznie osiągnęła swój punkt szczytowy z wystąpieniem Jezusa (por. rozdz. 6). Tuż przed nim i po nim lud witał w Judaszu Galilejczyku (Hist. Apost. 5, 36, 37) i w Teudaszu zwiastowanych Mesjaszów. Przez swe uduchowanie i stopienie się z innemi ideami nie-żydowskiemi nadzieja mesyaniczna stała się potęgą światową (rozdz. 6).

Żydowska *Diaspora* (str. 59) posiada doniosłość, jaką badania teologiczne rzadko tylko w pełnej przyznają jej mierze. Początki rozprószenia sięgają czasów wygnania babilońskiego; złamanie granic narodowych przez Aleksandra i jego następców nadało mu stopniowo rozmiary, jakie przybrało w czasie nastania chrześcijaństwa. Najgęstszą była ludność żydowska w Egipcie, Fenicyi, Syryi, w przeważnej części Azji Mniejszej, w Babilonii, Mezopotamii; rzadziej rozsiana znajdowała się też nad morzem Czarnem, w Afryce północnej, Grecyi i wyspach greckich. Rzym jako stolica posiadał oczywiście silną kolonię żydowską. Także na zachodniem wybrzeżu Morza Śródziemnego i dalej znajdowali się żydzi w mniejszej ilości. Oznaczona przez Philona liczba tej ludności w okresie Diaspory w państwie rzymskiem (4—4½ milionów) musi być przesadną; przyjąwszy jednak tylko połowę, mamy niemniej pokązną cyfrę, odpowiadającą

procentowo liczbie ludności żydowskiej w dzisiejszym państwie carów.

Wspomniano już pobieżnie o charakterze literatury młodszej (str. 59). Oto główne jej rodzaje (w obrębie kanonów i poza nim): literatura ustawodawcza, prawie wyłącznie panująca w Palestynie; literatura apokaliptyczna, sięgająca wzrokiem poza cierpienia teraźniejszości w lepszą przyszłość, oraz opowiadania, służące po części ku zbudowaniu wiernych, po części sprawie narodowej (Tobit, Judyta, Estera itd.). W późniejszych psalmach prawie wszystkie te prądy duchowe znajdują swój wyraz. Patrząc na tę literaturę oczyma ludzi współczesnych jesteśmy przede wszystkim zdumieni ciasnotą horyzontu; pojmujemy, że mamy tu do czynienia nie z narodem świeżym, polegającym na własnych siłach, lecz z gminą duchowo skrzepowaną, której najlepsze siły trawiły się na przestrzeganiu rytuałów i nienawiści ku wszystkim innym ludziom.

Obraz, jaki na podstawie Ewangelii wytworzymy sobie o stosunkach palestyńskich, przedstawia najwyraźniej dwa stronnictwa: faryzeuszy i saduceuszy. Pierwsi powstałi prawdopodobnie za czasów Machabeuszy; tworzyli oni właściwe stronnictwo ludowe, stronnictwo trzymające się wiernie i zaciekle przepisów ustawy, chociażby one pociągały za sobą zdławienie uczuć czysto ludzkich. Saduceusze tworzyli stronni-

ctwo arcykapłanów i ich sprzymierzeńców, dzierżyli w swych rękach władzę polityczno-religijną, żyjąc wygodnie i pozwalając żyć innym, o ile władza ich nie była narażona na szwank. Kto na dzieje kościoła katolickiego patrzy otwartymi oczyma, ten niejednokrotnie odkryje analogie w ugrupowaniu się tych dwóch stronnictw. Z chwilą gdy idea mesyaniczna przybrała charakter ruchu ludowego, obydwie te wrogie wzajem stronnictwa postępowały zgodnie w kierunku stłumienia podobnej ideologii.

Żydowski autorzy Philo i Josephus, także inne źródła informują nas o sekcie esejczyków. Miano to oznacza prosto „pobożny“. Byli to ludzie prości, którzy wspólne wiedli życie, wspólnie adali i gospodarowali, nie znali różnicy stanu, zajmowali się uprawą roli i rzemiosłami, nie składali przysięgi, odrzucali małżeństwo, przywiązywali wielkie znaczenie do zmywań i kąpiei, modlili się do słońca, wierzyli w nieśmiertelność duszy i zapłatę po śmierci, ciało uważali za więzienie, a śmierć za wyzwolenie z owej niewoli. Widzimy, że pod niejednym względem przypominają najstarszą jerozolimską gminę chrześcijańską, jak ją sobie musimy wyobrażać. Na pytanie, czy sekta ta wykazuje wpływy pytagorejskie czy perskie, musimy oddać pierwszeństwo religii azjatyckiej. Nawet w mętnej swej formie nowo-pytagorejskiej grecka filozofia nie

dotarła chyba do kół, z których wytworzyła się sekta esseńska.

W trzecim wieku naszej ery wystąpił w pustej okolicy Judei młody kaznodzieja, Jan, nawołujący do pokuty i zmiany życia, mających być przygotowaniem do nadchodzącego państwa bożego. Jego symbolem był chrzest w Jordanie. Także Jezus Nazareński miał od niego przyjąć chrzest. Ówczesny rządca kraju, Herod Antypas, ojczym Salomy, kazał niewygodnego mowcę uwięzić, a następnie uśmiercić. Zarówno esseńczycy jak Jan Chrzciciel posiadają doniosłe znaczenie dla rozwoju historycznego, gdyż ułatwiają zrozumienie gruntu i atmosfery ruchu ewangelijnego. (Rozdz. 6).

ROZDZIAŁ IV.

RELIGIA PERSKA.

Kraj, który my zwykliśmy nazywać Persją, mieszkańcy tamtejsi określają pradawnem mianem Irân (Ērân, Eirân). Jest to obszar najbardziej górzysty na pograniczu, wgłębiający się kotłowato w pośrodku kraju między równinami Tygru i Indu, zatoką perską, Oceanem Indyjskim, krajami kaukaskimi i nadkaspjskimi. Jakkolwiek władcy tych krajów dopiero z końcem pierwszej połowy ostatniego tysiąclecia przed Chrystusem wstępują na naszą widownię dziejową, niemniej musimy wkroczenie ludności aryjskiej odnieść do daty znacznie wcześniejszej, prawdopodobnie do trzeciego tysiąclecia. Za miarę będzie tu służył etniczny i religijno-historyczny związek irańczyków z indami aryjskimi. Możemy uważać za prawdopodobne, że ludy, znane później jako irananie i indowie, wtargnęły do Azji przez kaspijską furtę i Helespont, przez pewien

czas żyły razem w Iranie, a pewna ich część po-
dażyła następnie dalej na wschód, by zająć indyjskie
pięćorzecze. Dawne powinowactwo obydwu
ludów daje się przedewszystkiem rozpoznać z dat
religijno-historycznych. Tu należą: praojciec lu-
dzi, Yama (Yima), który później przeobraża się
w króla zmarłych; świętość bydłęcia i psa; walka
boga z potężnym węzem; napój, dający nieśmier-
telność (soma, haoma); imię ofiarnika (hotar,
zaotar); boscy „władcy“ (āsura, āhura); indyjskie
rta obok irańskiego asha; pies podziemi; grupa
33 bogów i wiele innych cech wspólnych. Wsku-
tek reformy Zarathustry, którą omówimy w dal-
szym ciągu, zwykli boscy *devas* indów przeo-
brazili się u iranów w złe duchy. Staro-aryjska
ludowa religia iranów, którą poznajemy po części
przez porównanie z indami, po części z zabyt-
ków religii Zarathustry, uległa wspaniałej refor-
mie w okresie, który niestety bardzo tylko ogół-
nikowo określić zdołamy. Po długotrwałych spo-
rach naukowych uznano nareszcie Medę za oj-
czyznę nowej religii: podług stosunków dzisiej-
szych obszar pomiędzy Arās, stolicą Teherān,
krajami Gilān i Kurdistān. Babilońsko-asyryjska
przymieszka w nowej religii świadczy, że nie
mogła ona powstać przed ósmym, a może na-
wet siódmym wiekiem, gdyż dopiero w dzie-
wiątym wieku asyryjczycy zapoznali się z me-
dami, a wspomniany wpływ religijny każe przy-

puszczać dłuższe wzajemne oddziaływanie kultu-
ralne. To też okres ten w przybliżeniu tylko
da się określić. Można tylko twierdzić, że Medya
powstała w każdym razie przed Achaemenidami,
a zatem przed połową szóstego wieku. Jeśli
przeto tradycyjne obliczenia przenoszą życie za-
łożyciela religii w lata 660—583, to przypuszcze-
nia te zdają się być mniej więcej dokładne. Jest
to okres rządów medyjskich władców, Phraor-
tesa i Kyaksaresa.

Imię założyciela religii brzmi Zarathustra
(„właściciel wielu wielbłądów“? lub „ofiarujący
z mocą“?), po grecku Zoroastres, po nowo-per-
sku Zarāduszt. Jakkolwiek tradycja podaje imiona
jego rodziny, rodziców, żony i dzieci, a także
pewne szczegóły z jego życia, nie możemy jednak
wizerunku tego uważać za czysto-historyczny.
Szczegóły te nie są ściślejsze od tych, które się
odnoszą do Mojżesza (str. 74). Dzieło o nim
każe nam go uważać za osobistość wybitną, lecz
poprzez mgły tradycji możemy rozpoznać za-
ledwie niewyraźne kontury. Zdaje się, że prze-
bywał on w Raghae (Rai), miejscowości, której
ruiny znajdują się w pobliżu dzisiejszego Te-
herānu. Już w dwudziestym roku życia, miał
on się być odwrócić od „świata“, około trzy-
dziestego roku miał objawienie od swego boga
nad rzeką Daitya, (prawdopodobnie Arās) któ-
rego następnie głosił. Podobnie jak Buddha

i Jezus musiał zwalczyć pokusę, przyczem przeciwnika (dyabła) odpędził kamieniami, jak to po dzień dzisiejszy czynią pielgrzymi islamscy w Tale Muna koło Mekki. Spotykały go na przemian powodzenia i niepowodzenia; oprócz Medyi głosił też nową wiarę w krajach na wschód od Irânu położonych, w Baktryi (koło Balch) i w kraju saków (Seîstân). Z kazań jego (Gathas) poznajemy nietylko treść nowej nauki, lecz także stosunki społeczne, z których ona wyrosła. Przeciwiństwo między pracowitym, na kulturę duchową wrażliwym chłopem, a koczownikiem, unikającym pracy i żyjącym z łupu i rabunku, tworzy w znacznej mierze podstawę dualizmu, który stał się tak znanym dzięki religii Zarathustry. Stąd też dziwna dla nas rola, jaką bydlę zajmuje w najstarszem tem kazaniu; przebóstwiona dusza prawiwołu znajduje pomoc i przyjęcie u najwyższego boga niebios. Zwiększość i nieugiętość znacznie późniejszego obrządku islamskiego zostają tu po raz pierwszy sformułowane: Mazdâh jest prawdziwym bogiem, Zarathustra jego prorokiem, wiara w jego nauki daje zbawienie na tym i na drugim świecie. Podstawy nowej nauki były już założone, gdy prorok w późnym bardzo wieku dokonał żywota. Jedno z podań głosi, że zginął śmiercią walecznych na polu bitwy.

Wspomniane Gathas pochodzić mają podług sądu krytyki od samego proroka. To jądro jego nauk zostało z biegiem czasu powiększone mnożstwem innych świętych tekstów: starsze i nowsze hymny ofiarnicze (porównać z psalmami Starego Testamentu), modlitwy, litanie, ustawy, rytuały, nakazy etyczne — te ostatnie, jak w innych religiach w obsłonkach rytualnych. Zbiór i wybór całości o tyle wykazują podobieństwo ze Starym Testamentem, że między najdawniejszymi tekstami a ostatecznem ich zredagowaniem ubiega całe tysiąclecie, a nawet więcej. Dopiero Sâsânidom należy się zasługa ułożenia tego zbioru, znanego odtąd pod mianem *Avesta*, to znaczy „podstawa, tekst“ lub „niejasności“; w tem lub owem znaczeniu stanowiąc przeciwieństwo do objaśniającego komentarza Zend'u, pisanego w języku nowo-perskim. *Avesta* dzieli się na 21 *nosk*, to znów na teksty, ku zbudowaniu wiernych, oraz inne, służące czynnościom kapłanów, officyum. Oprócz tego kanonu religia perska posiada jeszcze inne znakomite dzieło, o wielkiej doniosłości dla dziejowego poznania tejże religii. Do dzieł tych należą: *Bundchišn*, *Dinkart*, *Minokherd*, i apokaliptyczne w charakterze, często z *Piekłem* Danta porównywane *Ardê-Virêf nâmah*, które powstało prawdopodobnie dopiero w VIII w. po Chr.,

kiedy religia persów otrzymała już była cios śmiertelny od młodego islâmu.

Nauka tej religii, jak ją ogłosił po części sam prorok, a po części jego nieznani nam następcy, da się w krótkości streścić następująco: Jeden jest tylko bóg, zwany tu *Ahura Mazdâh* (pan-mędrzec) (u greków Oromazdes, w formie nowo-perskiej Ormuzd), który sam jest światłem i obłany też jest morzem światła; jest on wiecznym, niezmiennym, wszechwiedzącym, dobrotliwym, bogiem prawdy, dobra, czystości, sprawiedliwości. Jego duch święty (*spenta mainyu*) jest stwórcą i przyszłym sędzią świata, stosunek tego ducha do boga samego jest równie niejasny jak w teologii chrześcijańskiej. Dawniejsza teologia perska nie знаła wizerunków swego boga; i w czasach późniejszych są one rzadkością, a powstały prawdopodobnie pod wpływem obcym. Temu bogu i światu przezeń rządzonemu przeciwstawia się wróg z osobnym swym światem; jest nim *Angro Mainyu* („zły duch? por. szatan str. 92) po grecku *Areimanios*, w formie nowszej *Ahryman*. Jest on panem kłamstwa, oszustwa, występku, nieczystości, śmierci. Podług najstarszej nauki, dobry bóg i zły duch mieli na początku świata stać obok siebie jako bliźniacy, a dzieje ludzkości są właśnie rozwojem tego przeciwieństwa zakończonem ostatecznem zwycięstwem pierwiastka dobrego. Późniejsza filo-

zofia perska w miarę środków swego czasu i kultury rozwijała rozmaite systemy spekulatywne na temat stosunku wzajemnego tych bliźniaków.

Podług wzoru ziemskiego, władca jednego i drugiego z tych światów posiada swój dwór, sześć osób najbliższego otoczenia, które wraz z władcą naczelnym tworzą siódmkę, liczbę posiadającą tu doniosłe znaczenie; pozatem istnieje niezliczone mnóstwo duchów podwładnych, podzielonych podług gatunków i rang, jakie dzierżą. Sześć dobrych, wielkich duchów otaczających *Ahura Mazdę* znamy pod mianem: *amesha spenta*, nieśmiertelnych dobroczyńców; zwą się także *yazata* (po nowo-persku: *îzed*): boski, godny ubóstwienia. Poniżej dajemy tłumaczenie mian staroperskich, oraz greckie określenia podług *Plutarcha*. 1. *vohu manô*, dobry charakter, *εὐνοία*, 2. *asha vahishta*, najlepsza sprawiedliwość *ἀληθεια*, 3. *Khshatra vairya*, państwo upragnione, *εὐνομία*, 4. *spenta armaiti*, święta pokora *σοφία*, 5. i 6. *para haurvatât*, zdrowie *πλουτος*, i *amaretât*, nieśmiertelność, *ὁ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός*. Każdemu z tych duchów powierzona jest piecza nad pewną dziedziną tego świata; tak więc *nr 1* zarządza zwierzętami, *nr 2* ogniem, *nr 3* metalami, *nr 4* ziemią, *nr 5* wodami, *nr 6* roślinnością. Wszystkie te duchy jeżdżą na koniach. Każdy z nich ma swój specjalny dzień i miesiąc i kwiat. *Vohu manô* uchodzi za archanioła,

wita zbawionych, popiera pokój, jest dawcą dobrych pastwisk i geniuszem bydła; nosi białą odzież, poświęconem mu zwierzęciem jest kogut, a ma obok siebie księżyc. Strabo zwie go Omanês (Omanos). Asha Vahishta jest przedstawicielem prawa i moralnego porządku, opiekunem i duchem dobrych czynów. Ma obok siebie ogień. Występuje tu jeszcze podobieństwo z indyjskim *rta*. Khshatra vairyą jest uzmysłowieniem potęgi Ahura Mazdy, jego władzy i majestatu. Słońce i niebo są mu pomocne przy tej pracy. Przeciwnikiem jego jest Sauru (Sârvar). Należy sobie przypomnieć końcowe słowa Ojczenasza. Spenta Armaiti uchodzi za córkę wielkiego boga; jej przeciwieństwem jest nieprawda i dworactwo. Para końcowa, której związek wyrażony też jest językowo określeniem *dual*, przedstawia nagrodę zbawionych. Przeciwiństwem jest: głód i pragnienie. Ameretât ma swój święty krzew haomesu. Jako jego przeciwstawnik formalny i rzeczowy uważać należy ambrozyę mitologii greckiej. Treściowo i językowo przeobrażone odnajdujemy je w koranie (2, 96), jako upadłych aniołów Babilonu.

Z rozlicznych innych dobrych duchów (aniołów) należy tu jeszcze wymienić: ogień, wodę, księżyc i gwiazdę Syryusz, geniusza świata zwierzęcego, wiatrów, święty napój haoma (*hôm*, u Plutarcha *omôni*) czas doczesny, ptaki bajeczne,

a obok wielu aniołów stróżów (*fravashis*, *farvars*) często jako trójca przedstawiane bóstwa: Mithra, Sraosha i Rashnu. Ogień odgrywał tak wielką rolę w pojęciu boga i w rytuale ofiar, że religia Zarathustry od niego wogóle wywodzi swą nazwę. Teologiczne dociekania rozróżniały przytem następujące rodzaje: 1) ogień *Bahrêm*, 2) ogień jako iskrę życiową, 3) ogień, wydobyty z drzewa, 4) ogień błyskawicy. 5) ogień niebieski i 6) *hvarnah*, po nowo-persku *farnag*, *fernah*, światło władców, ich uprawnienie, ich szczęście. Wpierw wymieniony Mithra, po grecku Mithras, którego znaczenie dosłowne jest niejasne, odgrywa już pewną rolę w dawniejszej teologii, chociaż nie posiada jeszcze tego znaczenia, jakie zdobywa następnie poza granicami Iranu. Jest on duchem światła, prawdy i sprawiedliwości, a wrogiem krzywoprzysięstwa. Poświęconym mu kwiatem jest czerwony chryzantem. Obok wymienionej trójcy, on również stanowi tróję w związku z bogiem Ahura Mazda i boginią Anâhita. Sraosha jest duchem posłuszeństwa i objawienia. Walczy on z Aêshma daêva, Asmodeuszem księgi Tobiasza. Paraklet, wymieniony w teologii żydowskiej, we Philonie i Ewangielii Jana, zdaje się spowinowaconym ze Sraoszą. Rashnu nakoniec jest duchem sprawiedliwości, który w dniu Sądu ostatecznego będzie

przy fatalnym moście Cinvah oddzielał sprawiedliwych od bezbożnych.

Jak państwo światła, tak też królestwo mroku posiada swego najwyższego władcę, z sześciu głównymi zarządcami i niezliczonym mnóstwem sług pomniejszych. Na czele stoi wymieniony już Angro Mainyu, o którego pierwotnym stosunku do Spenta Mainyu teologia wygłasza najrozmaitsze poglądy. Zwie on się złym nauczycielem, kłamliwym językiem, fałszywym mowcą, który mieszka w mroku na górze Arezûra, może przybierać postacie różnych zwierząt, a ciągle myśli tylko nad sposobami zniszczenia świata Ahura Mazdy. Odpędzają go narodziny Zarathustry. Służący mu potwór Azhi Dahâka, o trzech łbach, trzech pyskach, sześciu oczach, jest uwięziony na górze Demâvend, lecz w ostatnim dniu istnienia zostanie uwolnionym. Nasuwa się wspomnienie smoka w Babel i objawienie Jana. Sześciu paladynom Ahura Mazdy odpowiada sześciu głównych pomocników Angro Mainyu; pierwszym z nich jest wymieniony już Aêshma (daêva) duch złości, szaleństwa i haniebnych czynów, drugim Sauru, bóg pijaństwa, anarchii itd. Inne złe duchy są po części uosobieniem katastrof (orkan powietrzny, posucha, burza, zaraza, drożdżyna, mróz, śmierć), po części ludzkich namiętności i słabości (pycha, kłamstwo, zazdrość, zawiść, ciekawość, bezbożność, przekupstwo, roz-

wiaźłość, długie spanie, lenistwo, skąpstwo, chciwość, potwarz itd.).

Tensam dualizm, który zauważyliśmy dopiero co w tamtym świecie, przenika również świat doczesny, materyalny, moralny i duchowy. Dlatego zadaniem życiowym ludzi ma być walka ze światem złych duchów i popieranie na wszelki sposób światu dobrego boga i jego duchów. Wspomniany już w pierw charakter społeczny medyjskiej ojczyzny założyciela, występuje także tu bardzo wyraźnie. Jest to przeciwieństwo między chłopami i hodowcami bydła z jednej strony, a bojowniczymi niespokojnymi nomadami — z drugiej. Wszystkie pustkowia, bagniska, błota, skały, pustynie, cmentarzyska itp. służą za siedziby duchom boga Angro Mainyu; zwolennicy nowej wiary mają obowiązek omijania po części owych okolic, lub też przemieniania ich podług możliwości w ziemię uprawną, łąki, pastwiska i ogrody. W ten sposób bowiem przygotowuje się siedziby dla dobrych duchów i popiera temsamem królestwo boże na ziemi. Z tych samych względów należy też tępić zwierzęta szkodliwe ludziom i kulturze, jak węże, skorpiony, mrówki, żaby i t. d., a otaczać staraniem i opieką zwierzęta służące do uprawy roli. Oto wielkie hasło: popierać życie, będące przygotowaniem do budowy państwa bożego. Nie inaczej też jest w świecie etyki i ducha. W prze-

ciwieństwie do ponurego, paraliżującego determinizmu przeważnej liczby semickich form religijnych, napotyamy tu silnie zaakcentowaną i przeprowadzoną wolność woli i odpowiedzialność osobistą. Czysta etyka stręszcza się w trójcy: dobre (czyste) myśli, dobre słowa, dobre czyny. Za cnotę najwyższą uchodzi miłość prawdy; obok niej grupują się: sprawiedliwość, wierność, zamiłowanie pokoju, szczodroblliwość, miłosierdzie, posłuszeństwo, pokora, pilność. Wyparciem nomadów i popieraniem pracowitego stanu chłopskiego i mieszczańskiego tłumaczy się fakt, że waleczność nie jest wyliczona pośród cnót najwyższych. Z drugiej strony napotyamy jeszcze bliskie połączenie poglądów etycznych i rytualnych. Tak np. jako cztery grzechy główne figurują: odmawianie jałmużny, a tuż obok: zaniechłujnienie nogi, marnowanie ziarna, nie noszenie świętego paska (podczas nabożeństwa); jako grzechy nieodpuszczalne uchodzą nie tylko zbrodnie nienaturalne, lecz także spalanie zwłok i spożywanie ścierwa. O ile surowy nakaz miłości prawdy i surowy zakaz zbrodni nienaturalnych były wynikiem moralnego stanu ówczesnego społeczeństwa irańskiego — tutaj wyluszczać niepodobna.

Zanim zajmiemy się ostatecznym celem jednostki i całości, zamieścimy jeszcze kilka uwag, dotyczących rytuału, służby bożej i liturgii. Znaną stałą w tej religii świętość ognia. Wpierw już (str.

109) zaznaczono, na ile rodzajów świętoszkostwo kapłanów podzieliło ów żywioł. Tem tłumaczy się też ostry zakaz zanieczyszczenia ognia zwłokami. Nawet podczas składania ofiar należało nosić na ustach przepaskę (*paitirâne*, *pênôm*, *padâm*, *fadâm*), by świętego ognia nie skałać tchnieniem ust. Ze sławnych świątyń starożytnych (*dachma*), poświęconych czci ognia, należy wymienić: 1) świątynię we *Phraaspa* lub *Siz*, około *Tacht-i-Suleimân*, *Adherbeigên*, 2) w *Istachr*, prowincji *Persis* (*Fârs*), 3) we wschodniej części kraju przy *Neisâbûr*. Wspomnieliśmy już o świętym napoju (*haoma*) (str. 108); podług innych pojęć teologicznych napój ten miał swe uzupełnienie w niebie, które można porównać z nektarem mitologii greckiej. Kapłani obrządku irańskiego dali się poznać także szerszym kołom u nas, jako „magowie“. Hymny obrządku irańskiego zachowały się w wymienionej wpierw (str. 105) księdze *Avesty*. Z wyłożonego poprzednio dualizmu kapłani w wyższym jeszcze stopniu niż ludzie świeccy wyprowadzili rozległy rytuał oczyszczeń, który z czasem stawał się coraz bardziej kazuistycznym. Nasuwa się przypuszczenie, że późniejsze żydostwo i zależny od niego islam tu czerpały swe pierwowzory. Nie może nas dziwić, że utrzymywanie czystości wody, będącej czynnikiem kultury, odgrywa tak ważną rolę w tym rytuale; tem większem jednak zd-

mieniem przejmują inne obrzędy, jak zmywanie się włosieniem wołów itp. W obrządku irańskim istniało wyznawanie grzechów, w czym możemy się dopatrywać początków spowiedzi chrześcijańskiej.

Życie jednostki, zarówno jak rozwój całości przeniknięte są duchem teologii. Wyznawca Ahura Mazdy, pozostający w jego służbie, żyje i pracuje nie nadaremno; ma nagrodę zapewnioną; niemniej pewną jest też kara tego, który pracuje dla państwa ciemności. Po śmierci człowieka, po odczytaniu mszy i zakończeniu uroczystości żałobnych, dusza jego przybywa po pewnym czasie nad „most rozłąki“, położony rzekomo między górami Alburz, (Elburs, nad morzem Kaspijskim) a Deityâ (Sawalân?). Tam zmarły spotyka swą duszę, która podobnie jak Ka u egipcjan, przystępuje doń w postaci dziewczicy, cudnie pięknej, lub odstrasza ją brzydkiej — zależnie od duchowego charakteru nieboszczyka. Odbywający się tu sąd nad życiem zmarłego rozstrzyga, czy go czekają radości niebios, czy też udręki piekła. Jedne i drugie odmalowane są w barwach podobnych do tych, jakie znamy z chrześcijaństwa. Należy przypuszczać, że zarówno chrześcijaństwo jak islâm, w sposób mniej bezpośredni niż przez żydostwo przejęły były z obrządku irańskiego odnośne pojęcia. W niebie wierny wyznawca Mazdayasny jednoczy się znów ze swymi bliskimi,

i razem przechadzają się wśród cienistych drzew i chłodzących źródeł. Mieszkańcy piekła natomiast cierpią od nadmiernego gorąca, to znów od nieznośnego zimna, pozostając w mrokach straszliwych, gdzie dręczy ich robactwo. Wydają też straszne krzyki (jak mówi Ewangelia: wycie i zgrzytanie zębów). Istnieje jednak stan pośredni (równowaga, hamiastagân) między dobrem a złem; stan ten wymaga dłuższego oczyszczenia i późniejszego rozstrzygnięcia ostatecznego (czyścić kościoła chrześcijańskiego). Późniejsza teologia irańska zna także skarbiec dobrych czynów, z którego w razie potrzeby można czerpać. Irańska teologia zna jednak nietylko kres życia ludzkiego, lecz także rozwój wszechświata od pra-początku do ostatniego dnia istnienia. Niby olbrzymi cykl wieków upływa na dzieje ziemi i świata w obrębie 12.000 lat, który znów jakoby podług pór roku rozpada się na cztery okresy po 3000 lat wynoszące. Pierwsza część obejmuje niewidzialne istnienie świata w głowie stwórcy, druga stworzenie świata materialnego, trzecia walkę dwóch państw: światłości i mroku aż do ukazania się Zarathustry, ostatnia — zakończenie walki, trwającej aż do ostatecznego zwycięstwa królestwa światłości. Zakończenie to poprzedzają wszelakie klęski, wojny i zaburzenia (por. Daniela księgi i „bóle“ Mesjasza str. 96) straszne znaki na niebie zwiastują bliskie rozstrzy-

gnięcie, zwycięstwo światłości staje się całkowitem, występuje Astwaderata, syn dziewicy Eredad-fedhri, w roli „zbawiciela“ *Saoshyant*, teraz sośiōs); rozpoczyna się zmartwychwstanie zmarłych, czarne i białe owce zostają rozdzielone i następuje początek tysiącletniego królestwa pokoju. Wszelako potępieni mogą również spodziewać się wybawienia ostatecznego; kary piekielne nie są wieczne; koniec jest pewnego rodzaju palinogenezą (frasem *kerenevân*) „bogiem wszystko we wszystkim“, jak apostoł Paweł, 1. Kor. 15 maluje w barwach widocznie irańskich, gdzie także „drugi człowiek z nieba“ odpowiada wyraźnie irańskiemu *Gayōmard’owi*.

Kto w całości rozpatrzy świat myślowy Zarathustry i jego następców, nie będzie mu mógł odmówić swego uznania. Potrzeba być bardzo uprzedzonym, by w nim nie uznać systematu religijnego pierwszorzędnego, może nawet pierwszego, jeśli należycie uwzględnimy czysto-etyczny charakter najstarszego buddyzmu i synkretyczny charakter chrześcijaństwa. Czystość i wzniosłe pojęcie bóstwa, ideały etyczne, pojęcie celowości, ogarniające niebo i ziemię, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, podporządkowanie świata materialnego światu etycznemu i duchowemu, wspaniałe zakończenie ostatecznem zwycięstwem pierwiastka dobrego — wszystko to są cechy ogromnie podniesłe, których my dlatego tylko nie odczuwamy

w całej ich wielkości, że od dzieciństwa wzrosliśmy w pojęciach nauki chrześcijańskiej. Natomiast badacz historyczny musi sobie wobec podniosłej tej koncepcji zadać pytanie, jak da się wytłómaczyć jej powstanie wśród warunków społecznych względnie prostych. Jak już wpięrow wspomnieliśmy, prorok powstał wśród społeczeństwa chłopskiego, ciężko walczącego o byt z brutalnymi plemionami koczowników. Wobec zupełnego braku tradycji historycznych, jesteśmy wobec zadanego pytania skazani całkowicie na domysły. Już w rozdziale wstępnym (str. 13) zostało zaznaczone, że przy rozpatrywaniu religii Mazdajasny musimy uwzględnić trzy główne czynniki. Wyraźnie poznajemy tu ludowe pojęcia starych irańczyków, które prawdopodobnie zapoczątkowały też dualizm tej nauki; jasno występuje działalność twórcza jednostki religijnej — aczkolwiek praca krytyczna dojdzie z czasem do tego, by taksamo jak w innych systemach religijnych, pracę przypisywaną jednostce, uznać za rezultat działalności całych pokoleń. Skąd jednak zaczerpnęła owa jednostka twórcza swój zapal, i skąd przejęła pewne zasadnicze pojęcia swego systemu? Wiadomości, jakie od długiego czasu posiadamy od greków, oraz te, które w najnowszych czasach zdobyliśmy dzięki wykopaliskom babilońskim i assyryjskim (str. 36) dostarczają nam klucza do odpowiedzi na py-

tania powyższe. Stosunki, istniejące już od IX. wieku przed Chr. między prastarymi kulturalnymi krajami nad Tygrem a Medyą, musiały obok dóbr materialnych wnosić także duchowe; dokąd podróżowali handlarze i wojownicy, dokąd przewożono towary i broń, dokąd przybywali wysłańcy i pośrednicy, tam przedostawały się też dobra duchowe i religijne; że zaś Medya była w tym wypadku stroną przeważnie biorącą, kraje zaś nad Tygrysem leżące stroną dającą—o tem świadczy kulturalny stan tych krajów. Główna droga, na której dokonywała się ta wymiana, prowadziła niewątpliwie rzeką Diāla do Elwend, poprzez wąwozy do Kermānszāh, Bisuntūn, Hamadhān i Raīī, miejsca pobytu Zarathustry. Inna, mniej ważna linia komunikacyjna, wiodła już wówczas przez dolinę Zāb ku okolicom jeziora Urmia. Opowiadanie Herodota o Ekbatanie (Hamadhān) nie pozostawia żadnych wątpliwości co do istnienia tamże wpływów babilońskich; największe postacie Panteonu babilońskiego: Anu, Marduk, Szamasz, może także Gizzu były prawzorem dla boga światłości, głoszonego przez medyjskiego proroka, jak również dla późniejszego ulubionego boga Mithry; niemniej idea prowadzenia ksiąg i rachunków w niebiosach jest pochodzenia babilońskiego, a miano kapłańskie *mogh* (mag) powstało prawdopodobnie również z babilońskiego *machchu* (str. 46). Kto

w całej pełni postara się ocenić wszystkie te zależności i związki, ten nie może wątpić o wysokiej myśli etycznej przenikającej teologię babilońską, pomimo że bezpośrednie świadectwa współczesnych nie dochowały się do naszych czasów. Gdyby Babilon nie był niczem innem jak tylko siedzibą dzikich politeistycznych spekulacji i ordynarnych czarów, jak nam to lubią przedstawiać koła teologiczne, nie byłby mógł w duchu Zarathustry rozpaścić myśli, których skarbiec wzbogacił później żydostwo i chrześcijaństwo.

Losy religii nazwanej od Zarathustry są bardzo zmienne. Achaemenidzi, którym uległa Medya, coraz bardziej przyswajali sobie nową wiarę, a pod ich sztandarem religia ta rozpoczęła swój pochód tryumfalny, który ją zawiódł aż do Pontu, Morza Jońskiego, Śródziemnego i nad Nii. Zwycięstwa wielkiego macedończyka zniszczyły państwo Achaemenidów, zadając temsamem religii Mazda-Yasny cios ciężki, lecz nie śmiertelny. Także za rządów helleńskich w Azji Przedniej daje się odczuwać cichy wpływ religii irańskiej. W epoce Parthów wydała ona obrządek Mithry, który ze starej ojczyzny medyjskiej dotarł przez Armenię do Kapadocyi i dalej; o jej roli ogólnodziejowej będziemy jeszcze mówić. Drugiego swego rozkwitu doczekała się religia Mazda-Yasny za Sāsānidów (226—642 po Chr.).

Przez wyniesienie jej do religii państwowej duchowieństwo stało się taksamo żadnem władzy i nietoleranckiem, jak kler chrześcijański w Bizancyum i Rzymie. W owym czasie zebrano też wspomniane wpierw (str. 105) święte teksty, uporządkowano je i zaopatrzone komentarzami. Dawny antagonizm między Persyą a Rzymem został przez te nowe stosunki religijne nanowo rozdmuchany i zaostrozony. Ostatnim tryumfem wiary irańskiej nad jej zachodnią przeciwniczką było zabranie w r. 614 krzyża świętego z Jerozolimy, który jednak w 15 lat później znów został zwrócony. W tym samym czasie istniał już w Arabii zachodniej ruch, który wiarę irańską miał zniszczyć niemal doszczętnie, a chrześcijańskiej ciężki zadać cios. Zwycięstwo pod Nehawend (wspomniana na stronie 118 prastara droga kultury) otworzyło w r. 642 islamowi drogę do właściwej Persyi, skąd powoli lecz stanowczo nowa religia arabska wypierała stary, czcigodny obrządek. Szczątki jego zachowały się od wieków w odległych okręgach w Jezd (Yezd) i Kermân, lub też znalazły schronienie w Indyach Wschodnich (na półwyspie Gujarât, w Bombayu i jego okolicy). Ogólna ich liczba wynosi w Indyach i Persyi około 100.000 wyznawców. Nazywają się wyznawcami „dobrej wiary“; europejczycy zwą ich „czcicielami ognia“ lub „parsami“, a jedno z ich mian kapłańskich stało

się u osmanów wyzwiskiem, stosowaniem także do innych niewiernych (giaur). U parsów w Indyach odkrył francuz Anquetil Duperron około r. 1760 święte księgi, które przetłómaczył i objaśnił, ożywiając w ten sposób i na nowe kierując tory zapomniane niemal w Europie badania nad starą tą religią. Można bez przesady powiedzieć, że bez tego jego czynu i pracy jego następców, przedstawienie związku dziejowego religij świata byłoby niemożliwe; w miejsce korpusu o rozlicznych członkach posiadalibyśmy tylko tors, którego nie zdołałby uzupełnić najbystrzejszy nawet obserwator i badacz.

Nie możemy jednak porzucić tej religii, nie skreśliwszy pokrótce wspomnianej już wiary Mithry (str. 109 i 119) i jej rozwoju. Mithra był już za czasów Achaemenidów bogiem światła i płodności ziemskiej, a nadto, jak *il semicki* (str. 23) bogiem czuwającym nad dotrzymaniem przysięg. „Krzywoprzysięzca“ okłamuje Mithrę. (mithrôdrug). Młody bóg, którego rozwój wykazuje pewne podobieństwo z Apollinem greckim, zwie się przeto: zawsze czujnym, posiadającym tysiąc uszu i tysiąc oczu, strażnikiem świata, wszechwiedzącym, bogiem przysięg i układów, panem dalekich przestworów, władcą trzód i rozplądiania, zdrowia i dobrobytu. Zwie się największym z Yazatas (str. 107), pośrednikiem między Ormuzdem a Arymanem, lub między

bogiem a światem; jest on posiadaczem aureoli władztwa (str. 108), którem obdarza podług swego uznania. Jak Ahura-Mazda ma on swe ofiary zwierzęce i roślinne; wyznawcy jego muszą się przygotowywać zmywaniami i pokutą. Dla dalszego jego znaczenia miał ogromną doniosłość fakt, że dzięki wypadkom dziejowym dostał się dalej na Zachód i przez długi czas miał główną swą siedzibę w Armenii i Anatolii wschodniej. Tym sposobem bóg ten został wciągnięty w synkretyzm, który został przygotowany przez państwo Achaemenidów, rozszerzony przez Diadochów, a najrozleglejsze znaczenie zdobył za panowania rzymian. Jak u innych ludów, pozostających w żywych stosunkach z innymi narodami, został on zmieszany i utożsamiony z bogami krajowymi, a więc w Anatolii z Attysem, w Babilonii z Szamaszem, nad Pontem z Mênem, a w Grecyi z Heliosem. W r. 63 przed Chr. napotykamy boskie chłopię po raz pierwszy w Rzymie, od czasów cesarstwa po wcieleniu prowincyj Anatolii staje się tam coraz bardziej znanym specjalnie od czasów Flawiuszy; rozpowszechniany przez żołnierzy, niewolników i drobnych handlarzy azyatyckich, wdziera się z rzymskimi legionami i urzędnikami przez Dunaj do Illyryi, do południowych i zachodnich Niemiec, do Brytanii (aż do Tweedu), do Włoch (przedewszystkiem do Rzymu i otoczenia), w kraje

alpejskie (dolina Adygi i wyżyna Anaunia), do Galii (głównie dolina Rodanu). mniej do Hiszpanii, natomiast więcej do Maurytanii, Numidyi i prowincyi Afryki. Dotarł jeszcze do północnej Syryi, lecz w dalszych krajach południowych prastare obrządki miejscowe powstrzymały jego pochod, taksamo jak w Egipcie — pomijając oczywiście międzynarodowe miasto portowe: Aleksandryę. Ponieważ specjalne prace greckich autorów, dotyczące Mithry, uległy zniszczeniu, przeto o obrządku tym czerpiemy wiadomości jedynie ze szczątków i notatek literackich, z drugiej zaś strony z poświęconych mu pomników i napisów, jakie w powyższych krajach odkrywamy. Z okolic niemieckich (germańskich) należy przedewszystkiem wymienić następujące miejscowości: niższa dolina Nekar, Osterburken (w Badonii), Gr.-Krotzenburg, Moguncya, Wiesbaden, Heddernheim i Friedberg; w linii nadreńskiej: Strassburg, Neuwied, Bonn, Kolonia, Dormagen, Xanten, nakoniec Trier i Saarburg. Względnie małą liczbę pomników w Trier należy tłumaczyć wrogim wpływem chrześcijańskim. Najczęstszym motywem tych pomników jest młody bóg, jako „zabójca byka (ταυροκτόνος)“; byk pada śmiertelnie raniony, pies nań szczeka, wąż podnosi się ku niemu ze sykiem a skorpion usiłuje go ukąsić. Z krwi byka wytryskała podług wierzeń staro-

perskich roślinność, podobnie, jak z krwi Attysa wyrastać miały fiołki, a z krwi Adonisa — anemony. Jednakowoż jeden pomnik przedstawia także Mithrę „cierpiącego“. Często widać go z dwojgiem dzieci, niosących pochodnie; dzieci te zwą się Cautes i Cautopates, a jakkolwiek imiona ich są niejasne, niemniej związek perskiego boga światła z babilońskim bogiem słońca (Szamasz) uprawnia nas do porównywania dwojga dzieci z pochodniami ze symbolami Szamasa: Kettu i Meszaru (str. 41), których w innej postaci spotkaliśmy już w Syrii i Kanaanie (str. 49). Słoneczny charakter Mithry przejawia się wyraźnie, gdzie zwie się „urodzony ze skały“ (πετρώγενής sexigenus); jest to symbol porannego słońca, ukazującego się na sklepieniu niebios, lub z poza skał gór medyjskich. Tam narodziny jego spostrzegają pierwsi pasterze i oddają cześć nowonarodzonemu bogu. Oprócz noża, którym zabija byka, oraz pochodni, można jeszcze młodego boga poznać po frygijskiej czapce i szacie, przejętych od Attysa. Jako bóg słońca nosi przydomek: *Sol invictus*.

Gdy początkowo tylko klasy najniższe w państwie rzymskiem oddawały nowemu bogu cześć, z biegiem czasu — taksamo jak u chrześcian — wszystko to znacznej uległo zmianie. Tyrydates napróżno usiłował nawrócić cesarza Nerona na nową wiarę; w sto pięćdziesiąt lat

później weszło w modę, by wysocy rzymscy urzędnicy i oficerzy, często nawet sam cesarz, byli wtajemniczani w misterye Mithry. Wiek trzeci jest okresem zawiści, oraz jawnej, to znów potajemnej nienawiści między wyznawcami Mithry a Chrystusa. Wiek czwarty rozstrzygnął na korzyść boga galilejskiego. Przy rozpatrywaniu chrześcijaństwa wrócimy jeszcze do tego punktu wyjścia.

Święte siedziby Mithry zakładano najczęściej w pobliżu strumieni i potoków, gdzie wyznawcy mogli wykonywać oczyszczające zmywania. Mistyczne uroczystości odbywały się w jaskiniach, których mroki coraz gęstsze odpowiadały postępowi nauk. Młodzieńcy mający się zapoznać z owymi misteryami, składali przysięgę (sacramentum) i przechodzili rozmaite stopnie wtajemniczania; wtajemniczeni (μύσται, sacrați) nazywali się między sobą braćmi; ojcem zwał się najwyższy mistyk, lub też — w związku mistycznym — sam bóg. Naczelne idee etyczne tej mistyki były: oczyszczanie, oświecenie, zbawienie, odrodzenie, połączenie z bogiem, pochodzenie od boga. Znany nam z Avesty (str. 105 „duch święty“ powraca tu jako τὸ ἅγιον πνεῦμα). Wierzono, iż w komunii świętej wyznawcy spożywają bóstwo samo, przygotowując odrodzenie i pochodzenie od Boga (adoptowanie przez Boga). Taksamo jak u chrześcian wyznawanie wiary

zwało się „symbolon“. Próbując treść tych misteryj poddać analizie religijno-historycznej, napotykamy żywioły najróżnorodniejsze; niektóre z nich prowadzą nas w czasy przedhistoryczne, do okresu wiary w totem i inne pierwotne obrządki, gdy późniejsze przymieszki wiodą w świat Attysa, Cybeli (Magna Mater), Dyonizosa tracyjskiego, czcigodnego Orfeusza i Pitagorasa, oraz symboliki egipskiej. O związku tego świata myśli z najdawniejszym chrześcijaństwem będzie jeszcze mowa w rozdziałach późniejszych. W tym samym czasie, gdy w Persyi przygotowywał się drugi rozkwit religii Mazdajasy, burzenie świątyni Mithry w Europie w fale zapomnienia pogrążyło istniejący także tu obrządek i kult tego boga. Tylko część jego mocy i wiary zachowała się w formie manicheizmu, by jeszcze przez pewien czas mężnie stawiać opór zwycięskiemu pochodowi przeciwnika chrześcijańskiego na długiej linii od Babilonu do Numidyj.

ROZDZIAŁ V.

INDYE I BUDDYZM.

Z półwyspu Indyj przedgangesowych, obecnie znanych głównie pod mianem Indyj angielskich, dla naszych rozważań mają znaczenie tylko drobne części tego kraju. Z czasów prastarych mianowicie interesuje nas tylko Pięciorzecze Indu (Panjâb), a z okresu buddyzmu okolice nad średnim Gangesem leżące (Bengalia) i prowincye północno-zachodnie. O najściu indów aryjskich z Irânu była już mowa (str. 101). Zaznaczyłem też, że ich związek z irańczykami da się rozpoznać głównie z dat religijno-dziejowych. Inne rysy tego rodzaju indowie dzielą nietylko z zachodnimi indami, lecz często ze wszystkimi, to znów poszczególnymi aryżczykami europejskimi. Podobnie, jak Zeus i północny Odyn, posiada także Indra swego orla, przynoszącego napój bogów. Niektóre mity łączone z Indrą odnajdujemy w losach greckiego

Heraklesa. Indyjski bóg deszczu nosi miano podobne także u starych słowian; Aswini indów odpowiadają dioskurom greckim i boskim synom lettów. Aurorę rzymian napotykamy w Indyach, jako Ushas; ambrozyę olimpijską pod odpowiednią nazwą napoju bogów (por. u irańczyków: str. 109). Agni, bóg ognia ofiarnych, istnieje także u rzymian i słowian, aczkolwiek bez mitologicznego znaczenia, związanego z jego nazwiskiem. Naszym elfom odpowiadają Rbhus indów, może także gandharvas; duchy powietrzne i leśne indów—centaurom Grecyi. Inne podobne analogie, przeprowadzone dawniej, obecnie okazały się wątpliwymi, lub zupełnie je odrzucono. Tak np. bóg Váruna = po grecku Γυπαρός; pies piekiel Cerber = po ind. Carbara; wysłaniec bogów Hermes = po ind. Sarameya. Natomiast rozpalający ogień Prometeusz wraca pod innem mianem u indów, a Fjörgyn, matka północnego Thora, jako bóg deszczu Parjanya. Na wspólne wszystkim aryjczykom „deva“, światłość dnia, wskazywaliśmy już poprzednio (str. 22). Przeciwnieństwo między światłością dnia a mrokiem nocy jest też prawdopodobnie źródłem etycznego dualizmu, którego wspaniałe rozwinięcie w Aveście, uwzględniliśmy powyżej (str. 111). Taksamo ludowo zabarwione wierzenia o życiu po śmierci i połączeniu się z ojcami

były zdaje się wspólne wszystkim szczepom aryjskim.

Dawniejszy rozwój religijny u indów wykazuje pewne ważne pokrewieństwa z grekami. Przedewszystkiem więc swobodnie-radosny okres wiary ludowej, której wyraz napotykamy u indów w Wedach, w Grecyi u Homera, — o charakterystycznych rysach prawdziwej ludowości, naiwności i jędrnej prostoty. Później występuje w obu krajach rozkład intelektualny, początkowo słaby, później coraz szybciej postępujący; rezultaty tego procesu są oczywiście bardzo różne, zależnie od krajów, ludów i klimatu. Jednakowoż wspólną cechą obydwu tych krajów jest znów przeobrażenie się dociekań teologicznych w różnorodne systemy filozoficzne; także ascetyzm i ucieczka od świata dokonywujące się w pewnym okresie w Indyach, znajdują swój słabszy czywista odpowiednik w Grecyi (mysterye, filozofia cyników itd.). Zakończenie tych falowań i walk posiada obok cech odmiennych także pewne znamie wspólne. Gdy buddyzm w Indyach, biorąc swój początek w filozofii i ascetyzmie, skoncentrował w sobie najlepsze siły i dążności, stwarzając temsamem pewną skończoną w sobie całość, helleński rozwój nie osiągnął podobnego zakończenia czysto-narodowego; właściwa ówczesnemu chrześcijaństwu koncentracja gorącej tęsknoty i szukania wchłonęła

wprawdzie wiele składników helleńskich, jednakowoż główna część owego synkretyzmu była azyatycką, nie-helleńską.

Dawniejszy, przeważnie ludowy okres religijności indyjskiej, nazwany jest podług świętych dokumentów okresem Wed. Epoką tej wiary jest ogólnie biorąc drugie tysiąclecie przed Chr.; powstanie Wed przypada na koniec tego okresu. Istnieją cztery zbiory: 1) Rig-Weda z poezjami dawniejszemi i późniejszymi, 2) Sâma-Weda, z hymnami, 3) Yajur-Weda, zawierająca rytuał ofiarniczy a także zaklęcia, 4) Atharva-Weda, z formułami magicznymi. Z tymi zbiorami łączy się młodsza literatura o różnorodnej treści. Wiara Wed jest ludowa, jednakowoż z silną już przymieszką kapłańskiego wyrachowania i dociekań teologicznych, a także poetyckiej fantazji i przesady; sama już nazwa dokumentów (Weda = wiedza) wymownym jest objaśnieniem. Ojczyznę tej wiary przypominają nazwy rzek, odpowiadające dzisiejszym Biyas i Satlej (wschodni Panjâb).

Znaczenie religijno-dziejowe posiada fakt, że indowie rozliczne swe postacie bogów dzielą na dwie grupy: *Devas* i *Asuras*. Do owych znanych nam już z imienia (str. 102) należy bohater Indra ze swymi orszakami, bóg gór i lasów Rudra, prawzór młodszego Civa, Asviny, kierujący wozem boga słońca, Ushas lub jutrzeńka, słońce oglądane z rozmaitych stron, jako oko

wszechwidzące (Surya), jako krzewiciel wszelkiego życia i czynnik wszelkiego ruchu (Savitar), jako płomień wysuszający pola (Pushan), wreszcie jako ogień ofiarny (Agni) pojęcie — dzięki kapłańskim subtelnościom rozwinięte jeszcze bardziej niż u irańczyków (str. 109). Także przebóstwione postacie ofiary i ofiarnego napoju (soma) zaliczane są do tej grupy. Do *Asuras* (władcy) natomiast zalicza się obok zamierzchłych postaci Dyâus pitar (Zeus-ojciec) i Prithivi (matka-ziemia) także siedmiu *Adityas*, z których tylko dwóch, Mitra i Vâruna posiadają religijne znaczenie i sławę. Czy i o ile przy teologicznym wytworzeniu się tej grupy współdziałały wpływy obce, tego tu wyłuszczać niepodobna. W każdym razie zastanawia nas siódemka, znana nam oddawna z Babilonii (str. 45) i zależnego od niej Iranu (str. 107) Niemniej zastanawiającem jest niższe stanowisko pięciu *Adityas*, obok wymienionych dwóch bogów wyższych, a także abstrakcyjne, nie ludowe zadanie tych *Adityas*, oraz fakt, że przydano im matkę, Aditi, której imię oznacza tylko „wolność, niewinność“. Także rola jej dzieci jest wzniosła, etyczna i każe wnioskować o subtelniejszej kulturze, powadze myśli i dojrzałym rozważaniu ludzkich stosunków. Oni to są stróżami porządku przyrodzonego i etycznego (rta, por. irańskie asha, str. 102) kierownikami wozu, którego koło o dwunastu osiach

jest symbolem wspomnianego porządku świata. Z dwóch wielkich Adityas znany nam jest od dawna *Mitra* z Irânu (str. 121); po indyjsku znaczy to „przyjaciół”, lecz imię jego, wskazujące na światłość słońca i jasność dnia każe bystrzejszemu oku głębszego dopatrywać się znaczenia. Podobny do *Mitry*, lecz różniący się też odeń, a przewyższający go swą władzą jest *Váruna*, którego imię porównywano poprzednio (str. 131) z niebem *οὐρανός*. Obecnie badacze skłaniają się więcej ku pogładowi, każącemu go pojmować jako pierwotne bóstwo księżyca; jest on panem wód niebieskich, przedstawicielem zachodu i nocnego nieba, stwórcą i władcą świata; znaczenie jego przypomina nam poniekąd stanowisko wyjątkowe *Marduka*, *Ahura Mazdy*, *Jahwy* i *Zeusa*. Wszelako ta płodna linia myślowa została złamaną; mistyka, rytuał, filozofia usunęły *Várunę* i w religii indyjskiej już go nie spotykamy. A jednak jest faktem pewnym, że *Varuna* nie śmie być pominiętym w żadnej ogólnej historii religii, gdyż jest nie tylko wzniosłym lecz także typowym dla religijnego myślenia szlachetnych ludów na wyższym poziomie kultury.

Inne dziedziny przed-buddyjskiej religijności indyjskiej mogą tu tylko pobieżnie być wzmiankowane. Dotyczy to bardzo wyrafinowanego rytuału ofiarnego, stanowiska kapłanów, bardzo

rozpowszechnionej czci przodków, różnic kastowych, posiadających także znaczenie religijne, wyobrażeń o winie i pokucie, o życiu przyszłym z praojcami, o niebie i o piekle, o pojęciach dotyczących powstania i postaci wszechświata, o czarach itp.

Przejsie od naiwnej religijności do wątpliwości i niepokoju, które widzimy u greków w okresie tragików, w Indyach dokonało się prawdopodobnie około 1000 r. przed Chr. Naczelne idee tego nowego okresu są: ascetyzm, męka wędrówki dusz (*Samsâra*) i wypływająca stąd potrzeba zbawienia, wątpliwości co do prawowitości stanowiska kapłanów, skłonność do głębokiej melancholii, hypostazowanie dawnych wyobrażeń, wreszcie spłynięcie się pstrej różnorodności niebieskich i ziemskich postaci w wieczystą, niezmienną jednię. Wielka część tych myśli i dążeń nie była nową, lecz od długiego czasu przygotowywaną, a po części istniała nawet od czasów pradawnych. Już *Rigveda* (str. 130) sławi mędrców, którzy przez ascetyzm doszli „do słońca”. Z biegiem czasu skłonność ta przybrała rozmiary, jedyne w dziejach ludzkości. Jak towarzyszy *Aleksandra Wielkiego* w podziw wprawiali ci „gimnosofisci”, tak i obecnie od wieków zdumiewają ustawicznie europejskich przybyszów dziwactwami i sztuczkami „fakirów” „yogów” lub „sadhusów”, którzy pieką się w ża-

rze słonecznym, biorą do ust płonące węgle, żywcem zakopują się w grobach, a po pewnym czasie wychodzą z nich nienaruszeni. Przy wędrówce dusz musimy rozróżnić pierwiastek ludowy przejęty ze starej wiary aryjskiej i młodsze teologiczno-filozoficzne rozwinięcie tych myśli. Wyzwolenie z tego kołobieżu narodzin stanowiło ton zasadniczy najstarszego buddyzmu. Nie może nas dziwić, że stan starego kapłaństwa bramanów, w nowym tym świecie myśli stracił znacznie na znaczeniu i władzy; inne kraje i religie dostarczają nam podobnych przykładów. Bramani sami, przesadnym swym postępowaniem przyczynili się znacznie do sprowadzenia nowych stosunków. Filozofowie, wolnomyśliciele, mniszebracy, przedstawiciele szlachetniejszego typu ludzkiego niejednokrotnie zajmowali stanowisko, przedtem wyłącznie zajmowane przez bramanów. Sposób, w jaki dokonało się filozoficzne przekształcenie i przewartościowanie takich pojęć, jak Brahma — ongi święte słowo dawnych tekstów religijnych — oddech, tchnienie, dech, duch, ma też swą paralelę w Grecyi, Persyi, Egipcie i Judei. Filozoficzne szkoły, gdzie myśli te powstawały, są liczniejsze niż w innych krajach; wymienić można tu tylko niektóre. Już w literaturze Upaniszad uprawia się panteistyczną mistykę, której celem jest wyzwolenie. Filozofia Mimāṃsa jest właściwie objaśnieniem i dalszem

rozwinięciem w rytuale i etyce starych myśli Wed. Znacznie samodzielniejsze i swobodniejsze są szkoły Vedānta („Cel“), Sāṅkhya („wyliczenie“, mianowicie zasad) i Jainas. Vedānta głosi zbawienie na „drodze poznania“ (jñāna marga) w przeciwstawieniu do „drogi czynów“ (karma marga). Stąd pochodzi też znana formuła panteistyczna: *tat tvam asi*, tem jesteś ty, co wyraża identyczność osobistego ja z wszech-ja Brahmy. Jainas wykazuje tak uderzające podobieństwo z buddyzmem, że niekiedy nasuwa się myśl o pierwotnej tożsamości obydwu szkół. Przypomina się ogromne podobieństwo dawnego chrześcijaństwa z religią Mitry, które również rozmaite nasuwało przypuszczenia. Ateizm, sformułowanie etyki, znaczenie wolnego czynu (karma), cześć dla ascetyzmu, nauka o nirwanie, pewne określenia — wszystko to są wspólne cechy Jainasu i buddyzmu. Jednakowoż nowe badania wykazały, że Budda, którego nauki zaraz rozpatrzymy, czerpał nie stąd, lecz z filozofii Sāṅkhya i od niej przejął myśli, które tak konsekwentnie rozwinął we własnej swej nauce. Nowe to poznanie oznacza postęp, ogromną posiadającą dołiosłość dla buddyzmu, lecz także dla historii religij porównawczej. Dla buddyzmu o tyle, że możemy go obecnie wywieść organicznie z poprzedniego religijno-umysłowego rozwoju kraju, zaś dla porównawczej historii re-

ligij fakt ten ma znaczenie ogromne, gdyż wobec chrześcijaństwa ani islâmu nie mamy stanowiska tak korzystnego jak wobec buddyzmu, który oto stwierdza płodność badań historycznych.

Siddhârta z rodu Sâkya zwał się w życiu codziennym człowiek, którego jako założyciela nowej religii zwiemy *Buddą*¹⁾. Inne jego najbardziej znane miana religijne są: asceta Gautama (Gotamo) Sâkyamuni, mędrzec Sakyów, Tathâgata, Doskonały. Ojczyzna jego aż nadto nam dobrze znana; jego miastem rodzinnym jest Kapilavastu, stolica Sâkyów, w urodzajnej dolinie na południe od gór Nepâl, w pobliżu nowego miasta Gorakhpur. Przed kilku laty odkryto położenie miasta Kapilavastu. Syn rodziny książęcej, w każdym razie arystokratycznej, jako chłopiec i młodzieniec, którego ojciec, matka i siostra znane są też z historii, wyrastał oczywiście wśród dostatków i wszelkich rozkoszy kulturalnych swego czasu i kraju. Podług legendy, która przesłania nieco, lecz nie zaciemnia w zupełności jego życiorysu, cztery po sobie następujące zdarzenia miały skłonić młodzieńca wiodącego życie wesołe i beztroskie, do rozmyślań, opuszczenia domu rodzicielskiego i ojczyzny i do

¹⁾ Przedstawienie Buddy i jego nauk tem bardziej może się ograniczyć do nakreślenia głównych linii, gdyż właśnie wyszła znakomita, obszerniejsza praca o tym przedmiocie, pióra R. Pischla.

zostania mnichem. Otóż do tej zmiany życiowej spowodować go miał widok chorego, następnie starca, później zmarłego, a na koniec mnicha. Siddhârta miał wówczas liczyć 29 lat (por. Zarathustrę i Jezusa). Przywdział tedy żółtą szatę mnicha, poddał się surowemu ascetyzmowi i przez siedm lat zwyczajem mnichów żebraczych odbywał piesze wędrówki, które zawiodły go dalej na południe, w kraje leżące nad Gangesem środkowym. Na ten czas przypada zwalczenie pokusy, Mâry oraz jego córek, pożądliwości, troski i rozkoszy. Zakończeniem tego okresu jest ów wielki moment, gdy po długich rozmyślaniach zdobył oświecenie; pod drzewem z gatunku pippala (*ficus religiosa*) podczas trzech nocy czuwania nad rzeką Nerańjerâ (Phalgu) koło Gayâ, nieopodal Rajgiru spłynęło nań oświecenie, które zeń uczyniło *Buddę*¹⁾, zbudzonego, oświeconego. Osiągnął tedy potrójną wiedzę świętą, dusza jego stała się wolną od grzechu, poznał wyzwolenie. W owej chwili miał wypowiedzieć słowa: „Przebiegłem w niepokoju kołobieg wielu narodzin, poszukując twórcy domu (przyczyna odrodzeń, *samsâra* por. str. 133). Ciężkiem jest wieczne odradzanie się. Twórco domu, zostałeś przeni-

¹⁾ Źródłostów istnieje poza Indyami w językach słowiańskich, w temsamem jeszcze znaczeniu; lecz także w niemieckim: *bieten*, *Ge-bot*, w greckim *πυνδνεσδαυ*. Zatem wyrażenie o niezwyklej doniosłości religijno-historycznej.

knięty; nie będziesz już budował domu! Twoje belki zostały złamane, a dach domu zniszczony! Serce wyzwolone zdławiło wszelkie pożądanía! Jak faryzeusze zadawali Jezusowi pytania, wystawiając go na próbę, tak Budda spotkać miał bramana i prowadził z nim rozmowę, odzwierciedlając stosunek nowej nauki do starej. Następnie po siedmiodniowym poście nowo-oświecony ruszył na wędrowkę, głównie po wymienionych poprzednio okolicach. W prostych dialogach, parabolach i kazaniach głosił swe poznanie i opartą na niem naukę; po 44 letniej pracy u kresu swego życia, mógł widzieć bezprzykładowie bujny plon swej propagandy. W Beluva koło Vesáli zachorował skutkiem spożycia jakiejś potrawy (wieprzowiny? czy grzybów?) i zmarł wkrótce w Kućinâgara (Kasia). Zwłoki jego spalono, a popioły przechowano w ośmiu świątyniach (stûpas). Chwilę jego zgonu upiększyła legenda, taksamo jak Ewangelia — śmierć Chrystusa. Drzewa, pod którymi się ułożył na sen wieczny, zakwitły, pomimo niewłaściwej pory; grzmoty i trzęsienia ziemi towarzyszyły jego skonaniu. O roku jego śmierci poucza nas późniejszy przez pewnego pobożnego buddajskiego władcę w Kâbultal wykonany napis. Podług niego sobór w Pâtaliputra, zwołany w 241 r. przed Chr. przypadał w 236 lat po śmierci Buddy. Umarł tedy w 477 r., a jeśli zgodnie z tradycją

liczył lat 80, rok jego urodzenia przypada na r. 557. Budda był przeto współczesnym Pizystrata i Klistenesa; zaraz po jego śmierci odbyły się walki pod Maratonem i Salaminą; w Azji Małej panowali Achaemenidzi, w Rzymie srożyły się walki klasowe, a w Jerozolimie zaczęto kłaść podwaliny pod ustawy rytuału. Życie jego rozpada się na trzy okresy: człowieka świeckiego, wędrownego mnicha i Buddy.

Zastanawiając się nad jego nauką, z którą co do rezultatów może się mierzyć jedynie chrześcijaństwo (rozdz. 6), musimy podnieść, że pierwotny charakter buddyzmu zasadniczo się różni od wielkich religij, które tu rozpatrujemy. Jedynie późniejszy jego rozwój, apoteoza mistrza i nieodzowne a ludzką naturą głęboko uwarunkowane przeobrażenie jego wzniosłych myśli w formuły, szematy i przykazania, usprawiedliwiają zaliczenie buddyzmu do religij świata, od których się zasadniczo różni. Świat bogów jego ojczyzny był dlań cieniem martwym, a poszczególne jego postacie miały zaledwie takie znaczenie, jakiem cieszyły się u stoików; taksamo Mara, zły duch, pozbawiony był wszelkiej władzy, zaś jednostka ludzka zdobywała coraz większą autonomię, starając się znaleźć oparcie w sobie. Żadnych modlitw, ni liturgii, ni ofiar, ni kapłaństwa. Najstarszy buddyzm nie jest przeto ani religią, ani filozofią, aczkolwiek Budda, jak

już wspomnieliśmy (str. 136) nawiązywał do filozofii Sāṅkhya, a psychologię i etykę rozwinął był na drodze najpoważniejszego myślenia. Z religią i filozofią buddyzm o tyle tylko jest spowinowacony, iż jest etyką, lecz etyką, trzymającą się ściśle swych granic i zadań, i wykluczającą wszelkie zagadnienia dogmatyczne i metafizyczne. Jak główne poglądy najdawniejszego chrześcijaństwa streszczają się w t. zw. kazaniu na Górze, taksamo kwintesencja najstarszego buddyzmu mieści się w formie kazania, przypisywanego mistrzowi, a nazwanego od miasta, w którym rzekomo zostało wygłoszone: kazaniem z Benaresu. Taksamo jak wymienione kazanie chrześcijańskie odznacza się zwięzłością i jasnością myśli, gdy inne obszernie streszczenia tej nauki, pozostaną bez bardzo wyczerpującego studowania zawiłego toku indyjskiego myślenia wprost niezrozumiałe. Przytoczymy przeto owe kazanie w całości (opuszczając tylko niektóre powtórzenia). Musimy sięgnąć do pierwszego okresu buddyzmu, gdy mistrz zaczął się dzielić z ludźmi swem poznaniem i napotkał znów kilku mnichów, z którymi poprzednio wiódł życie ascetyczne. W rozmowie z nimi Budda wypowiedział, co następuje: „Doskonałym, o mnichowie, jest święty, najwyższy Buddha... Otwórzcie uszy, mnichowie, gdyż znalezionem zostało wyzwolenie od śmierci. Ja was nauczam, ja głoszę naukę.

Jeśli działać będziecie podług niej, jeszcze w tem życiu poznacie mądrość i ogłądacie ją... Dwie istnieją ostateczności, mnichowie, od których musi pozostać zdala, kto pragnie wieść życie duchowe. Jakie są te dwie ostateczności? Jedną jest życie w rozkoszach, oddane używaniu i rządzy. Niskie, nieszlachetne, niegodne, nieduchowe, marne. Drugiem jest życie w samoudręce. Smutne jest, niegodne a marne. Od dwóch tych ostateczności, mnichowie, dalekim jest doskonały, który poznał drogę pośrednią, drogę, otwierającą oczy i duszę, wiodącą do spokoju, poznania, oświecenia, nirwany!... Jest nią święta, na ośm części podzielona ścieżyna, która się zowie: szczerą wiarą, szczerę postanowienie, szlachetne słowo, szlachetny czyn, zacne życie, zacne dążenia, zacne myśli i rozważania. Ta, o mnichowie jest droga pośrednia, którą poznał doskonały, a która wiedzie do spokoju, poznania, oświecenia, nirwany. — Ta, o mnichowie, jest święta prawda o cierpieniu: narodziny są cierpieniem; starość jest cierpieniem; związek z czemś niekochanem jest cierpieniem; rozłąka z kochanem jest cierpieniem; nieosiągnięcie tego, co się pożąda jest cierpieniem; jednym słowem pięciorakie więzy (ziemskie, mianowicie ciała, uczuć, wyobrażeń, usiłowań lub dążeń i świadomości) są cierpieniem. — Ta, o mnichy, jest święta prawda o powstaniu cierpienia; jest niem żą-

dza (istnienia), wiodąca od narodzin do narodzin, oraz rozkosz i pożądanie, znajdujące tu i ówdzie swą rozkosz, żąda rozkoszy, żąda powstawania (lub życia i znikomości), żąda władzy (por. Ewangelia św. Jana 1, 2, 16). Ta, o mnichy, jest święta prawda o usunięciu cierpienia: usunięcie żądy przez zupełne usunięcie pragnienia, przez porzucenie go, wykluczenie, wyzwolenie się odeń, odepchnięcie go. — Ta, o mnichy, jest święta prawda o drodze, wiodącej do zniesienia cierpienia: jest nią święta ścieżyna o ośmiu częściach, które się zwą: szczerą wiara, szczerze postanowienie, szlachetne słowo, szlachetny czyn, zacne życie, zacne dążenie, zacna myśl i rozważania. Odkąd ja, o mnichy, zdobyłem pełne poznanie tych czterech świętych prawd (cierpienia, jego powstawania, jego zniesienia i drogi wiodącej do usunięcia), odtąd wiem, że na tym świecie, wraz ze światami bogów, ze światem Mâry i Bramy, stałem się najwyższym Buddą wśród wszystkich istot, ascetów i bramanów, bogów i ludzi. I poznałem to i ujrzałem, ostateczne wyzwolenie mego ducha, gdyż ostatecznie to moje narodziny i nie-masz już dla mnie narodzin nowych!“ Zatem cechą naczelną etyki Buddy nie jest życie światowe, skierowane ku zdobyciu posiadłości i rozkoszy, ani też bierność cierpienia, lecz zrozumienie istoty rzeczy i stanowiska człowieka na

tym świecie; zrozumienie zła i środków, wiodących do jego usunięcia, wreszcie nieodwołalne postanowienie wcielenia w czyn prawd poznanych. Etyka ta jest pieśnią nad pieśniami ufności w siebie i samo-pomocy. Intelektualna strona tej nauki wykazuje nieprzeparte podobieństwo z nauką Sokratesa; taksamo jak ów filozof, Budda opierał postępowanie etyczne na zasadzie poznania; taksamo sposób nauczania Buddy ma wiele punktów stycznych z metodą wielkiego ateńczyka. Rola, jaką Budda wyznacza woli, przypomina z jednej strony radość twórczą nauki Zoroastra, z drugiej zaś najdojrzalsze wyniki młodszej szkoły stoików. Stąd wspańnięte słowa: „mój czyn jest mem dziedzictwem i moją ucieczką“, oraz „ja jest osłoną dla ja; jakżeż by nią mógł być kto inny?“ Co nie-trwałe, jest cierpieniem; co jest cierpieniem, nie jest sobą, co nie jest sobą, nie jest mojem, nie jest mną“. Celem tej etyki jest równowaga sił, na panowaniu nad sobą oparty spokój wewnętrzny i zadowolenie, jakie przyświecały, jako cel Epiktetowi, Spinozy lub Goethemu. Bez obawy i bez nadziei, doskonały wyznawca Buddy, Arhat, idzie przez życie, aż do jego kresu. I tu napotykamy znów punkt, który najbardziej stanowczo oddziela naukę Buddy od wielkich religij, a mianowicie kwestyę pozagrobową i życie indywidualne po śmierci. Gdy długa linia

rozwojowa, wiodąca od Iranu przez żydostwo do chrześcijaństwa wykazuje nagrodę pozagrobową, jako główny czynnik postępowania etycznego, nauka Buddy całkowicie się ogranicza do tego świata, szuka nagrody czynu w samym czynie i w przeciwieństwie do tamtych religij uważa „zgaśnięcie“ (*nirvana*) za cel najbardziej pożądaną. W najstarszym buddyzmie, taksamo, jak u nas, istnieli ludzie, dla których roztrząsanie treści i znaczenia nirwany było rzeczą ważniejszą od siły woli i czynu zaleconych przez Buddę; sam Budda jednakowoż unikał wszystkich tych dysput, wykazując ich jałowość dla życia, które wskazywał. Oczywiście, że nauka dążąca do wyzwolenia człowieka intelektualnie, etycznie i praktycznie ze starych ukochanych przezeń więzów, nie dla każdego się nadaje. Dlatego też buddyzm rozróżnia laików i mnichów, a wśród mnichów istnieją też liczne stopnie doskonałości etycznej. Podobnie jak żydostwo, nauka ta posiada swój dekalog (*Desasila*), z którego pięć żądań obowiązuje każdego wyznawcę, zaś inne pięć odnoszą się tylko do mnichów. Oto „pięć nakazów uczciwości“: 1) nie zabijać żadnej istoty żyjącej, 2) nie kraść, 3) nie cudzołożyć, 4) nie kłamać, 5) nie używać napojów oszałamiających; a następne pięć brzmią: 6) unikać rozpusty, 7) rozkoszy, 8) strojów i pachnideł, 9) miękkiego posłania, 10) nie przyjmować pieniędzy. W innym

miejsu praca etyczna jest streszczona w sposób następujący: 1) zatapiać się w rozmyślaniach, kontemplacji, zadumie (*samādhi*), 3) poszukiwać mądrości, 3) dążyć do sprawiedliwości; gdzieindziej znów spotykamy: święty zapal, czyste postępowanie, przewycięzanie samego siebie. Przykazaniami, zalecąciami ukochać wszystko co żyje, przewycięzać nienawiść, miłować wrogów i uważać dobroczynność za najwyższą cnotę, buddyzm wykazuje najbliższe powinowactwo z etycznymi ideałami pra-chrześcijaństwa. Wiele szczegółów odnajdujemy też w islamie, zwłaszcza w Hadith (rozdział 7); pewne niezmiennie motywy literatury mahometańskiej, jak tematy, dotyczące przewrotności kobiecej, oraz przepisy utrzymujące się w pewnych kołach co do zachowania się prostego człowieka wobec władców, zdają się pochodzić od buddyzmu. Trzy kolumny, na których opiera się historyczny buddyzm: osoba mistrza, nauka (*dhamma*) i gmina (*samgha*) ujęte są w jedną całość, jako „potrójny klejnot“ (*triratna*). I tu należy uwzględnić możliwość, że pojęcie gminy islamskiej (*gamâ'e*) i nauki tradycyjnej (*sunna*) wykazują wpływ pojęć budaistycznych. Życie mnicha jest przeważnie naśladowaniem życia samego Buddy. Podczas wędrówek, które go wiodły przez wielką część równiny Gangesu, mistrz przedpołudniem zdobywał sobie poży-

wienie przez żebranie, której formy ściśle są przepisane, zaś popołudnia spędzał na rozmyślaniach. Przerwę w tem życiu spowodowywał trzymiesięczny okres deszczu, uniemożliwiający wędrówki i zmuszający mnichów do osiedlania się w prostych zabudowaniach. Rozumie się, że mnich zrywa wszelkie węzły rodzinne, wkłada odzież żółtą lub czerwoną, zrzeka się osobistej własności, zobowiązuje się wypełniać przepisy powyżej przytoczone, a kilka razy do roku ma odbywać spowiedź przed braćmi. Pożywienie jego składa się głównie z chleba i ryżu, rzadko z mięsa i ryby; napoje gorące są zakazane. Napotyamy tu także tonsurę, niezależnie od Egiptu i chrześcijaństwa. Reguły zakonu określone są niemniej ściśle niż w kościele rzymskim. Takim punktem stycznym jest np. przyjęcie różańca; także zwyczaj islamski z tegosamego pochodzi źródła. Stanowisko kobiety za czasów najstarszego buddyzmu utrudniało pierwotnie zakładanie związków kobiecych; jednakowoż sam Budda dopuścił je do tych związków; nigdy jednak nie osiągnęły tego znaczenia, ni tych rozmiarów, co w kościele rzymskim. Odnośnie do udoskonalenia etycznego rozróżnia się „małą drogę“ (hīna-yāna), wiodącą aż do godności Arhata (str. 143), i „wielką drogę“ (mahā-yāna), która wiedzie aż do godności Bodhisattwy, przyszłego Buddy. Jak przed tym Budda

istnieli już inni, tak po nim mają też inni nastąpić; pierwszego, który miał przyjść po 500 latach, niektórzy dopatrywali się w chrześcijaństwie; z większą pewnością przyjąć należy, że owa nauka o następstwie Buddów znalazła odźwięk w islamie.

Najdawniejsze posłannictwo buddyzmu wykazuje również podobieństwo z opowiadaniem Ewangelii. Budda miał swych ukochanych uczniów, z których jeden zamknął mu oczy, a także jednego ucznia-zdrajcę, którego zamiary zostały jednak zniweczone. Książęta i bogacze obsypywali go wielkimi darami i posiadłościami ziemskimi. Nie brakowało jednak niesnasek, rozterek wewnętrznych i wrogich poduszczeń. Gmina rozszerzała się w dalszym ciągu po śmierci mistrza, z wieku piątego i czwartego wymienione są sobory, a w połowie trzeciego wieku napotyamy na zachodniej granicy Indyj pobożnego króla Aśoka (260—225 r. przed Chr.), który z państwa swego usiłował stworzyć wzorowe państwo buddystyczne. Później nauka ta została wyparta właśnie z indyjskiej swej ojczyzny (str. 7), główna jej część zachowała się na wyspie Ceylon, a kościół tamtejszy i nauka są spowinowaczone z wyznaniem w Barma, Siam i starem Pegu. Kanony tego południowego kościoła znane są pod nazwą Tipitaha (trójkosz). Tem bardziej rozprzestrzeniła się ta nauka na

północ od Indyj, około 100 lat po Chr. dotarła przez Nepał do Tybetu, gdzie w r. 629 założono Lhassa; w XIII wieku dostała się za Kubilaja chana do Mongołów; przedtem już wtargnęła do Chin, gdzie jednak zmuszona była staczać ciężkie walki ze starymi krajowymi formami religij, a także okrutne znosiła prześladowania. Z Chin przedostała się jednak do Korei, a około 550 r. po Chr. do Japonii, gdzie najlepsze jej ówczesne umysły strawiły się w bezowocnej walce ze starą religią krajową, Shinto, nie zdoławszy jej wyprzeć ni zwalczyć. Obecnie zatem, gdy Tybet stał się już sferą wpływów mocarstw europejskich, Japonia i Siam są pod względem politycznym idealnymi reprezentantami buddyzmu, a wobec obecnej konstelacji, dobry stosunek, jaki panuje między dworami w Tokio i Bangkok posiada znaczną doniosłość. Ogólna liczba wyznawców Buddy równa się omal liczbie wyznawców chrześcijaństwa (str. 9).

Wpływ literatury i sztuki, powołanej do życia przez buddyzm, zarówno rozmiarami jak głębią ujęcia jest bardzo doniosły i może się równać z analogicznymi wpływami chrześcijaństwa w Europie. Buddyzm sięga od Ceylonu do Japonii i od Tybetu do Indyj zagangesowych; poprzednio sięgał aż do Mongolii i obejmował ogromne przestrzenie archipelagu malajskiego. Tu i tam islam wyrządza od lat 500 wielkie szkody

buddyzmowi. Mętne formy mieszane, jakie zachowały się z czasów buddyjskich wśród narodów mongolskich i tatarskich, nazywamy szamanizmem od indyjskiego wyrazu samana, asceta. Wpierw już zaznaczono, że wpływy propagandy indyjskiej sięgały niegdyś daleko poza Indye. Nasuwa się nawet coraz większe prawdopodobieństwo, że ostatnie pokłady legendy ewangelijnej nie są wolne od tych wpływów. W synkretyzmie manichejczyków (str. 126) niewątpliwy jest wpływ buddyjski. Bogata legendowa literatura tej religii z tendencją moralizującą, przedostała się do persów, syryjczyków, arabów, a za pośrednictwem muzułmanów i żydów — do literatury europejskiej. Ze wspaniałych pomników Buddy, budzących nasz podziw, najbardziej znanym jest pomnik w Kamahura, koło wjazdu do zatoki Tokio; inne znajdują się w Hakore (Japonii) Anuradhapura, Kalaveva (Ceylon) i Pegu (Indye zagangesowe). Jedną z najpotężniejszych świątyń w Boro Budor jest świadectwem dawnej świetności tej religii na Jawie.

Z biegiem czasów buddyzm uległ wielu przeobrażeniom i zmianom; dzieli on tensam los z innymi wielkimi religiami, nie wyjmując chrześcijaństwa. Jednakowoż właśnie za naszych czasów, po części dzięki badaniom europejskim w tej dziedzinie, zauważyć się daje prąd zmierzający ku utorowaniu buddyzmowi z Ceylonu

i Barmy drogi do dawnej jego ojczyzny nad Gangesem, z której został wyparty. Kresu tych usiłowań przewidzieć na razie niepodobna, tem więcej, że rozległe stosunki kultury indyjskiej z europejską nasuwają możliwość wytworzenia nowego synkretyzmu, który okrażywszy obszary mahometańskie, mógłby pozyskać olbrzymią ludność aryjską Europy i Azji.

Nie rzadkie, a głębokie analogie między najstarszym buddyzmem a dojrzałą myślą helleńską, wprawdzie już zostały zaznaczone. Znaczenie tych analogij polegać się zdaje na tem, że pokrewne wyobrażenia o świecie i życiu przejawiały się niezależnie od siebie w Azji i Europie. Zważywszy następnie, że myśli podobnych nie napotykam u innych narodów, przede wszystkim u semitów, zyskujemy temsamem niejaka pewność, że mamy tu do czynienia z wytworem ducha specjalnie aryjskim. Tu należy przede wszystkim zasada, że *ja* a nie prawo z zewnątrz nadane jest źródłem prawdziwej etyki, a także idea objęcia świata etycznego prawem przyczynowości wszystkich rzeczy ziemskich. Tesame to myśli, które także najbardziej niezależnym umysłem kultury europejskiej ostatnich stuleci pozwoliły znaleźć spokój i zadowolenie w przeciwieństwie do religii panującej. Z innych szczegółów, świadczących o zgodności ducha helleńskiego z indyjskim zasługują jeszcze na wspomnienie: he-

raklitowskie πόντος πέσι oraz buddyjska nauka Skandha; obraz kołobieżu narodzin, powtarzający się jako rota generationis i w podobnych wyrażeniach szkoły stoickiej; przedstawianie afektów i namiętności jako ognia; idea wędrówki dusz, dobrowolna śmierć głodowa Jainas'ów i exitus patet stoików przypomina podobną śmierć ateńczyka Demonaxa; wreszcie securitas rzymskich grobowców, a nirvana buddystów.

W miarę jak buddyzm wypierano z Indyj (str. 148) stare formy religijne przetworzone i przeobrażone, ponownie się pojawiały. Młodsza tę fazę indyjskiego życia religijnego nazywamy hindusizmem, który jest niemal tak starym, jak chrześcijaństwo. Spróbujmy sobie uprzytomnić główne jego składniki i formy. Stara kasta kapłańska bramanów począwszy od okresu wedyjskiego aż po nasze czasy zachowała swą uczoność, swą dumę, rzekomą czystość i konserwatyzm. Za głównych bogów religii ludowej uchodzą: dobrotliwy Wisznu, stwórca wszechświata, straszny Civa, następca wedyjskiego Rudra (str. 130), którego małżonka Câteas może być porównywana z Astartą (str. 50) i Afrodytą, nareszcie wysubtelniony Kriszna, przypominający poniekąd zasadnicze idee chrześcijańskie. Asceta i wędrujący oraz żebrzący mnich rozpowszechnili się ogromnie od czasu swego wystąpienia (str. 133). Skutkiem stopienia się starych poglądów

aryjskich z poglądami ludności miejscowej, oraz przez krzyżowanie się tych form mieszanych z religiami, które później wtargnęły do Indyj z islamem i chrześcijaństwem, wytworzył się synkretyzm, nie mający równego sobie. Najbrutalniejsze, najwstrętniejsze formy prastarej epoki i najniższej kultury znajdują się tu obok dogmatycznej subtelności, mistycznej ekstazy i gorącej szczerzej nabożności. Czarnoksiężskie sztuczki, kult węzów i mrówek, słońca i księżyca, przodków i świętych, morderstwa popełnione z miłości do boga, bezinteresowne roztopienie się w bóstwie, praktyki heter, jednym słowem wszystko, co tylko gdzie i kiedykolwiek pozostawało w ideowym, czy uczuciowym związku z pojęciami religijnymi — tu znowu się pojawia. Kto więc nie mierzy religii miarą zwykłą, lecz ujmuje ją jako produkt psychiczny i przedmiot badań kulturalno-dziejowych i społecznych, ten nie może mieć żadnych wątpliwości, że tylko Indye, a nie żaden inny kraj, posiadają prawo do tytułu klasycznego kraju religii. Trafnie też porównano ten olbrzymi Panteon z karawaną, której życie pozostawia wrażenie oszołomiające, ogłuszające. Za szczytowe punkty ewolucji należy uważać: reformatora Kabra, którego główne tendencje można porównywać z reformą Lutra; cesarza mongolskiego Akbara (1556—1605), który, jak ongi Aleksander Severus w Rzymie, usiłował

stopić wszystkie panujące obrządki; Nānaka, założyciela zakonu Sikh'ów; monoteistę Ram-mohun Roy'a (1772—1833) i z ubiegłego wieku Rāmakrisznę (1833—1886). Ostatnią fazą, która jeszcze niedobiegła końca, jest ruch Ahmadiyah'ów w Panjâb, którego przewodcą jest Ghulām Ahmad żyjący w Kādhiān koło Amritsar. Islam rozszerza się tu do rozmiarów synkretyzmu wszechświatowego o przeważającym zabarwieniu indyjskim.

ROZDZIAŁ VI.

CHRZEŚCIAŃSTWO.

Z gór Medyi i doliny Gangesu zawracamy znów do punktu wyjścia, porzuconego z końcem trzeciego rozdziału (str. 100) do wypadków, które na krótko przed polityczną ruiną żydostwa spowodowały zupełnie nowy zwrot rzeczy. Opisy tych wypadków noszą nawet w dziełach, gdzieby się tego nie spodziewano, charakter pojęć teratologicznych w formie często zmienionej lub osłabionej. My natomiast, zgodnie z wypowiedzianymi już zasadami (str. 18) niezłomnie wierząc w zwycięstwo porównawczej metody historycznej, przystępujemy do materiałów istniejących bez wszelkiej innej namiętności, prócz pragnienia wykrycia prawdy. Bardzo niesprawiedliwym byłoby twierdzenie, iż w sprawie historycznego ujęcia chrześcijaństwa nic dotychczas nie uczyniono lub nie osiągnięto. Przeciwnie, tysiącami kołom i krajom, którym przy-

pisaliśmy zasługę krytycznej analizy religii Starożytności (str. 55), należy się też nie mniejsze uznanie za podjęcie energiczne — przy pomocy wszystkich środków, jakimi rozporządza nauka współczesna — owych wielkich zagadnień, łączących się z osobą Jezusa, dziełem Pawła, oraz całą siecią wszystkich ówczesnych wydarzeń. Gdy się nieco uspokoiły fale oburzenia, wywołanego przez D. Fr. Straussa, zapoczątkowano w duchu prawdziwie historycznym nową naukę, której dość niezręcznie nadano miano „historycznoscience Nowego Testamentu“. Z natury rzeczy bowiem mniej tu chodziło o przedstawienie wydarzeń opowiedzianych w Nowym Testamencie, ile raczej o zdobycie nowych wytycznych, przez wyjaśnienie bardzo zagmatwanych stosunków, jakie poprzedziły rozwój Nowego Testamentu. Mniej lub więcej silnie odczuwano potrzebę wyprowadzenia genealogii chrześcijaństwa z dotychczasowego rozwoju, a jakkolwiek nadzwyczajna praca w tym kierunku nie była daremną, to z drugiej strony zbyt śmiałym byłoby twierdzenie, iż cel ten został osiągnięty. Satisfakcja, jaką uczuwalismy, omawiając (str. 136) początki buddyzmu, nie towarzyszy poważnym, sumiennym badaniom nad chrześcijaństwem; z tego też częściowego niepowodzenia stare pojęcia teratologiczne (oparte na wierze w cuda) nową czerpały karm. Na pytanie, czemu przy-

pisać należy to niepowodzenie, możnaby wskazać okoliczności, względnie rozmaite osoby i rzeczy. Zgodnie z charakterem niniejszej pracy, pragnę tu wskazać tylko jedną okoliczność, mianowicie ciasnotę horyzontów historycznych u przeważnej części zaprzysięgłych przedstawicieli tej dziedziny. Mimo wielkiego przeobrażenia odnoszonych problematów, chrześcijaństwo uchodzi z reguły za wytwór palestyński, wprawdzie nowy, lecz zasadniczo wypływający z żydostwa. Tu tkwi korzeń niezliczonych błędów i przyczyna niepowodzenia wielu uciążliwych prac. Zupełnie inaczej ukształtuje się cała sprawa, gdy weźmiemy pod uwagę nie tylko żydostwo, lecz całą ogólną sytuację w Małej Azji i dalej na zachód, wytworzoną przez naszkicowane powyżej wielkie systemy religijne. Właśnie te linie rozwoju, które dotychczas były zawsze obce i niezrozumiałe, nowe rychło zyskają oświecenie.

O ile chodzi tu o dawniejsze religie azyatyckie, możemy najczęściej poprzestać na powołaniu się na rozdziały poprzednie. Najdonioślejsze znaczenie posiada wprawdzie już podkreślone zjawisko (str. 91), iż żydostwo po wygnaniu wykazuje silną przymieszkę poglądów babilońskich i Zoroastra. Ponieważ wiara Zoroastra styka się pierwotnie po części z pojęciami babilońskimi (str. 118), później zaś, pod polityczną egidą Achae-
menidów wywierała wpływ na Babilon i inne

kraje Azji Przedniej, przeto niezawsze można stwierdzić stanowczo, o ile obydwa te czynniki, oddzielnie lub razem, uwzględnić należy w późniejszym żydostwie. Pewnem jest jednak, że owe wpływy obejmowały główne punkta religijności żydowskiej. To różni zasadniczo nasze pojęcia od pojęć teologii krytycznej, usiłującej uznać ów wpływ jedynie w kwestjach małoważnych. Jeśli literatura żydowska z początkiem tego wieku pozwala jeszcze na wątpliwości w tym kierunku, to wyjaśnia je właśnie najdawniejsza literatura chrześcijańska. We wszystkich niemal ustępach Nowego Testamentu dadzą się najdokładniej wykazać poglądy babilońskie i irańskie, a pośrednictwo mogło się dokonać tylko przez żydostwo, w którym chrześcijaństwo właśnie pod względem literackim tkwi niemal wyłącznie. Niejednokrotnie już wzmiankowałem (str. 124), że silnie rozpowszechniony w Anatolii kult Mitry, wykazuje liczne powinowactwa z najdawniejszym chrześcijaństwem. Trzymając się na razie gruntu azyatyckiego, wskażemy przede wszystkim kult trójcy: Adonis-Attys-Ozyrys, którego należyta ocena religijno-dziejowa ułatwi nam zrozumienie naczelnego punktu najdawniejszego chrześcijaństwa: wiary w zmartwychwstanie. Musimy jednak cofnąć się jeszcze dalej na zachód i o kilka wieków wstecz, by pełnym rzutem oka objąć dziedzinę, gdzie zakiełkowało chrześcijaństwo.

Należy tu uwzględnić czynniki polityczne, kulturalne i religijne. Z politycznych i kulturalnych nasuwają się przede wszystkim wypadki i wpływy związane z czynem Aleksandra Wielkiego, a które ujmujemy pokrótce pod nazwą epoki helleńskiej.

Jest nią owe od Hellespontu i delty Nilu aż poza Indye sięgające przenikanie Azji Przedniej duchem i formami ówczesnej Grecji, co jednak szło oczywiście w parze z wzajemnym oddziaływaniem Azji na Hellespont. W stanowisku żydostwa wobec tych potężnych przeobrażeń kulturalnych wysuwa się ogromna różnica między gminą palestyńską a Diasporą. Gdy tamta usiłowała ze wszech sił pozostać nietkniętą przez ów proces amalgamacyjny, stanowisko Diaspory musiało być zupełnie inne. Mimo najbardziej palestyńskich skłonności pewnych poszczególnych jednostek, ogół musiał choćby nawet mimowoli i z pewnem stopniowaniem zostać wciągniętym w ów proces ogólny. Dokonanie się tego przeobrażenia należy uważać za jeden z najpewniejszych i najważniejszych wyników nowszych badań. Duchowy ustrój żydów z czasów Diaspory miał w sobie coś z oblicza Janusa; jedna głowa spoglądała ku Palestynie, druga ku sprawom i kulturze kraju, gdzie nową znaleźli ojczyznę.

Z góry należy przyjąć, na co zresztą liczne istnieją świadectwa, iż helleńska ta kultura spro-

wadziła stopienie się starych religij lokalnych z poglądami Grecji. Nigdzie jednak religijny ten synkretyzm nie był tak bogaty w skutki, jak w Anatolii. Wkraczamy tu w dziedzinę, gdzie nie wszystko jeszcze zostało wyświetlone, lecz braki uzupełniać musimy przypuszczeniami i kombinacjami. Misterye połączone ze starym kultem Attys-Cybeli, zostały zdaje się z dwóch stron ponownie zasilone: od zachodu przez spowinawaczone z niemi od pradawnych czasów misterye greckie; od wschodu przez znany nam już obrządek Mitry (str. 125). Kult Cybeli-Attys miał swój punkt centralny we Frygii; główną jego siedzibą był Pessinûs (w pobliżu Sivri Hisâr, prowincja Angora). Wszelako także w sąsiedniej Bitynii istniał tensam kult, z nieznacznemi tylko odmianami. Zasadniczą ideą jest tu żal i skarga z powodu zamierania życia przyrody, oraz radość i tryumf towarzyszące jej zmartwychwstaniu. Bogini Cybela, matka wprawdzie, lecz o naturze hermafrodyty jest uosobieniem płodności natury. Attys, młody bóg, jest jej synem, lecz także kochankiem. Czy i o ile podwójne to stanowisko odzwierciedla stare stosunki społeczne, podobnie jak egipski kult Izidy i Ozyrysa, tego tu rozpatrywać nie będę. Być może, że imię boga znaczy nawet „ojciec“ i jest identyczne z bityńskim „papas“. Sosna jest świętem drzewem pary boskiej, jako wiecznie-zielona. Attys

umiera w kwiecie lat; przyczyny jego śmierci mają być rozmaite. Z krwi jego wyrastają fiołki (str. 124). Po pewnym jednak czasie zmartwychwstaje. Święto z powodu jego śmierci i zmartwychwstania obchodzono z końcem marca; śpiewano pieśni i urządzano sceniczne przedstawienia. Podczas okresu żałoby poszczono. Święto radości dało liczne powody do wykroczeń, przynajmniej w Rzymie, dokąd kult ten przedostał się już w 200 l. przed Chr. Jako przedstawiciele i naśladowcy boga, kapłani (w Rzymie: Galli) zadawali sobie krwawe rany i okaleczali się (por. Mat. 19, 12), Niektórzy badacze twierdzą, że zwyczaj majenia jest ostatniem echem kultu świętej sosny, zachowaniem dzięki pośrednictwu kościoła. O innych ważniejszych powinowactwach obrządku frygijskiego z prastarem chrześcijaństwem będzie mowa później.

Zwróciwszy się do właściwego rozwoju helleńskiego, napotkamy na polu religijnem kilka tylko postaci i linii myślowych, posiadających dla nas znaczenie. Tu należą bogowie: Dyonizos, Apollo, Asklepios, bogini Demeter i do rzędu bóstw podniesione postacie ludzkie: Orfeusz i Pitagoras. Dyonizos pierwotnie nie był bogiem helleńskim, gdyż ojczyzną jego była Tracja i północno-zachodnia Anatolia. Połączony z jego kultem szał przypomina korybantów kultu frygijskiego. Z przydomków jego głównie

zasługuje na uwagę przydomek „zbawiciela“ (λυσεύς, λυσίτης). Ofiary nazywane to od niego, to od Orfeusza przynoszą „zbawienie“ duszy; podług tych poglądów człowiek zawdzięcza swe zbawienie łasce bogów wyzwalających. Obecny stan świata tłumaczy się, jak u Pawła przestępstwem.

Ofiary, czyste życie, oczyszczania rytualne, ascetyzm, nabożne pieśni i podobne środki służyły wyznawcom tych kół do usunięcia następstw owego pierwszego przewinienia. Charakterystycznym dla tego świata myśli jest też ścisłe oddzielenie ciała od duszy. „Dla odpokutowania winy dusza została skazaną na pobyt w ciele, haraczem za grzech jest życie na ziemi, będące śmiercią duszy“. Z poglądem tym łączą się pewne idee, obce dawnemu hellenizmowi. Nauka, podług której dusza w życiu przyszłym jest sądzoną na podstawie działalności w życiu poprzedniem, najściślej się wiąże z indyjską Samsara (st. 137); świadczy to równocześnie, iż mamy tu do czynienia z dalszem kształtowaniem się prastarych wyobrażeń ludowych. Z zamiłowaniem łączono tę helleńską Samsara z imieniem Pitagorasa, który żył około r. 520 we Włoszech Dolnych, lecz z biegiem czasu został świętym, a nawet bogiem. O wierze w nieśmiertelność, żyjącej głównie w misteryach De-

metry i Dyonizosa, u orfików i pitagorejczyków pomówimy w dalszym ciągu.

Właśnie w czasie wypadków, których historyczne wyświetlenie jest zadaniem niniejszej pracy, rzymskie cesarstwo (Imperium Romanum) osiągnęło najwyższy swój rozkwit; rozciągało się od Brytanii do Eufratu, od Dunaju i Menu aż po Numidyę i Nubię. Kulturalne i religijno-historyczne wpływy tej struktury politycznej były oczywiście niemniej doniosłe niż w państwie Aleksandra Wielkiego i jego następców. Dawniejszy synkretyzm, przednio-azyatyko-wschodnio-środiemny, którego główne nici zbiegały się wszystkie w Aleksandryi, w stosunkowo krótkim czasie rozszerzył się daleko na Zachód. Obok Aleksandryi drugim ogniskiem był Rzym; pierwsza więcej dawała, drugi więcej brał i przeobrażał. Panowanie kultu Izydy, obrządku Mitry, żydostwa i chrześcijaństwa w Rzymie i prowincjach w ciągu kilku pokoleń, świadczy o łatwości i chyżości duchowych prądów w obrębie owych granic. Jednakowoż nie tylko obrządkom pochodzenia wschodniego, lecz także rozszerzeniu się późniejszego światopoglądu helleńskiego sprzyjało od wieków i w coraz pełniejszej mierze rozprzestrzenianie się państwa rzymskiego; a charakterystyka wynikającego stąd życia umysłowego, zwłaszcza za czasów pierwszych cesarzy, jest dla niniej-

szych celów nieodzowną. Chcąc rzucić okiem wstecz na zbiegające się tu nici, należy cofnąć się w filozofii co najmniej do Platona. Wszelako myśli jego, spowinowacane z późniejszym chrześcijaństwem, z biegiem wieków niejednemu uległy przeobrażeniu; z drugiej zaś strony ustały miejsca prostackim wyobrażeniom ludowym, które przyjęły się przedewszystkiem we wspomnianych misteryach. Znacznie jeszcze bliższe punkta styczne z chrześcijaństwem wykazuje szkoła stoików, której założyciel, Zeno z Cypru, zmarł około r. 260 przed Chr. Ich gorliwe uwzględnianie wiary ludowej, skłonność do wiary w jedynego boga, stwórcę, utrzymującego i kierującego światem, ich pojęcia o Opatrzności łagodnej i miłościwej, silne akcentowanie życia etycznego w przeciwieństwie zarówno do zmysłowego używania, jak też do suchego intelektualizmu, ich alegoryczna metoda wykładu i inne idee, aczkolwiek w nowym ugrupowaniu i opracowaniu, posiadały w najdawniejszym chrześcijaństwie znaczenie pierwszorzędne. Wśród licznych przedstawicieli tej szkoły, która również podlegała licznym przeobrażeniom, na wymienienie zasługują dwaj mężowie: Posydoniusz z Apameji i Epiktet, frygijski niewolnik. Pierwszy połączył był nauki stoickie z poglądami platońskimi i pitagorejskimi i dzięki właśnie temu eklektyzmowi — jak coraz więcej obecnie

przyznają — wywarł był daleko sięgający wpływ na współczesnych i pokolenie następne. Cyzero, Seneka, Philo i inni znakomici myśliciele pozostawali pod wpływem jego ducha. Gdy Epiktet nauczał w II wieku po Chr., chrześcijanie stanowili już w państwie rzymskim pewną potęgę. Notatnik jego, kwintesencja stoickiej moralności, zachowany przez jednego z jego uczniów, wykazuje w oświeceniu czysto dziejowem pewnego rodzaju chrześcijaństwo, bez specjalnej szaty żydowskiej. Znał on także chrześcijan ze swego otoczenia i sławi ich pogardę śmierci. Właśnie u schyłku naszej epoki utworzyła się podobno w Aleksandryi (str. 162) szkoła neo-pitagorejska. Jeśli stoicy jedną nogą tkwili w wierze ludowej, to neo-pitagorejczycy pograżali się w niej całkowicie. Niejednokrotnie przejawia się u nich atmosfera duchowa, uderzająco podobna do opowiadań Ewangelii. Choćby tylko wymienić ich łaknienie cudów, przesadność, wzgardę dla ciała, ascetyzm, rolę istot pośredniczących, ostre przeciwstawienie objawienia rozumowi. Oddawanie czci wschodzącemu słońcu zbliża ich do esseńczyków; raczej jednak należy przypuszczać, że obywie partye z jednego czerpały źródła, niż że oddziaływały na siebie wzajemnie (por. str. 100). Wybitne stanowisko w owym czasie zajmował Plutarch (zmarł w 125 r. po Chr.), dla nas interesujący głównie

dlatego, iż wykazuje, w jaki sposób człowiek głęboko religijny, a zarazem o szerokiej umysłowości, myślał podówczas o bogu i demonach, o świecie i ludzkim przeznaczeniu. Późniejsi chrześcijanie zrozumieli też, jak bliskim był ten człowiek ich własnemu światu myśli. Z tego samego względu zasługuje tu na wzmiankę Lucius Annacus Seneca (zmarł w 65 r. po Chr.). Podobnie, jak powiedziano o Plutarchu, że reprezentował chrześcijaństwo bez Chrystusa, tak surowy nauczyciel kościoła, Tertullian (ok. 220 r.) wyrażał się o Senece, iż jest często jednym z „naszych“. Wystarczy przypomnieć sobie jego pojęcia o bogu i świecie, o łaskawej opatrności, o cierpieniu jako głównem źródle działalności etycznej, a przede wszystkim wielką myśl humanitarną, zawartą w słowach: „*homo res sacra homini*“. Tu po raz pierwszy zostaje wydobyte pojęcie czysto-ludzkie, obalające stare szranki narodowości, stanu, wiary, obrządku. Niezwykle stosunki panujące w rzymskim państwie są koniecznym warunkiem, przygotowującym wyłonienie się podobnej myśli. Rozumie się, że myśl tak wzniosła nie mogła stać się wspólną własnością ówczesnego świata. Przeciwnie, rzymianie ówcześni nazywali żydów z powodu ich religijnego odgraniczenia: *genus secundum*, rasą drugorzędną, a pochodzących od nich chrześcijan: *genus tertium*, rasą trzeciorzędną.

Jak co do owej myśli humanitarnej, taksamo wśród pojęć o życiu pośmiertnym napotykamy najskrajniejsze przeciwieństwa. Uwydatni się to tem bardziej, gdy poprzestaniemy na duchowych przewodcach tylko owej epoki. Gdy badacz przyrody, Pliniusz, mówił o wierze w nieśmiertelność tonem Ernesta Haeckla, Seneka nazywał śmierć narodzinami wieczności; Pauzaniusz miał pod tym względem poglądy zasadnicze chrześcianina, a inni uczeni i myśliciele pozostali niezdecydowani. Wśród ludu przeważała silna wiara nad wątpliwościami i niewiarą. Napisy grobowe z owych czasów są w tej mierze świadectwem dostatecznym. Nienawiść względem istniejących wyobrażeń, wzgarda, wątplenie i negacya należą tu do objawów najrzadszych. Co prawda, wyobrażenia dotyczące stanu duszy po śmierci, różnią się między sobą dość znacznie. Istniejąca już u Platona myśl oczyszczenia duszy przez ogień — z przymieszką innych poglądów (str. 115) — utrzymała się prawdopodobnie w kościele rzymskim w formie czyśca. Wiara w nagrodę i karę po śmierci była bardzo rozpowszechniona. Niektórzy wierzyli, że dusze po śmierci bytują na gwiazdach.

Wiara w cuda i demony, tak bardzo nas rażąca w opowiadaniach Ewangelii, była ogromnie rozpowszechniona w owych czasach i to nie tylko wśród ludu. Wspomniałem już, że prze-

nikała ona duchową atmosferę neo-pytagorejczyków. Niby legenda ewangelijna brzmi opowiadanie, że do cesarza Wespazjana, bawiącego w Aleksandryi (Egipt) w r. 71, otoczenie zwróciło się z prośbą, by uleczył ślepcę i kulawego mocą swego słowa i wezwania Serapisa. Podobnie działo się w Anatolii, czego dowodzi fakt, że w II w. po Chr. Aleksander z Abonutejchos konsekwentnie i bezsumiennie wyzyskiwał tę skłonność swych współczesnych. Taksamo jak w opowiadaniu Ewangelii o śmierci Jezusa (Mat. 27, 52), dowiadujemy się tu, że także w innych wypadkach, jak n. p. po bitwie pod Akcyum, zmarli gromadnie nieraz zmartwychwstawali. Gdy zatem ślepą i bezgraniczną wiarę w cuda uważamy za jedną z charakterystycznych cech najdawniejszego chrześcijaństwa, to dodać należy, że i ona nie jest niczem nowem, lecz wspólnem znamieniem niechrześcijańskiego społeczeństwa owych krajów i czasów. Natomiast chrześcijaństwo przydało fatalnej tej wierze nowego pokarmu i zdaje się, że w dziedzinie tej powstało mało szlachetne współzawodnictwo o pierwszeństwo. To uprawniło niektórych badaczy do przypuszczenia, iż celem opowieści Philostrata (ok. 220 r. po Chr.), będącej biografią Apoloniusza z Tyany, w której autor uważa czynienie cudów za możliwe dla ludzi praktykujących surową cnotę — że celem tej powieści

było przeciwstawienie tego nowego typu bohaterem Ewangelii. W tym samym związku zasługuje też na wzmiankę spotęgowanie się wiary w astrologię dzięki wpływom babilońskim (chaldejskim) oraz wielka popularność wyroczni starych i nowych.

Do uzupełnienia tego posępnego obrazu dodamy jeszcze, że świetny rozkwit nauk ścisłych, który nastąpił po Arystotelesie i jego uczniu Aleksandrze, coraz bardziej zanikał, ustępując miejsca pragnieniu wiary, tęsknocie za objawieniem, mistyce, symbolice i wszelkiemu guślarstwu. Powtarzamy ponownie: chrześcijaństwo nie wytworzyło tego nowego prądu, lecz silnie go spotęgowało, przypieczętowując na długi czas upadek tego, co znamy głównie pod mianem „klasycznej starożytności“.

Nie inaczej rzecz się ma z fatalnem zniszczeniem starożytnego pojęcia państwa, przygotowywanego również od wieków powolną pracą filozofów na ziemi heleńskiej. A oto skutki: indywidualizm zamiast socjalizmu, spokojne życie wewnętrzne zamiast hałaśliwego życia na zewnątrz, domostwo zaciszne zamiast agory i forum, mętne nadzieje na przyszłość zamiast pełnego oddania się pracy i przyjemnościom terażniejszości, naturalnego u greków i rzymian dawniejszych czasów. Tu chrześcijaństwo natrafi znów na grunt najkorzystniej przygotowany dla

własnych swych ideałów. Zakończeniem tego fatalnego rozwoju było wyparcie państwa przez kościół; początek tego końca da się już zauważyć w III wieku po Chrystusie, katastrofa nastąpiła w wiekach średnich, a zwrot korzystny dla nowych państw w epoce nowoczesnej.

Przyjemniejszego doznajemy uczucia, gdy w tym samym czasie, jak wprawdzie o ideale humanitarności (str. 165) słyszymy w Europie o tolerancyi państwowej i „równości“. W całej pełni napotykamy ją w cesarstwie rzymskiem, a podobne zjawiska na wschodzie dowodzą najbardziej, że nie mamy tu do czynienia z czemś przypadkowym, lecz z czemś poniekąd koniecznem. Jest niem uwarunkowany przez olbrzymie państwo związek kilku narodów, języków i obrządków na mocy wspólnej ustawy państwowej; z tego ustroju wszędzie i zawsze wynikała w sprawach religijnych tolerancya państwowa, oparta na rozsądku. Fakt taki napotykamy za Amenophisa III w Egipcie, za Achaemenidów, za Aleksandra Wielkiego, a także za rzymian, którzy wogóle byli skłonni do tolerancyi religijnej. Ta okoliczność była również bardzo korzystna dla pierwszych chrześcian, jak niemniej kwitnące podówczas rozliczne związki. Jeśli żydom i katolikom nadawano ubliżające przydomki, (str. 165), odnosiło się to do ich odgraniczania się społecznego oraz odmawiania czci należnej

cesarzom; do surowszego wystąpienia przeciw chrześcianom rzymska polityka uczuła się spowodowaną dopiero wówczas, gdy postępowanie ich zdawało się zagrażać pojęciu godności i dobra państwowego, jednym słowem uchybiało powadze suprema lex. Niemniej stwierdzonem już zostało w szerokich kołach, że prześladowania chrześcian przez władze rzymskie nie były ani w przybliżeniu tak uporczywe i okrutne, jak je w zrozumiałej stronnictwo i wzburzeniu przedstawiali najdawniejsi pisarze kościoła.

Rzut oka na kulturno-umysłowo-religijne stosunki państwa rzymskiego w pierwszym stuleciu cesarstwa nie byłby zupełny, gdybyśmy tu pominęli kult Izydy-Ozyrysa-Horusa, który przedostawszy się z Aleksandryi do Rzymu i prowincyj, w krótkim czasie doszedł do ogromnych rozmiarów i znaczenia. Przedewszystkiem matka bogów Izyda zyskała taką przewagę, iż przez pewien czas słusznie mogła pretendować do stanowiska jedynowładczyni i królowej w rzymskim Panteonie. Została wprowadzić z biegiem czasu usunięta, lecz w świetle badań głębszych, usunięcie to było tylko nominalne; w rzeczywistości bowiem żyje ona w dalszym ciągu w chrześcijaństwie, jako Matka boska, Madonna i nasza miłościwa opiekunka. W dalszym ciągu będziemy mieć sposobność dokładniejszego nakreślenia tej linii rozwojowej.

Już pobieżny ten szkic posiada nadzwyczajną wartość, jako ułatwiający historyczne zrozumienie początków chrześcijaństwa. Wykazuje bowiem ni mniej ni więcej, jak to, że przeważna część idei, uważanych ogólnie za specyficznie chrześcijańskie, wcale nie zrodziła się w łonie chrześcijaństwa, a przeciwnie przyczyniła się w znacznej mierze do wytworzenia konglomeratu najstarszej nauki chrześcijańskiej. Mnóstwo myśli, najzupełniej obcych ówczesnemu żydostwu, powstało po części w ówczesnych lokalnych kołach pozażydowskich, po części dzięki politycznym, kulturalnym, filozoficznym, humanitarnym wpływom rzymskiego światowego państwa i światowego ruchu międzynarodowego. Myśli te nie są zatem ani żydowskie, ani pogańskie, lecz w najlepszem znaczeniu słowa ludzkie — oczywiście w granicach ówczesnych ludów Azji Małej i południowej Europy; są one wytworem wspólnym syryjczyków i egipcyan, irańczyków i anatolczyków, hellenów i rzymian. Jedynie mieszaniną się tych narodów i wzajemnej wymianie ich kapitałów duchowych mamy do zawdzięczenia, iż po obaleniu starych szrańek mogła się wyłonić idea jedności rodzaju ludzkiego, istotnej równości wszystkich ludzi i ducha braterstwa. Misteryom zawdzięczamy idee odpokutowania, zbawienia, ponownych narodzin, zespolenia się z bóstwem i wiecznego żywota. Ogó-

łem nowy ten światopogląd — zwłaszcza w świetle idei, które my uwzględnić musimy — wykazuje taki stosunek do dawnego okresu odosobnienia narodów, w jakim posepnie zabarwiony światopogląd pewnych jednostek na progu starości pozostaje do młodzieńczej świeżości i męskiej żądy czynu. Uwzględniwszy w obrębie takiego społeczeństwa wydziedziczonych, uciśnionych, beznadziejnych, cierpiących, zrozumiemy łatwo, jak ogólna duchowa atmosfera mogła tam znaleźć słomufowanie etyczne, przekazane nam w Kazaniu na Górze.

Zwróciwszy się teraz do chrześcijaństwa, musimy przede wszystkim, jak przy omówieniu religii Starego Testamentu (str. 54) zdać sobie sprawę z charakteru najstarszej literatury, podniesionej przez kościół do znaczenia kanonu. Rozmiarami literatura ta, jak wiadomo, dosięga za ledwie trzeciej części kanonów żydowskich i jest napisana wyłącznie w języku greckim. Kanon, uchodzący obecnie za obejmujący Nowy Testament, rozpada się na dwadzieścia siedm dzieł, o bardzo nierównej objętości i wartości. Wśród nich są t. zw. cztery Ewangelie lub opisy radośnej wieści o życiu i działalności, śmierci i zmartwychwstaniu Mesjasza (Chrystusa), 21 listów, jedno dzieło historyczne i jedna Apokalipsa czyli objawienie. Odnośnie do ostatniej należy tu dodać, że w kanonie Nowego Testa-

mentu jest ona jedynym przykładem piśmienictwa, z którego kanon Starego Testamentu zna również jedną tylko księgę Daniela; natomiast poza kanonem istnieje wiele dzieł tego rodzaju, po części pochodzenia żydowskiego, po części chrześcijańskiego. Objawienie należy do tych nielicznych pism Nowego Testamentu, których powstanie możemy oznaczyć z niejaką pewnością: jądro jego zostało stworzone zdaje się w 68 r. po Chr., a kilka części napisano najprawdopodobniej za cesarza Domicyana. Tak samo jak przy Ewangelii i listach, noszących imię Jana, i tutaj ucznia tego imienia niepodobna przyjąć za autora. Miejscem powstania tego dzieła ma być Anatolia, może nawet miasto Efez. Z 21 listów, przypisuje się 14 Pawłowi, 7 pozostałych czterem rozmaitym mężom: Piotrowi, Janowi, Jakóbowi i Judaszowi, uchodzącym za uczeni Jezusa, lub bardzo mu bliskich. Listy te od dawnych czasów zwą się „katolickimi“. List hebrajski nie rości sobie nawet pretensyi do autorstwa Pawła i dopiero w IV-tym wieku został mu przypisany; z pozostałych 13 listów, zaopatrzonych imieniem Pawła, nowsza krytyka odrzuciła listy pisane do Tymoteusza i Tytusa, oraz do tesalończyków II, taksamo list do mieszkańców Efezu, we wszystkich natomiast uznawała ducha Pawła. Bez ściągnięcia na siebie zarzutu samowoli, możnaby wykreślić je-

szcze więcej utworów z rzekomego dorobku literackiego Pawła; z całą zaś pewnością należą doń: list do galatean, do rzymian i do koryntyan I. Prace Pawła oryginalne lub też przepojone jego duchem posiadają znaczenie nadzwyczajne i bardzo różnorodne. Jedynie one mogą nam dać odpowiedź na poważne zagadnienie *δὸς μοι ποῦ στῶ*, nasuwające się tu z szczególnym naciskiem. Już ze względu na chronologię listy jego są wprost nieocenione; bez nich mielibyśmy do czynienia z chaotyczną gmatwaniną, uniemożliwiającą czysto historyczne zbadanie ówczesnych zdarzeń. Wystarczy wziąć bodaj pod uwagę niehistoryczny charakter Ewangelij. Przyjmując śmierć Chrystusa w r. 30-tym, a nawrócenie Pawła w połowie czwartego dziesięciolecia, otrzymamy krótki okres pięcioletni, w ciągu którego nie tylko dokonana się apoteoza nazareńczyka, lecz musiała nadto wywrzeć już wpływ daleko sięgający. Niepoślednie znaczenie posiada zawartość pism, znanych pod mianem literatury Pawła. Obok t. zw. poglądów Jana, które względnie dobrze dają się uszeregować historycznie, i obok ludowego pojmowania Ewangelij, których analiza historyczna wielkie nastrocza trudności, literatura ta wykazuje nadto trzeci pogląd o zabarwieniu silnie indywidualnem, który wskutek swego charakteru subiektywnego nigdy wprawdzie nie odniósł zwycięstwa praktycznego, lecz

zawsze i wszędzie dostarczał najsilniejszej podniety intelektualnej i etycznej. Znacznie późniejsze i mniej ważne są wymienione poprzednio listy katolickie, mające pochodzić od ucni lub krewnych Jezusa. Pierwszy list Piotra może pochodzić z pierwszej, drugi — z drugiej połowy drugiego wieku. Pierwszy pozwala już wnioskować o istnieniu wielkich gmin chrześcijańskich w Anatolii, znoszących wiele cierpień od pogańskiego otoczenia. Z drugiego poznajemy, że głębokie nadzieje pierwszych pokoleń chrześcijańskich co do ponownego zstąpienia Pana (Chrystusa, Mesjasza) zaczęły słabnąć. Charakterystyczną jest jeszcze w drugim krótkim liście Piotra nauka o zniszczeniu świata przez ogień, co spotykamy także w religii Zarathustry i u stoików. Z trzech listów Jana, pierwszy zdradza głębokie powinowactwo duchowe z Ewangelią Jana; listy II i III dają nam miniaturowe obrazki z życia gminy chrześcijańskiej, prawdopodobnie u schyłku pierwszego i początku drugiego wieku. List Jakóba zaleca dobre uczynki wobec nieodzwrotnych wykroczeń, jakie spowodować miała nauka Pawła o oczyszczeniu przez wiarę. Marcin Luter tkwiący w nauce Pawła, nazwał przeto owe pismo słomianą epistołą. Krótki list Judasza wreszcie przewiduje już etyczne błędy gnostyków z drugiego wieku. Historia apostołów łącznie z trzecią ewangelią tworzy jedną

całość; autor obydwu tych prac zwie się Łukaszem, którego jednak niepodobna utożsamiać z lekarzem i towarzyszem Pawła. Do najpewniejszych bowiem rezultatów krytyki należy fakt, że trzecia Ewangelia została napisaną dopiero w drugim wieku i to nie przed 130 r.; dopiero po Ewangelii została napisaną historia apostołów. W miejsce przeciwdziałania żydów, chrześcian i pogan-chrześcian mamy tu jednogodną działalność uczniów Jezusa, z nowo-nawróconym Pawłem; mimo tego kolorytu i wielkiego oddalenia autora od czasu zdarzeń, historia apostołów może przecież w zgoła innem znaczeniu rościć sobie pretensye do świadectwa historycznego niżli Ewangelie, które teraz dopiero omówimy. Z czterech Ewangelii, ostatnia zajmuje miejsce wyłączone, a to dzięki przedstawieniu i ujęciu osoby Jezusa. Pozostałe trzy prace, mimo rozlicznych różnic wykazują jednak takie podobieństwo, że od dawnych czasów usiłuje się wykazać ich punkta zgodne i sprzeczne za pomocą ugrupowania porównawczego (synopsys), od czego Ewangelie te noszą miano synoptycznych, a ich autorzy—synoptyków. Podług panujących poglądów druga Ewangelia uchodzi za najdawniejszą, po niej nastąpić miała pierwsza, a trzecia, jak już wspomniano, była znacznie późniejsza. Jednakowoż także tekst najdawniejszy, nazwany od Marka, bardzo już jest

daleki od zdarzeń opisanych. Gdyby autor, jak twierdzi tradycja, pozostawał był w osobistym stosunku do apostoła Piotra, obraz Jezusa musiałby być znacznie wyraźniejszy, niżli go nam nakreślił. Zamiast bowiem prawdziwego człowieka z krwi i kości, mamy tu martwy szemat, dający się rozłożyć na thaumaturgiczny (cudotwórcy) i soteriologiczny (zbawiciela). Prawdziwy człowiek, o którego właśnie chodzi, dawno zatarł się w pamięci autora i jego współczesnych; nie może nas to dziwić, gdy zważymy, że Paweł w niespełna dziesięć lat po śmierci Jezusa znał go już tylko jako Boga, Pana, Mesyasza, (Chrystusa). Bardziej szczegółowe opowiadanie Mateusza i Łukasza nie wypływa przeto z posiłkowania się nowymi źródłami historycznymi, lecz polega niemal wyłącznie na mitologicznem i legendarnem rozszerzeniu obydwu stron wspomnianego już niehistorycznego obrazu Jezusa. Ponadto z porównania późniejszej pracy Łukasza z wcześniejszą Mateusza narzuca się spostrzeżenie, że o Jezusie wiedziano tem więcej, im większe istniało oddalenie czasowe i przestrzenne. Gdy Marek rozpoczyna poprostu od Chrzciiciela, dwaj tamci autorzy znają już cały długi rodowód nazareńczyka, niepokalane poczęcie i rozmaite szczegóły z jego dzieciństwa. Życiorys Jezusa zostaje tu rozszerzony głównie w kierunku soteriologicznym; przedewszystkiem mnożą się

porównania. Bardzo charakterystyczne są wreszcie t. zw. dodatki biograficzne u Mateusza i Łukasza. Gdy Marek kończy zmartwychwstaniem Chrystusa, to Mateusz wie jeszcze o ukazaniu się zmartwychwstałego wśród uczniów w Galilei, a Łukasz posuwa się jeszcze dalej, mówiąc o drodze do Emmaus, o pojawieniu się Chrystusa w Jerozolimie i wniebowstąpieniu. Czwarty ewangelista kreśli co prawda obraz Jezusa bardzo różniący się od trzech wspomnianych, ale niestety jeszcze znacznie mniej historyczny. Autor, który równocześnie z Łukaszem, lub jeszcze nawet wcześniej pisał prawdopodobnie w Efezie, zdradza z jednej strony niewątpliwie dokładną znajomość filozofii aleksandryjsko-philońskiej, z drugiej zaś poglądów irańskich (rozdz. 4), co znów przypisać należy pośrednictwu żydowskemu. Podobnie jak w życiorysie Buddhy czytamy tu o przedistnieniu Jezusa, o jego życiu poprzednim z Bogiem i w Bogu; jako taki nosi miano Logos, znane greckiej filozofii w podobnym znaczeniu od szeregu wieków. Jeśli u synoptyków w wizerunku Jezusa nie czuliśmy prawdziwego, pełnego człowieka, to tu brak ten odczuwamy jeszcze dotkliwiej. Mistrzowskiemu należy jednak nazwać sposób, w jaki autor tradycyjne kontury życia Jezusa wypełnił był własnymi ideami filozoficzno-mistycznymi. Dopiero kry-

tyka ubiegłego wieku wyjaśniła odrębny charakter jego dzieła.

Pomijając w zupełności literaturę apokryficzną i przeglądając na podstawie powyższego szkicu literaturę kanoniczną, poznajemy, że już ten drobny zbiór literacki rozłożony jest niemal na pięć pokoleń. Najdawniejsze są prawdziwe listy Pawła, z którymi w rozmaitych przerwach łączą się nieprawdziwe. Następnie, równocześnie niemal z początkiem działalności ewangelistów ukazuje się Objawienie Jana; Ewangelie powstają w latach 70—130 r.; bezpośrednio po nich następuje Historia apostołów, a małe listy katolickie w ciągu II wieku. Podobnie jak w Starym Testamencie zastanawia nas mnóstwo dzieł anonimowych i pseudoepigraficznych, co tem bardziej zdumiewa, że nie jesteśmy już współczesnymi assyryjczyków i faraonów, Achaemnidów i Seleukidów, lecz znajdujemy się w pełnym dziejowym świetle epoki Augusta, Flawiuszów, Trajana i Marka Aureliusza. Wprawdzie każda z czterech Ewangelij nosi miano swego autora, lecz osobistość żadnego z nich nie jest znana, a krytyka nie śmie poprzestać na tradycyjnych ich wizerunkach. Dlatego też na kartach tytułowych czytamy nie „przez“ lecz „podług“ (κατά) tego lub owego autora. Wspomniałem już, że krytyka zmuszona była wielu listom uchodzącym za listy Pawła, odmówić tego autor-

stwa. Takiesame stanowisko zajmuje ona wobec objawienia i listów katolickich. I tu znów na pełne światło występuje jedyne stanowisko Pawła. Musimy się liczyć z faktem doniosłym, że z pierwszych dwóch lub trzech pokoleń chrześcijańskich jeden tylko człowiek, mianowicie Paweł staje przed nami w historycznej wyrazistości, a ten jeden człowiek był wizjonerem i ekstatykiem (Gal. 1, 12; Kor. II. 12, 1—4). Dla ogólnej oceny początków tego ruchu, szczegół to bardzo ważny. Należy tu podnieść jeszcze jeden punkt, tem więcej, że niewiadomo mi, by kiedykolwiek został był należycie uwzględniony. Mam na myśli fakt, że brak nam wszelkich danych o pierwszej gminie jerozolimskiej, o mężczyznach i kobietach, którzy Jezusa widzieli, słyszeli, stykali się z nim i wciąż otaczali. Ani jeden głos, ani jeden wiersz od nich pochodzący, nie przedostał się do nas nigdy i w żadnym języku. To, co ma pretensję do świadectw autentycznych, nie przedostało się nawet z drugiej ręki, lecz powstało poprostu o dziesiątki lat później. Pauza ta, dzieląca Jezusa od najstarszego sprawozdawcy, Pawła, to niejako *prachrześcijański „hiatus“*. Ani w życiorysie Buddhy ani Mahometa niema przerwy tak bezwzględnej i długotrwałej. Uwaga ta nabiera pełnego znaczenia dopiero przy rozważaniu życia Jezusowego i łączących się z niem zagadnień.

Trudność nakreślenia choćby w głównych

zarysach życia Jezusa dostatecznie już uwidocznia powyższy krytyczny przegląd literatury Nowego Testamentu, a przedewszystkiem Ewangelij. Jako człowiek z krwi i kości Jezus już po kilku latach zatarł się w pamięci współczesnych i znikł ze sfery ich interesów; jedynie jako zmartwychwstały i wywyższony do godności Boga posiadał dla nich znaczenie. Stąd ani słowa z ust najstarszego świadka, Pawła, o jego życiu ziemskim, a tylko kilka określeń, dotyczących najstarszej gminy chrześcijańskiej. Dopiero po dziesiątkach lat pojawia się pierwsza nam znana próba utrwalenia w pismach myśli żyjącego pokolenia o dawno zgasłym. A natchniony i śmiały galilejski młodzieniec, został już tymczasowo przetworzony z jednej strony w cudotwórcę, zaśługującego na wiarę gwoli swych czynów, z drugiej w zbawiciela, przyjaciela ludzkości, mądrego nauczyciela, pełnego abnegacyi i samopoświęcenia wysłańca bożego, w księcia pokoju, założyciela nowej epoki, oczekiwanego niezależnie i równocześnie (za czasów Augusta) przez żydów, irańczyków i rzymian. Mimo to spróbujemy ułożyć w całość nieliczne czysto ludzkie momenty tych sprawozdań, które mogą, lecz nie muszą być historyczne w istniejącej szacie i pogmatwaniu. Podług istniejących obecnie poglądów, Jezus musiał się narodzić na parę lat przed naszą erą i to niewątpliwie w Nazarecie,

(Galilea), gdyż późniejsze opowiadanie o jego przyjeździe na świat w Betlejem, wypływa z bardzo przejrzystej tendencji. Od miejsca jego urodzenia zwolennicy jego zwali się początkowo nazareńczykami lub galilejczykami; gdy nazwa ta na gruncie greckim dawno już ustąpiła określeniu „Christiani“, chrześcijanie, (Hist. Apostołów 11, 26; 26, 28) na Wschodzie, u syryjczyków i arabów utrzymała się po dzień dzisiejszy. W każdym razie należy zauważyć, że pogodzenie tego określenia z mianem miejscowości podawanej przez Nowy Testament, sprawia pewne trudności. Rodzice jego, Józef i Marya zostali tak silnie wciągnięci w legendę tendencyjną, że wszystkie odnośne dane mają bardzo małą wartość historyczną. Tem ważniejsze są wzmianki o rodzeństwie Chrystusa (Mar. 6, 3; Mat. 13, 55 rozdz.), z którem spotykamy się także później. Wielką doniosłość historyczną posiada też jego zetknięcie z Janem Chrzciścielem (str. 100), który nawoływał do pokuty i przygotowywania się do nadchodzącego państwa bożego, a z powodu swej nieustraszonności został przez władcę kraju uwięziony. Tych szczegółów dowiadujemy się nie tylko z Ewangelij, lecz także od żydowskiego pisarza Josephusa, który jednak nie wspomina przytem Jezusa. Porwany kazaniami Jana, Jezus wystąpił zdaje się z wieścią bardzo podobną; widownią jego działalności była głównie

Galilea, a przede wszystkim brzegi jeziora Genezaret; ogólnie twierdzą, że misja jego trwała jeden rok (29—30?), mniej więcej od jednej wiosny do drugiej. Otaczało go ściślejsze i dalsze koło uczniów, przyjaciół, wielbicieli i wyznawców. W czasie tej działalności Jezus doszedł zdaje się do przekonania, że on sam jest powołanym do spełnienia czynów, jakich oczekiwano od Mesjasza (str. 95) Mar. 14, 62 por. 8, 29). Można przypuszczać, że w tem przeświadczeniu podjął był podróż do Jerozolimy na święto Paschy. Tem tłumaczy się uroczysty wjazd i oczyszczenie przemocą świętego miejsca od wszelkich nadużyć. Wobec takiego wystąpienia połączyły się dwa wrogie stronnictwa żydowskiego kapłaństwa (str. 98) i w parę dni później nastąpiła katastrofa, podług naszych obliczeń przypadająca na 7-go kwietnia, prawdopodobnie 30 r. Zamożny jakiś protektor uskutecznił zdjęcie z krzyża i odpowiednie pogrzebanie zwłok.

Niezliczone pytania, wiążące się z tem krótkim życiem, muszą tu pozostać nierozwiązane. O ile chcemy się ustrzedz od zarzutu samowoli, w odpowiedzi na wszystkie te pytania musimy się ograniczyć do przypuszczeń. Zarówno jak nie mamy prawa wyposażać Jezusa w jedyną, nadludzką, boską świadomość, tak też nie możemy mu przypisywać zmyślonych rysów psychopatycznych. Jest rzeczą zrozumiałą, że czoło-

wiek podobny nie mógł kroczyć wydeptaną drogą przeciętności i poziomego egoizmu. Bliższych szczegółów co do tych lub owych punktów niepodobna dostarczyć z powodu skąpych źródeł. Moglibyśmy wymienić zaledwie kilka prób nakreślenia życiorysu Jezusa, z czasów dawniejszych i późniejszych, gdzie autorzy nie oddawali się samozłudzeniu, jakie słusznie zarzucać możemy ewangelistom; jedni jak drudzy wnoszą pojęcia własne lub swego otoczenia do istniejących tradycji i doszedłszy tą drogą do rezultatu subiektywnie zadawalniającego, sądzą, że temsamem wydobyli też prawdziwy historyczny obraz Jezusa.

Pomijając na razie legendarne i mitologiczne wypełnienie tych ram historycznych, jakie dokonało się bardzo szybko, zajmijmy się tymczasem jednym punktem zasadniczym, mianowicie zmartwychwstaniem Jezusa. Już najstarsza Ewangelia nie kończy się śmiercią Jezusa, lecz tym faktem podstawowym. Niemal w trzydzieści godzin po złożeniu do grobu, Jezus zrzędzeniem boskiem powołany napowrót do życia, miał jeszcze jakiś czas bawić na ziemi, a następnie wrócić do „Ojca“ niebieskiego, jako syn. Kobiety były pierwszymi świadkami tego zdarzenia, później przyłączyli się inni. Nie życie jego i śmierć, lecz zmartwychwstanie było niezłomną podstawą wiary najdawniejszej gminy chrześcijań-

skiej. Apostoł Paweł nie pozostawia nas w wątpliwości co do znaczenia tej wiary dla niego i współwyznawców; powiedział on: „jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, wiara nasza jest bez wartości“. (Kor. I. 15, 17). Jakkolwiek wydać by się mogło, że porzucamy tu grunt historyczny, to jednak ze względu na zasadniczą doniosłość tej wiary nie możemy wyrzec się próby zastosowania i w tym wypadku metody historycznej. Uprzytomnijmy sobie nastrój małej gminy Chrystusowej bezpośrednio po śmierci mistrza, a łatwo pojmujemy, że dusze tych ludzi pozostawały w zawieszeniu między rozpaczą bezdenną a najśmielszem oczekiwaniem. Trudno jednak wyprowadzać stąd silną wiarę w zmartwychwstanie umiłowanego mistrza, gdyż wszędzie, poprzez tysiąclecia, w podobnych sytuacjach podobny istnieć musi nastrój. Należy więc przyjąć inny jeszcze czynnik, tem więcej, gdy chodzi o wytlómaczenie tak niezwykle szybkiego i łatwego rozpowszechnienia się tej wiary. Teologia krytyczna również odczuwała potrzebę rozwiązania tego zagadnienia na drodze porównawczych badań religijno-historycznych — dotąd jednak nie zdołała wyjść ponad: *ignoramus*. Nasuwa się niemal przypuszczenie, że chodzi tu o jeden z tych wypadków, gdzie nadmiar szczegółów przesłania samą istotę rzeczy. Wielki błąd niezbyt licznych badaczy, którzy mieli dotychczas

odwagę przystąpienia do tej kwestyi, polega mojem zdaniem na zwykłym u nas mieszanu religii z teologią, skutkiem czego badacze ci czerpią z religij wielkich, literacko rozwiniętych, zamiast analizować miejscowe obrządki ludowe, kwitnące w ukryciu. Gmina, o której wiarę tu chodzi, składała się, jak ogólnie uznano, z najniższych warstw ludności galilejskiej, z rybaków, rzemieślników, robotników rolnych. Nie zapominałmy, że ojczyzna ich leżała daleko od centrum żydostwa i ze wszystkich prawie stron otoczona była starymi obrządkami krajowymi, które ogólnie szanowane, oddziaływały na swe otoczenie. Wiara tych prostych ludzi nie mogła więc pozostawać w innym stosunku do wpływowych ludzi w Jerozolimie, niż wiara wieśniaka z Abruzji lub Kalabrii do historycznie skonsolidowanej teologii wielkich panów z Rzymu lub Monte Cassino. Na zapytanie zaś co do miejscowych obrządków w Palestynie, Syrii i innych ówczesnych sąsiednich krajach, możemy mimo wielu luk w naszych materiałach, na tę właśnie kwestyę odpowiedzieć wyczerpująco. Charakter kultu Adonisa w Syrii i Palestynie, oraz pokrewne obrządki w Anatolii i Egipcie dostarczają nam tu klucza. Bo istota tych obrządków opierała się na wierze, iż *młody bóg, ulegając przemocy surowych losów umiera w kwiecie wieku, oplakiwany przez kobiety, po krótkim je-*

dnak czasie zmartwychwstaje, a wówczas gorzkie żale zamieniają się w radość najżywszą, graniczącą z wyuzdaniem. Wspomnieliśmy już kult Attysa we Frygii (str. 159), różniący się niemal tylko co do nazwy, a we wszystkich zasadniczych punktach zgodny jest z nim także egipski kult Ozyrysa. Inny rys, wspólny wszystkim trzem obrządkom polega na istnieniu obok młodego boga bogini, pozostającej doń, jak zaznaczyliśmy przy Attysie (str. 159) w stosunku podwójnym. Jak frygijska Cybela jest zarazem matką i kochanką Attysa, taksamo Astarta dla Adonisa, a egipska Izyda jest siostrą i małżonką Ozyrysa, zaś Horus równocześnie bratem jego i synem. Jakkolwiek powrócimy jeszcze do powinowactwa Izydy z chrześcijańską Matką Boską, to tu już zaznaczamy, iż echa tego podwójnego stosunku dałoby się już pochwycić w Łuk. 3, 22; 9, 35; gdzieindziej zastanawiano się już, jak głęboko ustępy te tkwią w mitologii owych czasów. Do zrozumienia owych dziwnych słów należy tu wspomnieć przede wszystkim, iż duch święty w najstarszym kościele uchodził za matkę Jezusa, następnie, iż tekst dawniejszy zachowany jeszcze przez długi czas w kościele syryjskim, brzmi: „syn mój i oblubieniec, którego sobie upodobałam“. Inną cechą wspólną owych trzech obrządków, jakkolwiek dla nas mniej ważną, jest ich stosunek do życia przyrody, co wspomnie-

liśmy już przy Attysie (str. 159): bóg umierający i zmartwychwstający jest uosobieniem peryodycznej zmiany w naturze; przeciwnik, któremu ulega młody bóg, sprowadza się w Egipcie do palących wiatrów wiosennych, w innych krajach do analogicznych klimatycznych zjawisk. Zwyczaj właściwy zhelenizowanemu kultowi Adonisa zasługuje tu na wzmiankę, gdyż on to zachował się prawdopodobnie w „świętym grobie“ religii chrześcijańskiej. Mam tu na myśli ogródki Adonisa, małe grzędy i wazy wypełniane szybko więdnącymi roślinami, mającemi tu znaczenie symboliczne. Gdy w obrządkach syryjskim i anatolskim brak wszelkich wnioskowań z losu boga na losy jego wyznawców, w Egipcie mamy pod tym względem lepsze informacje; wiemy z największą pewnością, że każdy wyznawca złączył przyszłe swe losy z losem swego boga i na podstawie zmartwychwstania bóstwa, wierzył we własne zmartwychwstanie. Słowa, wyrażające tę nadzieję, wykazują tak uderzającą zgodność z wywodami apostoła Pawła Korynt I. 15, 37 rozdz., że nasuwałoby się przypuszczenie związku bezpośredniego, gdybyśmy nie wiedzieli, że Paweł tkwi przedewszystkiem w świecie myśli mistyki anatolskiej. Ktoby tu chciał podnieść, że obrządki te w czasie przez nas rozpatrywanym nie były już żywotne, ten ściągnąłby na siebie zarzut ciężkiej ignorancyi. Były one bowiem żywot-

niejsze niż kiedykolwiek i przez długie jeszcze wieki stawiały opór nowej wierze, która z nich czerpała swe soki; niezliczone mnóstwo znużonych dusz, greków i rzymian, szukało zadowolenia i pociechy w tych naukach prawdziwie ludowych, opartych na naturze i prawdzie.

A teraz wróćmy znów do punktu wyjścia, t. j. do wiary w zmartwychwstanie Jezusa. Uprzypomnijmy sobie jeszcze raz ojczyznę i siłę atrakcyjną tych obrządków, warunki społeczne najstarszej gminy Chrystusa, wreszcie ich nastrój duszy po katastrofie. Od dziesięcioleci nadzieje mesyaniczne, oczywiście w zabarwieniu żydowskim (str. 96—7) były żywione w Palestynie odpowiedniami zdarzeniami; podniecenie doszło do punktu kulminacyjnego, gdy oto zjawił się zbawiciel; w chwili jednak oczekiwanego zwycięstwa zstąpił do grobu. Nieodzownem było przeto wnioskowanie, że on żyć musi i po pewnym czasie pojawi się nanowo. Tu właśnie był punkt, gdzie nadzieje historyczne i od tysiącleci żywione poglądy ludowe o śmierci i zmartwychwstaniu młodego boga spływały się z sobą, gdzie Chrystus „Pan“ i Adonis („pan“) zostali utożsamieni.

Tak więc wiarę w Mesjasza i wiarę w zmartwychwstanie należy uważać za dwie praktyki chrześcijaństwa, których połączenie się w jednej osobie było tem korzystniejsze, iż dzięki

drugiemu czynnikowi została już obalona zaporą żydowska i wolną była droga do świata „pogan”. Najwyższą też doniosłość musiał posiadać fakt, iż wiara ta natrafiła na grunt doskonale przygotowany w północnej Syrii, Anatolii i Egipcie; właśnie w owych krajach, gdzie naturalnym biegiem rzeczy musiała się była rozpowszechnić. Za naturalnego pośrednika nowej nauki czyli „radosnej wieści” (Ewangelii) należy przyjąć żydowską Diasporę w tych krajach; znaczenie jej tem silniej musi akcentować praca historyczna, iż dzięki bardzo wpływowej nauce Pawła przyjął się był pogląd, iż żydostwo wobec najstarszego chrześcijaństwa stale odgrywało rolę zawistnego wicherzyciela. Sprawa przedstawia się raczej tak, że gdybyśmy nawet nie posiadali dokładnych danych co do liczby, ognisk i kulturalnego znaczenia Diaspory żydowskiej, byłibyśmy jednak skłonni do podobnych przypuszczeń. Za dostateczne potwierdzenie naszych poglądów o początku pra-chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie musimy uznać okoliczność, iż obszary wykazujące najgęstszą ludność Diaspory żydowskiej (str. 97) są równocześnie ojczyzną kultu młodego Boga umierającego i zmartwychwstającego; nadto kraje te t. j. Syrya, Anatolia i Egipt są równocześnie siedzibami najbliższych i najbardziej kwitnących gmin nowej wiary, jakie napotykamy już w pierwszym po-

koleniu po śmierci Chrystusa. Jest to *wschodnio-śródziemna czyli lewantyńska podkowa*, ciągnąca się od Efezu i Bitynii, przez Anatolię do Tarsus i Antyochii, a stamtąd przez Syryę i Palestynę przez ogniska obrządku: Bubastis i Lais—do Aleksandryi. Niemal w pośrodku tej linii leży Aphaka, gdzie znajdował się główny przybytek „pana” (Adonisa), a nieco na południe stąd leży miejsce narodzin Zbawiciela Ewangelicznego¹⁾.

Owa wiara, *jednym* węzłem silnie złączona na przestrzeni tak znacznej, tworzyła już duchową potęgę w cesarstwie rzymskim. Można się domyslać, że stąd rozszerzała się ona na wschód, północ i południe, przedewszystkiem jednak na zachód, a dalszy rozwój w zupełności potwierdza owe wnioski. Charakter tego powolnego lecz trwałego procesu polegał jak dotąd na przystosowaniu się i stapianiu z istniejącymi poprzednio obrządkami oraz z pokrewnymi ideami kulturalnymi. O wynikach tej

¹⁾ Moje poglądy na istotę prachrześcijaństwa dawno już były sformułowane, gdy wpadło mi w ręce (1906 r.) dzieło J. G. Frazera: *Adonis, Attys, Osyrys*. Łatwo też poznać różnicę w naszych poglądach. Gdy brytyjski folklorzysta stara się uprawdopodobnić późniejsze przystosowanie się chrześcijańskich myśli i uroczystości do owych obrządków, ja przyjmuję owe kultury niejako za plazmę w tworzeniu się chrześcijaństwa.

pracy — zwłaszcza o ile chodzi o uwzględnienie postaci Chrystusa — dowiadujemy się z Ewangelij. Wiemy już, że do wytworzenia się tego obrazu Chrystusa potrzeba było niemal trzech pokoleń (str. 179). Dla uprzytomnienia sobie choćby głównych linii tego procesu, pominiemy prace Pawła, jako najwcześniejsze. Uzasadnienie pytania, czy i o ile jądro chrześcijaństwa wytworzone z dwóch pra-komórek, (str. 189) już w czasie powstawania opowiadań ewangelijnych powiększało się przez stopienie z ideami religijnymi i kulturalnymi otoczenia — uzasadnienie tego pytania najlepiej da się dowieść odnośnymi wynikami. Już teraz, stojąc jeszcze u początku owych badań, rozporządzamy takim mnóstwem niezbitych pewnych punktów stycznych, że mamy prawo oczekiwać w tej dziedzinie niejednego wyjaśnienia, a nawet niespodzianek. Religie, o które tu chodzi, znane nam są wszystkie w głównych zarysach; a zatem religia babilońska, religia Zarathustry i jej latorośl: obrządek Mithry; następnie myśli helleńskie, niektóre poglądy egipskie i jak obecnie coraz więcej wychodzi na jaw: także wpływy buddyjskie. O należących tu ówczesnych ideach humanitarnych mówiliśmy poprzednio (str. 165), zarówno jak o wpływie kultu: Adonisa-Attysa-Ozyrysa. Mnóstwo babilońskich pojęć, obrazów, symboli napotykamy znów w tradycjach ewangelijnych.

Należy przypuszczać, że wszystkie one, a przynajmniej większa ich część została już wraz z żydowskim dziedzictwem przejęta do chrześcijaństwa. Niektóre z tych idei wymieniałem już poprzednio (str. 91) szkicując żydostwo po wygnaniu. Stosunek syna (Chrystusa) do Boga-Ojca, wzorowany jest na teologii staro-babilońskiej (str. 38-9). Zmartwychwstanie „po trzech dniach“ lub „trzeciego dnia“ da się sprowadzić do pewnych składników babilońskiego mitu księżycowego. Artystycznego motywu do Matki Boskiej z dzieckiem dostarczyła nietylko Izda, lecz także Isztar. Także nadnaturalne przyjście na świat Jezusa ma swe analogie w Babilonie, jakkolwiek w tym wypadku nasuwają się raczej prawnie irańskie lub helleńskie. Z tem większą pewnością należy z literatury babilońskiej wyprowadzić pojęcie „pełni czasu“, lub „pełni dni“, tak doniosłe posiadające znaczenie dla ukazania się Chrystusa; a z tegosamego też źródła pochodzą pewne określenia Chrystusa, wyniesione do godności Boga. Mnóstwo pojęć czysto babilońskich napotykamy w Objawieniu Jana, jak: zaślubiny Chrystusa, prześladowającego smoka, symboliczną siódmkę i wiele innych. O pewnych wyobrażeniach religii Zarathustry da się powiedzieć to samo, co o babilońskiej; od wieków żyły one w żydostwie i wraz z niem przeszły do chrześcijaństwa. Wspomniałem już, że „Paraklet“ —

którego Philo i literatura rabinacka znają tylko z pism Jana — wykazuje uderzające podobieństwo ze *Sraosha*, a po części także z *Rashnu* (str. 109). Zabarwienie czysto irańskie posiada chrześcijańskie wyobrażenie o ponownem zstąpieniu (str. 175) Chrystusa, a także pojęcie Antychrysta, który jednakowoż z sekularyzacją kościoła i pod wpływem chłodniejszego myślenia europejskiego szybko zatarł się w pamięci. Z wielu paralel niepokalanego poczęcia najbardziej zastanawia paralela przyjścia na świat Saoshyanta, zbawiciela irańskiego (str. 116). Wiara w dalszy żywot zmartwychwstałych w postaci cielesnej przedostała się prawdopodobnie z teologii irańskiej; podobne wyobrażenia napotykamy jednak także w obrządku Ozyrysa. W skarbcu pojęć staro-chrześcijańskich odkrywamy ogromny współudział wiary Mithry. Nie może nas to dziwić, gdy uwzględnimy okres i rozmiary tego obrządku (str. 122—3). Rola pasterzy na polu, którzy pierwsi dowiadują się o narodzinach nowego boga, występuje tylko w ostatnim pokładzie opowiadania ewangelijnego (Łuk. 2, 8 rozdz.) i nie da się tu nawet umotywić, gdy przeciwnie w legendzie Mithry odpowiednie zajmuje miejsce (str. 124). Zgodność głównych idei obydwu chrześcijańskich sakramentów (= misteryj) z misteryjami Mithry nie ulega żadnej wątpliwości w świetle badań czysto historycznych; co naj-

wyżej dałoby się zakwestyonować, czy idee te i ceremonie (chrzest święty, komunია, zbawienie, ponowne przyjście na świat, przebóstwienie) należały pierwotnie do obrządku Mithry, czy też istniały wprawdzie jeszcze w starej Anatolii. Słusznie też wyprowadza się wybór święta Wielkiejnocy, ustanowionego dopiero w czwartym wieku w Rzymie, z obrządku Mithry; dzień 25-go grudnia jest dniem nieprzewycięzonego boga słońca, który od owego dnia znów rozpoczyna zwycięski swój pochód. List do mieszkańców Efezu (5, 14) podziela z religią Mithry pogląd na Chrystusa, jako budzącego i ożywczego światła słonecznego. Bez uwzględnienia wpływów otoczenia niepodobna dostatecznie wytłómaczyć faktu, że Anatolia, ówczesna siedziba obrządku Mithry, odgrywała rolę przodowniczą na polu duchowem i literackiem wśród trzech krajów, będących najdawniejszą ojczyzną chrześcijaństwa. Wiadomo, że pewne wyrażenia staro-chrześcijańskiej teologii, jak Ewangelia, Epiphania, katechesis itd. zostały w najnowszych czasach uznane jako czysto anatolskie. Niemniej zastanawiającem jest powinowactwo obydwu religij w dziedzinie etyki: idea etycznego oczyszczenia, określenie wierzącego jako bojownika, a życia jako walki, w której Mithra lub Chrystus dopomagają lub chronią słabych wyznawców. Z symboliki sztuki zaznaczę tylko podobieństwo postaci

czterech ewangelistów, występujących jako anioł, lew, byk i orzeł — z obrazowaniem obrządku Mithry. Mniejsze znaczenie posiadają inne paralele z dziedziny rytuału i liturgii, jak krypty, katakomby, kapłaństwo, katechumeni, lampy, świece i t. d. Z wpływów czysto hellenistycznych należy obok omawianych już misteryj porównać Chrystusa jazdę do piekieł ze zstąpieniem Orfeusza, Heraklesa i innych bohaterów do Hadesu (por. także Ištar str. 43), a także wytworzenie się najdawniejszego obrazu Chrystusa na wzór boga uzdrawiającego, Asklepiosa. Znane jest też hellenistyczne pochodzenie pojęcia: logos.

W niektórych punktach można także rozpoznać wpływ starej ludowej wiary syryjskiej, pomijając już oddziaływanie kultu Adonisa. Tak np. jest prawdopodobnem, że wybór Betlejem jako miejsca narodzin Chrystusa, należy przypisać bliskości świątyni czy gaju Adonisa. Tak samo w nazywaniu nowego Boga mieszkańcy Palestyny i Syrii mało się różnili od swych współziomków pogańskich; jak mieszkańcy Ghazzy nazywali swego miejscowego boga Mar-nas (= Māran, nasz pan), tak chrześcijanie owych okolic zbożnie wyczekiwali powrotu swego zmarłego Pana (Kor. I. 16, 22 Māran athā). Gołę-bica, święty ptak Matki Boskiej (str. 42—50) jest bardzo znamienita dla ustępów Marek 1, 10; Mat. 3, 22, których mitologiczny charakter zo-

stał już uwzględniony (str. 187). Jednakowoż pojęcie Trójcy, ów najdrażliwszy punkt dogmatyki chrześcijańskiej, ma właściwe swe korzenie w ludowej wierze syryjskiej, bez względu na dające się przytoczyć rozliczne analogie z innych religij. Jest to naturalne rozwinięcie starosemickiego pojęcia pary bogów, małżonka (Baala) i małżonki (Ba'alat) (str. 35), do których przyłącza się tu dziecko. Trójęcą tą (Trias) napotykamy w Heliopolis (Ba'labekk), a także w innych miejscowościach kraju. Tem tłumaczy się, że duch święty w kościele wschodnim uchodził przedtem za Matkę boską; jest to uduchowiona postać starej matki bogów Astarty. Przeobrażenie się trias w trinitas należy przypisać głęboko tkwiącemu w kościele chrześcijańskim instynktowi żydowskiemu. W związku z tym szczegółem wspomnę tu jeszcze arabskiego autora, podług którego obraz Matki Jezusa, Maryi, przedmiot czci w Nazarecie, wykazywał wiernie rysy staro-syryjskiej matki bogów, nadto figurowało na nim drzewo pomarańczowe — symbol płodności. Trzymamy się tegosamego toku myśli, przechodząc obecnie do Egiptu i nawiązując do tego, co wpięć już (str. 170) powiedzieliśmy o matce bogów, Izydzie. Podobieństwo tej przez hellenistyczne pojęcia rozszerzonej i przeobrażonej bogini z Madonną kościoła chrześcijańskiego jest tak uderzające, że musi rozprószyć najsilniejsze powątpiewania. Naj-

szlachetniejszy obraz sztuki chrześcijańskiej, Matka boska z Jezusem jest bezpośrednim ciągiem dalszym staro-egipskiego motywu matki Izydy z „dzieckiem Horusem“ (Harpokrates=Harpech'rot). Podobnie Izyda Pelagia jako patronka żeglarzy, była prawzorem Maryi jako Stella maris (por. Istar str. 42). A motyw artystyczny „dobrego pasterza“ został zdaje się również przejęty z wzorów egipskich. Nakoniec wspomnieć jeszcze należy, że Ozyrys, egipski odpowiednik zmartwychwstałego Chrystusa, miał być przez 28 lat regentem, gdy uległ śmierci. Znaczenie tejsamej niemal liczby lat podnosiłem już poprzednio, omawiając żywot Zarathustry (str. 103) a także Buddhy (str. 137); analogie te niewątpliwie wpłynąć musiały na opowiadania Ewangelij, jednakowoż ze względu na bliski łącznik kulturalny Palestyny (Syrii) z Egiptem, paralela egipska musiała tu być decydującą. Także w ucieczce do Egiptu występuje podobieństwo z legendą o Horusie. Wobec tych okoliczności możemy przyjąć jako pewnik, że prastare drzewo z el Matarija w pobliżu Kairo, należy do najstarszych relikwii kościoła chrześcijańskiego.

Należy wreszcie przypuścić także możliwość oddziaływania nauk, opowiadań i motywów indyjskich, zwłaszcza buddyjskich, na opowiadania ewangelijne. Właśnie ostatnie lata przyniosły pod tym względem wyjaśnienia, które do

niedawna jeszcze uchodziły za niemożliwe. Nie mogąc się tu wdawać w szczegóły, wymienimy tylko możliwe punkta styeczne. Obok wymienionej już zbliżonej liczby lat (str. 198) przytoczę tylko legendę Symeona, historię kuszenia, ucznia-uli-bieńca i ucznia-zdrajcę, mnicha, wyrrywającego sobie oko i naukę chrześcijańską (Mat. 5, 29), zjawiska atmosferyczne, towarzyszące śmierci Chrystusa, polemikę Jezusa przeciw ofiarom i oczyszczaniom, surowość zasad etycznych, nauczanie zapomocą łatwo zrozumiałych porównań, znaczenie posłannictwa, podobieństwo wystąpienia Buddhy przeciw bramanom, a Jezusa przeciw faryzeuszom, opowiadania o wielbłądzie i uszku igły, o żółwiu a węciorce, o groszu wdowim, synu marnotrawnym, następnie symboliczne znaczenie ryby, i last not least miłość Pawła a więcej jeszcze Jana do Mesjasza, a indyjskie mai-tri i bhakti. Z okresu wedyjskiego należy jeszcze przytoczyć, że Naeiketas pozostawał również przez trzy dni w podziemiach. Dla zrozumienia łączności między umysłowością indyjską a Małozatycką, wskazałem był drogę lądową przez Persyę; sądę, że niemniej doniosłą rolę odgrywała też droga morska z Indyj do Egiptu. Aleksandrya była wówczas miejscem zbornem dla Wschodu i Zachodu; dla wykształconych obywateli państwa rzymskiego Indye nie były znacznie dalsze niż dla nas do niedawna Japonia; autor

Peregrinusa Proteusa wybrał był indusa Halanosa za przedstawiciela świętości.

Gdy po wyluszczeniach powyższych próbujemy wytworzyć sobie ogólny obraz Ewangelij, jako źródła literackiego, to musimy oczywiście dojść do wyniku zgoła różnego od tradycyjnych poglądów kościelnych. Niemniej musimy też niejednokrotnie odstąpić od teologii krytycznej, pragnącej całkiem seryo przykładać do owych zdarzeń miarę historyczną. Punktem centralnym całości jest postać Chrystusa. Od niej to ma wychodzić wszystko: nauka, sakramenty, zbawienie, odkupienie. Powyżej (str. 177) uwydatniiliśmy dwie główne strony postaci Jezusa: thau-maturgiczną i soteriologiczną, czyli „cudotwórcy“ i „zbawiciela“. Teologia krytyczna wyrzekła się wprawdzie pierwszego, jako niedającego się pogodzić z prawami natury i historii; usiłuje natomiast zachować wszystkie rysy Chrystusa jako Zbawiciela. Stanowczo obstaje przy tem, iż Jezus z Nazaretu, obdarzony specjalną świadomością boską, był osobistym sprawcą ruchu i organizacji, zwanej przez nas chrześcijaństwem; że on był źródłem mądrości ewangelicznej, a także etycznie zajmuje stanowisko jedyne w swym rodzaju; że wreszcie w żadnej religii żadna osobistość ani w przybliżeniu nie osiągnęła tego znaczenia, jakie Jezus zdobył w chrześcijaństwie. Jasną jest rzeczą, jak trudnem jest stanowisko badacza czy-

sto historycznego wobec tych i tym podobnych poglądów. Zbyt silnie narzuca się wewnętrzne nieprawdopodobieństwo, że już nie powiem: wewnętrzne niepodobieństwo obrazu soteriologicznego. Mając bowiem przed sobą duchowego i etycznego nadczłowieka, odczuwamy brak prawdziwego, istotnego, pełnego człowieka historycznego, który obok światła wykazuje także cienie i nie unosząc się ponad ludzkością jako fenomen niepojęty, w ludzkości i z ludzkością żyje i cierpi. W gruncie rzeczy ów obraz teologii krytycznej nie różni się od idealnego człowieka Schleiermachera, przeobrażonego odpowiednio do czasu. Co przed stu laty mogło się wydawać zrozumiałem, jako wytwór wyidealizowanego Herrnhuteryzmu, w atmosferze Fichtego, Schellinga i Hegla, w naszych czasach da się utrzymać jedynie dzięki unikaniu ze wszech sił otwartej, uczciwej dyskusji z istniejącym światopoglądem, który poza teologią został zasadniczo uznany w dziedzinie badań przyrodniczych i historycznych. Któż zaprzeczy, że ton katechizmu i ambony, ba! rozmyślne zacieranie i przesłanianie faktów niewygodnych w tej dziedzinie odgrywają rolę, jaką w żadnej innej nauce poszczycić się nie mogą. W przeciwieństwie do tego stanowiska teologii, badania historyczne muszą się wypowiadać chłodniej i trzeźwiej. Z tego punktu widzenia musimy do postaci Chrystusa-zbawi-

ciela zastosować tensam sąd, co do Chrystusa-cudotwórcy. Jak drugi jest wytworem najniższych ludowych instynktów owego czasu, tak pierwszy jest wynikiem najszlachetniejszych, najsubtelniejszych potrzeb owych pokoleń: etycznego oczyszczenia, zbawienia, obcowania z światem nadziemskim, sprowadzenia państwa doskonałości, pokoju, szczęścia. Wszystko to zostało stopniowo przeniesione na nowego młodego Boga, a zawiedzione te uczucia, myśli, pragnienia, nadzieje, przedstawia Chrystus ewangelijny. Trudno byłoby bodaj jedną zasadę, jedno porównanie, jeden czyn tego idealnego człowieka przypisać z historyczną pewnością Jezusowi z Nazaretu; z taką powiedzmy pewnością, z jaką np. list do Galatów przypisujemy apostołowi Pawłowi, a logos Jana wyprowadzamy z greckiej filozofii. Trudności, jakie teologia krytyczna sama sobie stwarza przez swą metodę, natychmiast zaczynają znikać, skoro wyrzekając się także obrazu Chrystusa-zbawiciela, wyznamy, iż w podobnem zagmatwaniu mitologii i legendy nawet owe nieliczne właściwości, same przez się możliwe, znacznie tracą na wartości historycznej. Dalekie od tego, by być źródłem historycznym, Ewangelie stanowią głównie — że tu użyję odpowiedniego wyrażenia z islamu (str. 213) w znaczeniu krytyki europejskiej — *Hadith* najdawniejszych gmin chrześcijańskich Palestyny, Syrii,

Anatolii, Egiptu i Rzymu. Właśnie owa szybka i całkowita apoteoza Nazarejczyka zniszczyła jego obraz czysto ludzki. Ważną oznakę w tej mierze widzę w zupełnie niemal przeoczonej okoliczności, iż Ewangelie nie zdradzają nawet chęci utrwalenia cielesnego obrazu Jezusa; gdy próbę tę podjęto, wszelkie wspomnienie historyczne dawno się już było zatarało. Z Buddhą i Mahometem sprawa przedstawia się zupełnie inaczej; mimo całego wyolbrzymienia, pozostali jednak ludźmi i obraz ich fizyczny, jakkolwiek wyidealizowany, zachował się w literaturze.

Otrzymujemy zastanawiające potwierdzenie powyższych wywodów o niehistoryczności obrazu Chrystusa, przystępując do wyjaśnienia podstawowej instytucji najdawniejszego kościoła: obydwu sakramentów — życiem Nazarejczyka. Wszystkie zasadnicze trudności, nasuwające się przy tem zadaniu, zostają rozwiązane, skoro uznamy i należycie ocenimy wpływ wczesnego zlania się pra-chrześcijańskiego świata myśli z misteryami anatolskimi. Czy przy komunii możemy lub musimy cofnąć się do znanego początku tego aktu — kwestya ta pozostaje oczywiście bardzo problematyczną.

Wobec tego stanu rzeczy, nie może nas dziwić, że niektórzy badacze powątpiewali wogóle o samem nawet istnieniu Jezusa, uważając je za wytwór mityczny. Stanowcze rozstrzygnięcie tej

kwestyi pozostanie chyba na zawsze wykluczo-
nem, wobec nader skąpych materyałów. Przyznać
jednak należy, że ważne dane przemawiają za
owem radykalnem tłómaczeniem mitycznem,
gdyż żadną miarą nie można dostarczyć argu-
mentów, mogących bezwzględnie stwierdzić histo-
ryczność osoby Jezusa. Możliwe, a nawet pra-
wdopodobne jest, że Jezus z Nazaretu dał impuls
do powstania chrześcijaństwa; natomiast jest
w najwyższym stopniu nieprawdopodobnem, by
bodaj w przybliżeniu należało mu się stano-
wisko i znaczenie, jakie mu przypisują Ewangelie.
Jedynie w ciągu stuletniego procesu, rozgrywa-
jącego się na ogromnej przestrzeni (str. 190), biedny,
dla Boga i swego ludu rozentuzymowany Na-
zarejczyk mógł się stać ową wzniosłą, świetlaną
postać, która zdołała najsubtelniejsze religijne
uczucia Europy zgiąć pod łagodne swe jarzmo;
mógł stać się wybawcą z wszystkich nieszczęść,
lekarzem wszystkich ran, oblubieńcem duszy,
Bogiem-Zbawicielem, przepowiadany przez
Hioba, pocieszycielem w godzinę śmierci.

Już za czasów Nerona wymieniano chrześcian
w Rzymie; z początkiem drugiego wieku cesarze
kilkakrotnie domagali się o nich urzędowych spra-
wozdań; około r. 180 filozof Celsus wystąpił prze-
ciw nim (*Prawdziwe słowo*, tłóm. Th. Keim),
w Epiktecie, Marku Aureliusz i lekarzu Galenie
napotyamy o nich wzmianki; Aleksander Severus

(222—235 r.) umieścił obraz Chrystusa w swej
kaplicy domowej (por. str. 152); około 250 r.
cesarz Decyusz miał zawołać, że woli mieć w swem
państwie cesarza-rywala niż chrześcijańskiego bi-
skupa. Mimo wszystkich jednak prześladowań
liczba wyznawców wzrastała tak szybko, że pod
naciskiem potęgi chrześcijańskiej, zwłaszcza w Azji
Mniejszej, cesarz Konstantyn postanowił zużytko-
wać ją dla swych celów. Raz jeszcze usiłował Julian,
gorący czciciel Mithry, powstrzymać gwałtowny
prąd chrześcijański, lecz nadaremno. W czwartym
wieku jesteśmy świadkami wstrętnego widowiska,
gdy tensam kościół, który mistrzowi swemu
włożył w usta same tylko słowa pokory, łago-
dności, cierpliwości i miłości braterskiej — tensam
kościół z bezwzględną surowością prześladował
i na władzy świeckiej wymuszał tępienie prze-
mocą obrządków Mithry, Izdy, Adonisa, a zatem
religij, z których sam czerpał był swe soki.
Z końcem wieku przypieczętowanem zostało na
ziemi rzymskiej zburzenie wszystkich obrządków
nie-chrześcijańskich. Zamordowanie w Aleksan-
dryi w 415 r. filozofki Hypaty przez sfanaty-
zowanych mnichów ilustruje pod pewnym wzglę-
dem charakter zwycięskiego chrześcijaństwa.
Chodzi tu o coś więcej niż o ofiarę życia
ludzkiego w służbie pewnej sprawy; zdarzenie
to jest bowiem typowe w procesie wypierania
starej kultury krajów nadśródziemnych przez

zalew przeważnie azyatycki. Wystarczy sobie uprzytomnić zbiorowe rezultaty myśli przeważnie hellenńskiej, prace matematyków i astronomów, przyrodników i geografów, historyków i literatów i porównać z niemi sferę interesów duchowych, metodę i kierunek pracy umysłowej następnego tysiąclecia, gdy wytyczną jej i miarą była kosmologia Genezis, rytuał ksiąg lewitów, symbolika Daniela i model namiotu. Z tego punktu widzenia zwycięstwo chrześcijaństwa kościelnego, ściślej mówiąc: rzymskiego kościoła państwowego nie jest niczem innym jak umysłem zamurowaniem kultury krajów nadśródziemnych i zawisłych od nich północno-alpejskich. Potrzeba było całego tysiąclecia, zanim zabrano się do usunięcia gruzów i do nowej przystąpiono budowy, a dziś jeszcze jesteśmy w toku tej pracy, której końca przewidzieć niepodobna.

Z szybkiego rozpowszechnienia i zwycięstwa chrześcijaństwa wyciągano wnioski o jego wyższości, oryginalności i jedyności; przeoczono jednak, że niemal to samo da się też powiedzieć o obrządku Mithry. Obydwie te formy religijne zawdzięczają swą przewagę podsycaaniu nadziei optymistycznych. Świat ówczesny przesycony, znudzony, pragnął wierzyć, pragnął się spodziewać, pragnął po posępnym tem istnieniu mieć świetlaną przyszłość poza grobem. Obydwie

te religie zaspakajały te pragnienia i to rozstrzygnęło o ich powodzeniu. Nietrudno też znaleźć powody, dzięki którym chrześcijaństwo ze współzawodnictwa tego wyszło zwycięsko; ten jedyny fakt, że zasadnicze jego pomniki napisane zostały po grecku, zatem w pierwszym kulturalnym języku owych czasów, mieści w sobie wszystko inne. Chrześcijaństwo, jakkolwiek powstało na gruncie azyatyckim, w krótkim czasie ogromnie się shelenizowało, gdy obrządek Mithry pozostał był azyatyckim. Dlatego pierwsze musiało zwyciężyć, a drugi uległ. Nadto występujący tu dar przystosowywania się chrześcijaństwa, na długi czas jeszcze pozostaje jego cechą zasadniczą. Zanim Rzym spełnił był całą swą pracę, chrześcijaństwo ówczesne nie wykazywało jednolitej barwy, lecz mieniać się wszystkimi kolorami, właśnie dzięki temu swemu charakterowi zyskiwało coraz nowych wyznawców, we wszystkich warstwach ludności. Było ono religią opartą na ustawach i religią opartą na wolności, żydowską i nieżydowską, monoteistyczną i wyznającą Tróję, etycznie surową i etycznie łagodną, zależnie od stanu i okoliczności, mistyczną i racjonalistyczną, indywidualistyczną i socjalistyczną, popularną i filozoficzną, monarchiczną i demokratyczną. Pod kontrolą Rzymu swoboda ta została odpowiednio ograniczoną, lecz z wystąpieniem protestantyzmu występuje na nowo i stanowi cechę

nieodłączną współczesnych walk. Ułatwia ona obronę i utrudnia napaści.

Jak chrześcijaństwo pierwszych trzech stuleci polega na zlanie się ducha żydowskiego z helleńskim, tak rzymski kościół jest znów połączeniem ducha żydowskiego z rzymskim. Tamten się poddawał, ten wchłaniał. Istniały też pewne cechy wspólne: skłonność do rytuału, trzeźwy racjonalizm, instynkt silnego związku społecznego. Czego brak było żydostwu, uzupełniał Rzym, dając polityczny swój instynkt, bystry, daleko sięgający wzrok władczy, talent korzystania z chwili. Jest to kościół wystawności, potęgi, nienasyconości, bezwzględności. Nie islam, jak twierdzono, lecz kościół rzymski jest najdumniejszym ziszczeniem nadziei i starań owych żydowskich organizatorów, których szkołę charakteryzują najlepiej nazwiska Hezechiela, Ezry i Nehemii.

We wszystkich owych punktach protestantyzm pragnął nowe wytknąć drogi, a najchętniej zawrócić do imaginacyjnego pra-chrześcijaństwa. Udało mu się wyzwolić z pęt rzymskiego olbrzyma, wszelako za cenę nie niższą, jak zarodek suchotniczy. Kiedy nastąpi koniec, żaden lekarz ściśle określić nie zdoła. Przyczynę cierpienia odkryć nie trudno; jest nią w idealistycznym porywie, w gorączkowym pośpiechu, w ciężkiej konieczności dokonane oderwanie się od ludo-

wych korzeni religii, które kościołowi rzymskiemu we wszystkich burzach za silną służą podpore. Właśnie niemieckiemu protestantyzmowi, który pragnął wywyżżyć religię sumienia, ducha, indywidualności, właśnie jemu przypadło w udziale zmniejszenie do minimum religijnej działalności gminy.

ROZDZIAŁ VII.

ISLAM.

W tym samym czasie, gdy kościół chrześcijański przy pomocy pozyskanej dla swych celów władzy państwowej gnębił obrządki pogańskie, na półwyspie arabskim budziło się wokół nowe życie. Starcia wewnętrzne od długiego już czasu wyparły były nowe szczepy z Południa na Północ, dawne związki się rozluźniały, nowe powstawały; na północnym Wschodzie wytworzyły się z państwem Sasanidów stosunki to przyjazne, to wrogie (str. 120), taksamo na północnym Zachodzie z rzymianami i bizantyjczykami, zaś południowa część półwyspu utrzymywała nadal prądkie stosunki z Indyami i Afryką wschodnią. Z tymi stosunkami i łącznikami politycznymi szły oczywiście w parze oddziaływania kulturalne i religijne. Od dawnych czasów żydzi zajmowali piękne kolonie kraju, zwłaszcza na Południu i Zachodzie. Od Północy, północ-

nego Wschodu, Zachodu i południowego Zachodu wkroczyło chrześcijaństwo, a wiele szczepów i grup pomniejszych wyznawało tę wiarę. Po części za pośrednictwem żydostwa, a po części bezpośrednio z Persyi, napływały wyobrażenia irańskie (religii Zarathustry); a pewne pojęcia starej religii południowo-arabskiej mogły się tu przedostać dzięki ówczesnym wędrownym pokoleniom do Mekki, religijnego ogniska Zachodu i do Jathrib (później Medyna), największego zarządu miejskiego owych okolic. Tak przeto i tu była atmosfera duchowa przygotowana, gdy około 600 r. *Muhammad* (Mahomet) *ibn Abdallāh*, wchłanawszy świetlane promienie religij, padające ze wszech stron w duchowy mrok jego ojczyzny, zogniskował je w sobie i przetworzył podług własnej swej indywidualności. Wobec tego, że rezultaty tej pracy zawarte są w Koranie, który w przeważnej części uchodzić musi za dzieło Mahometa, możemy zapomocą analizy wypowiedzianych tu myśli rozpoznać wszystkie główne składniki ówczesnego religijnego życia Arabii. Mimo to niejedna jeszcze pozostanie niejasność, pozostawiając temsamem piękne zadanie dla przyszłych badaczy.

Mahomet ur. się prawdopodobnie ok. r. 570 (572) w Mece, w warunkach bardzo skromnych. Natura wrażliwa, głęboko religijna, miał on w pieczarach górskich w pobliżu Meki prowadzić

życie kontemplacyjne i ascetyczne, podobnie jak św. Franciszek z Asyżu w *carceri* Monte Sabasio wyczekując oświecenia. I nie zawiódł się w swych nadziejach; w czterdziestym roku życia, to znaczy w najdojrzałym wieku męskim miał pierwsze objawienie, które upamiętnił zdaje się w Sūra 96 Koranu. Po pierwszym tem objawieniu nastąpiły inne, po nich wystąpienie publiczne, małe uznanie, a wiele naigrawań i nienawiści ze strony współziomków. Mekkański okres proroka i wysłańca (apostoła) Boga — tak zwał się Mahomet — pełen jest tych niesnasek; żadna próba wydobycia się z tego przykrego położenia nie została uwieńczona pomyślnym skutkiem. Dopiero w r. 621 udało mu się наконец wejść w stosunki i pewne wiążące układy zawrzeć z niektórymi grupami ludności z Jathrib. W rok później opuścił potajemnie swe miasto rodzinne i osiadł w Jathrib, nazwanem odtąd *Medinat al nebi*, czyli: miasto proroka. Data tego przesiedlenia (*Higra*, *Hedschra*) stanowi początek ery islamskiej (lipiec 622 r.). Tu prorok odnosił zwycięstwo po zwycięstwie, a w chwili jego śmierci w czerwcu 632 r. (12 Rabi I 11) większa część ludności półwyspu arabskiego przynajmniej nominalnie wyznawała głoszoną przezeń wiarę.

Mahomet nazwał swą religię islamem, to znaczy oddaniem się, poddaniem (człowieka, czyli „sługi“ woli „Pana“ czyli Boga). Wszystkie

zasadnicze rysy tej religii jesteśmy w stanie nakreślić podług Koranu. Naczelne miejsce zajmuje przejęta z żydostwa idea Jedyne Boga (Sūra 112); przyczem daje się tu wyczuć wpływ odnośnych sporów chrześcijańskich. W długim szeregu proroków Jezus (Isâ) jest przedostatnim, Mahomet ostatnim, niejako pieczęcią proroctwa. Podobnie, jak stare żydostwo, Paweł, Augustyn i przeważna część myślicieli religijnych wszystkich czasów, Mahomet hołduje również idei przedustawności i wolnemu wyborowi z łaski Boga, a dopiero w Hadith pogląd ten zostaje złagodzony w duchu chrześcijańskim, gdyż powiedziano tu o Bogu: „moje miłosierdzie przewyższy mój gniew“. Wyobrażenia o świecie nadzmysłowym, poglądy, dotyczące zagadnień ostatecznych: śmierci, sądu, nagrody, kary, pozostają przeważnie w zgodzie z żydostwem i chrześcijaństwem; prawy muzułmanin wierzy w to wszystko niemniej głęboko, jak w Boga i w posłannictwo proroka. Przepisy etyczne, dalekie od spirytualizmu najdawniejszego chrześcijaństwa, są jednak niemniej surowe i poważne; taksamo jak chrześcijaństwo islam nie sformułował swych zasad etycznych w kilku zwiezłych zdaniach, na wzór żydostwa i buddyzmu, lecz stworzył mnóstwo reguł, które jednak w punktach zasadniczych wykazują zgodność. Zakazanem jest np. używanie wszelkiego napoju „oszałamiającego“,

oraz odtwarzanie istot żyjących. Za „pięć kolumn“ islamu (por. pięć przykazań buddyzmu dla ludzi świeckich, str. 144) uważa się przepisy następujące, obowiązujące w pewnej mierze każdego muzułmanina, zależnie od jego sił i środków: 1) wiara w jedyne Boga i w prorostwo Mahometa. 2) Pięciokrotne odmawianie co dnia modlitw. 3) Jałmużna i datki na gminę. 4) Posty w świętym miesiącu Ramadân. 5) Pielgrzymka do świętego domu Ka'ba w Mece. Po skończonym miesiącu Ramadân wyznawcy obchodzą „małe“ święto trzydniowe podczas wielkiej pielgrzymki, a pozostali w domu „wielkie“ święto pięciodniowe.

Posunąwszy się od śmierci proroka o 200 do 250 lat naprzód, napotykamy islam, pozostający do teologii Koranu w takim samym stosunku, w jakim chrześcijaństwo czwartego wieku pozostaje do wiary Pawła i najdawniejszej Ewangelii. W obydwu wypadkach stare, względnie proste jądro wiary rozrosło się w ciężki konglomerat, którego główne składniki dadzą się zanalizować. Islam ma jednak tę wyższość nad chrześcijaństwem, że dzięki pewnym jego skończonym, uznanym, a nawet uświęconym zbiorom możemy objąć całą sferę jego wiary, myśli, uczuć, dążeń, gdy w chrześcijaństwie zdołamy skonstruować sobie podobny obraz tylko z wielkim trudem. Te objaśnienia, posiadające ogromną

doniosłość religijną i kulturno-dziejową, znajdujemy w wielkich tradycyjnych zbiorach muzułmańskich. Z jednej strony przekonani, iż stale kroczą śladami proroka, z drugiej znów ignorując (jak nasi przodkowie) najzupełniej prawa rozwoju i organicznego wzrostu także w historii, wyznawcy islamu poczęli w trzecim wieku Higry zbierać i na rzekomych słowach proroka opierać każdy poszczególny punkt wiary, zwyczaju i prawa. Każde tego rodzaju wypowiedzenie jest *Hadith*, a całość zwie się nauką o *Hadith*. Jakkolwiek krytyka muzułmańska podjęta była zbadać tego uderzającego świadomego oszustwa, to jednak krytyce europejskiej przypadło w udziale jasne rozpatrzenie całego stanu rzeczy i wykazanie, iż treścią owych zbiorów są echa uczuć i myśli mniej więcej ośmiu pokoleń. Analogia powstania opowiadań ewangelicznych z tą literaturą islamu uprawniała nas do nazwania Ewangelii (str. 213) *Hadith'em* trzech najstarszych pokoleń chrześcijańskich. Nietylko rozmiary islamskiego *Hadith*, lecz także szczególny sposób jego uzasadnienia i przedstawienia pozwala nam znacznie lepiej, niż opowiadania ewangeliczne, zbadać istotę tradycji i zabytków religijnych. Poprzestaniemy tu na paru tylko przykładach, wykazujących, iż ówczesny islam nosi ślady zetknięcia z innymi kulturami i religiami. Pomijając tu bogatą spuściznę żydowską, widoczną

w starym islamie, stwierdzić należy, że żadna z religij nie wpłynęła w tym stopniu na wzrastający islam, jak irańska (rozdz. 4). Dla rozważań historycznych jest to zrozumiałe. Oto jeden tylko przykład, ilustrujący, jak szczegóły najbardziej nawet drobiazgowe z świętej literatury irańczyków przeszły w zwyczaje muzułmańskie, wyprowadzane oczywiście od proroka. Przestroga dla irańskiego wyznawcy, by w jednym chodził trzewiku, a drugi pozostawił, znajduje się zarówno w Dinkarcie (str. 105), jak również w islamskim Hadith. W swym pochodzie na Wschód islam zetknął się także z wyobrażeniami indyjskimi, a już przy buddyzmie wskazałem był na podobieństwo kilku punktów rozwojowych (str. 145). Nasuwa się przeto prawdopodobieństwo, że występujący jako Hadith surowy zakaz noszenia jedwabnych szat przypisać należy wpływom buddystycznym. Pełnym strumieniem świat myśli indyjski wpływa do mistyki islamskiej; niepodobna tu przytoczyć choćby głównych czynników tych wpływów. Dla czytelników europejskich będzie szczególnie interesującym rozpoznać w *Hadith* także chrześcijański kierunek myśli, który określiłbym jako podziemny nurt ewangeliczny. Aż nazbyt ludzki obraz polityka religijnego z Medyny zostaje tu przystosowywany do ewangelijnego Chrystusa; miłość bli-

źniego i miłość Boga uchodzą tu za szczyt wszelkiej etyki. Jednakowoż prąd ten nie stał się nigdy dość silnym, by wyrzeć wpływ na oficjalną teologię islamu. Z późniejszego rozwoju wymienić tu należy tylko jednego człowieka, al Ghazzali'ego (zmarł w r. 1111 po Chr.). Dzięki swym usiłowaniom oddzielenia filozofii od teologii i zamknięcia tej ostatniej wraz z religią w dziedzinie osobnej, lecz ograniczonej, zasługuje on na porównanie z największym chrześcijańskim teologiem ubiegłego wieku: z Schleiermacherem. Ogromne znaczenie religijno-historyczne posiada fakt, że także islam, jednoczący podobnie, jak żydostwo, najsakrajniejszy transcendentalizm z najsuchszym racjonalizmem, ma pewien prąd mistyczny, który dawał się wprowadzić rozpoznać już w pierwszych czasach, lecz później dopiero coraz silniejszy zdobywał wpływ. Jeśli islamskie *Tasauwuf* (sufizm) określimy tu jako mistykę, to należy to uważać jedynie za miano zbiorowe, gdyż *Tasauwuf* mieści w sobie wiele cech, nie mających nic wspólnego z mistyką, podobnie jak prawo muzułmańskie obejmuje mnóstwo rzeczy, leżących poza sferą prawa. Do tego świata ducha należy zarówno przebiegły nagi cudotwórca, jak też uczciwy obywatel, zbożnie czczący Boga na swój sposób: stąd biegnie jedna linia do najszczytniejszego spirytualizmu

i panteizmu, z drugiej do faryzejskiego anomalizmu. Ekskluzywne zakony, w których pod rozmaitemi formami żyje mistycyzm, mają dla nas przeto szczególne znaczenie, jako zdradzające nam istnienie starych, przedislamowych pojęć w islamie. Weźmy tylko Anatolię, a w znanych tam zakonach derwiszów, podobnie jak w chrześcijańskim montaniźmie poznamy dawny korybantyzm obrządku frygijskiego, co stanowi zastanawiające świadectwo trwałości pewnych skłonności religijnych na pewnym gruncie.

Rozpowszechnienie Islamu jest na ogół dobrze znane. W pierwszym swym rozpędzie zadał cios śmiertelny religii irańskiej, a chrześcijaństwo z wyjątkiem drobnych strzępów wyparł z wszystkich krajów Azji i Afryki. Zagroził też chrześcijaństwu europejskiemu w Hiszpanii, Włoszech i na półwyspie bałkańskim, a w średnich wiekach zadał ciężkie ciosy buddyzmowi w Indjach zagangesowych i Azji Środkowej. Od wieku znajduje się w stanie religijnego zdrętwienia i upadku politycznego, co jednak często na fałszywe naprowadza wnioski.¹⁾ Islam bowiem w przeciwieństwie do dzisiejszego protestantyzmu nie opiera się na uczonej teologii i duchownych urzędnikach, lecz po-

¹⁾ Rzut oka na obecny stan i siłę islamu zawarłem w *Preuss. Jahrb.* 1904.

dobnie, jak kościół rzymski (str. 209) ma swe podstawy w silnej, zwartej świadomości ogółu wyznawców, a duchowe jego tchnienie czuć się daje od Marokka do Batawii i Pekingi, a od Dunaju i Wołgi aż po Niger i Kongo.

ROZDZIAŁ VIII.

ZAKOŃCZENIE.

Przebiegłszy koło, którego granice oznaczyliśmy na początku (str. 12), należałoby z celu osiągniętego, rzucić okiem na drogę przebytą. Oprócz Indyj — potrzebę rozpatrzenia tamtejszych stosunków religijnych uzasadniliśmy — (str. 13) chodziło w pracy niniejszej o wykazanie ścisłego związku, jednoczącego wszystkie wielkie religie. Najdawniejszem bliżej nam znanem ogniskiem była Babilonia. Ona to oddziaływała z jednej strony na Azyę Przednią, z drugiej na Iran (rozdz. 4). Z potęgą Achaemenidów wpływy nowej religii irańskiej rozprzestrzeniały się na całą Azyę Przednią, a nawet na Egipt. Mała Judea, która wraz z bratem swym Izraelem dawno już była wypracowała idee silne i oryginalne, została przez wygnanie bardzo silnie wciągnięta w te prądy przednio-azyatyckie, skutkiem czego religijne jej poglądy po okresie wygnania uległy

znacznemu przeobrażeniu. Ów synkretyzm Azyi Przedniej wytworzony w ciągu kilku tysiącleci znacznie się rozszerzył, gdy kraje te dzięki zwycięstwom Aleksandra a następnie przez politykę Rzymian weszły w żywe stosunki ze światem helleniskim i rzymskim. Tak więc epoka helleniska i czasy cesarstwa rzymskiego były w ściślejszem znaczeniu słowa przygotowaniem do nawskrós synkretycznego ruchu chrześcijańskiego. Dziejowe rozpatrywania żadną miarą nie zdołają wszystkich zasadniczych punktów tego ruchu sprowadzić do duchowo-etycznego czynu jednego człowieka; tem łatwiej natomiast zrozumie historyk zaokrąglający się w II. wieku rezultat tegoż ruchu jako sumę rozwoju stuletniego. W chrześcijaństwie mniej niż gdziekolwiek może uznać potęgę jednej osobistości, tem więcej jednak ciche i niedostrzegalne działanie wielu instynktów masowych, które wśród sprzyjających okoliczności weszły w kontakt wzajemny i sprowadziły wybuch ostateczny. Jako główne czynniki należy uwzględnić: żydowskie nadzieje mesyaniczne, syryjsko-anatolsko-egipską wiarę w Zmartwychwstanie, rezygnację i tęskne wyczekiwanie świata helleniskiego.

Obecnie, u celu naszej pracy wyraźniej niż poprzednio (str. 13) możemy sobie uświadomić prawdziwość twierdzenia, iż kontrast między aryjczykami a semitami nie ujawnia się na

gruncie historii religii, a przynajmniej nie w takim stopniu, jak się to zwykło przedstawiać. Pomijając, że przeciwieństwo to jest raczej natury językowej niż rasowej, z powyższych wywodów dochodzimy nadto do przekonania, że aryjczycy i semici niemal w równej mierze współdziałali w wytworzeniu się religij świata, więc także chrześcijaństwa. Jedni dawali, drudzy brali i na odwrót. Czy poglądy etyczne uważane ogólnie za jądro chrześcijaństwa pochodzą więcej z otoczenia żydowskiego czy helleńskiego, tego najsubtelniejszy nawet i najuczeńszy znawca owej epoki z pewnością rozstrzygnąć nie zdoła. Jasną jest rzeczą, że rytuał i dogmatyzm chrześcijaństwa kościelnego, tak bardzo niesympatyczne naszym czasom, nie mogą być nazwane ani aryjskimi ani semickimi. Teologia aryjskich indów i aryjskich irańczyków wydała tego rodzaju systemy, nie potrzebujące ustępować podobnym wytworom Jerozolimy ni chrześcijańskiego Rzymu. Różnica ujawnia się co prawda, gdy przystępujemy (str. 150) do sformułowania i oceny wartości życiowych, jakie napotykamy jedynie w dojrzałej kulturze hindusów i greków, oraz w nowszej kulturze europejskiej. Temsamem porzucamy już jednak właściwy grunt życia religijnego i wступujemy na samotnej wyżynie zdala od wielkiego prądu społecznego położone i nielicznym tylko wybranym dostępne szczyty rozważania etycz-

nego. Trzymając się dziedziny czysto-religijnej, dostrzegamy istotnie przeciwieństwo geograficzno-historyczne; nie jest to jednak przeciwieństwo między aryjczykami a semitami, lecz między Azą a Europą. Wszystkie wielkie religie, mieniające się być objawionymi, lecz które my raczej nazwiemy religiami wytworzonymi, powstały na gruncie azyatyckim; jeśli w czasach chrześcijańskich przejawyły się bodaj w przybliżeniu podobne próby, to nie należy zapominać, że przez chrześcijaństwo staliśmy się pod względem religijnym nawpół azyatami.

Wiadomo, że światopogląd chrześcijański, którego główne linie zostały w poprzednich rozdziałach historycznie nakreślone, w wielowiekowej walce z światopoglądem nowoczesnym, opartym na bezstronnej obserwacji natury i historii, ciężkie poniósł był straty. W chwili obecnej sprawa przedstawia się tak, że szerokim kołom nasuwa się pytanie, co nastąpi, gdy nauka kościoła, dawno już w milczeniu uznana za niewytrzymującą krytyki, zostanie jako taka publicznie ogłoszona przez czynniki kierujące państwem i społeczeństwem i gdy ogół należyte z tego wysnuje konsekwencye. Gdy koła kościelne, silniejsze słowem niż czynem, głoszą, iż chrześcijaństwo w obecnej swej formie trwać będzie w nieskończoność, inni twierdzą, iż religia ta bliską jest kresu, a należy tylko zająć się

uregulowaniem spuścizny. Ja sędzę, że żaden z tych poglądów nie ma słuszności, gdyż pierwszy zapoznaje ciągly rozwój, drugi zaś cechę stałości w biegu dziejów. Tamci sądzą, że wystarczy w pewnym dowolnym punkcie uczynić karb i temsamem zatamować dalszy bieg rzeczy, ci zaś nie widzą, że historia pracuje taksamo jak natura, stwarzając co prawda kształty coraz to nowe, lecz czerpiąc ciągle z materiału dawnego lub podobnego. Ostatnią tę prawdę ilustruje najlepiej powstanie chrześcijaństwa. Tasama religia, roszcząca sobie pretensye, iż stworzyła coś bezwzględnie nowego, wchłonęła jak wiadomo wszystkie główne składniki swego czasu, obok dobrej gleby także ił i wydmy, przekazując nam to wszystko w swej organizacyi kościelnej. Myślący ludzie współcześni nie mają też pod tym względem żadnych wątpliwości, a tylko wskutek braku wykształcenia historycznego na niewłaściwym miejscu szukają nieraz braków i środków zaradczych. Z prawd zdobytych na drodze badań historycznych, najdonioślejszą dla niniejszego zagadnienia wydaje mi się ta, iż poglądy rdzennie ludowe są o tyle trwałe i uporczywe, o ile indywidualne (teologiczno-filozoficzne) kruche są i przemijające. Tu też tkwi właściwa prawda ulubionego twierdzenia, iż chrześcijaństwo przetrwa wszelkie opinie czasu. Jeśli zdanie to zastosujemy przy szukaniu odpowiedzi na nasze py-

tania, to temsamem w chaosie obaw i nadziei naszych czasów zdobędziemy już pewną wytyczną. Tylko że wpierw należy rozstrzygnąć, co należy uważać za ludowe jądro chrześcijaństwa, wolne od wpływu kościelnego. Obserwując protestantyzm niemiecki można mieć wątpliwości, czy w religijnej wierze ludowej istnieje jeszcze wogóle jakiś składnik trwały, zdolny do dalszych przeobrażeń. Pomijając jednak fakt, iż można się pod tym względem, przedziwnym poddawać złudzeniom, stwierdzić niemniej należy, iż w Rosyi, w poszczególnych krajach germańskich, a jeszcze więcej w celtyckich i romańskich, w Stanach Zjednoczonych a także gdzieindziej istnieją jeszcze prawdziwe kopalnie płodnej religijności ludowej. Jeśli się nie mylę, to główne rysy wiary Chrystusowej, której twórcza doniosłość wpierw została omówiona (str. 186) — główne te rysy są właśnie tymi, które przy możliwym zniszczeniu formy kościelnej a stworzeniu formy nowej odegrałyby rolę rozstrzygającą. Nadto jest prawdopodobnem, iż taksamo jak w dziedzinie państwowej, również tutaj w razie zupełnego przeobrażenia przejawiałyby się stanowczo różnice narodowościowe i rasowe. Wszelako przed wystąpieniem podobnego ruchu musi się poprzestać na przypuszczeniach. Któżby w 200 r. po Chrystusie śmiał był w państwie rzymskiem powiedzieć, co nastąpi w sto lat później? Wówczas

stało się właśnie to, co było niespodzianem i wydawało się niemożliwem. A fermentowanie współczesnego życia duchowego wykazuje właśnie największe podobieństwo z czasami cesarstwa rzymskiego. Jako dobytek trwały pozostaje nam pracujące bez wytchnienia serce ludzkie, to drżące obawą, to znów płonące nadzieją; serce ludzkie, które od czasu jaskiniowców i zjadaczy muszli aż po nasze czasy pozostało niezmiennem i niezmiennem pozostanie aż po chwilę wystąpienia matki-ziemi.

Koniec.

LITERATURA PRZEDMIOTU.

ROZDZIAŁ 1. (Wstęp).

Ogólna i porównawcza historia religii jest owocem oświecenia, które od dawna przygotowywane, w wieku XVIII-stym doszło do ogromnego rozwoju. Rozszerzenie perspektywy duchowej, dzięki dalekim podróżom, polityczno-społeczne dążności wolnościowe i zracyonalizowanie teologii protestanckiej były głównymi czynnikami, sprzyjającymi nowemu prądowi. Przodowała tu Francja. Charakterystycznym jest, że właśnie uczony z Getyngi, Ch. Meiners, okrążył przed stu laty (1806/7) napisał był swą „powszechną krytyczną historię religij”. W Niemczech zainteresowanie dla tych studyów było w ubiegłym stuleciu słabsze, niż we Francji, Anglii, Stanach Zjednoczonych i Niderlandach. Dopiero ostatnie dziesięciolecia sprowadziły pod tym względem zmianę. Oryentaliści, etnologowie, filolodzy klasyczni (H. Usener, A. Dieterich)

i teolodzy, starają się dorównać na tem polu innym narodom. Z niezmiernie bogatej literatury międzynarodowej wymienię tu tylko kilka dzieł.

Niderlandczyk C. P. Tiele (um. 1902) napisał: „Grundzüge der Religionswissenschaft“ (ukazało się także po holendersku i francusku), oraz inne dzieła o religiach Azji Mniejszej. Bogata jego spuścizna objęta wspólnem mianem: „Tiele's Kamer“ tworzy samoistną część biblioteki uniwersyteckiej w Leyden i ma się stać z czasem głównym zbiorem literatury religijno-historycznej. Dzieło niderlandczyka P. D. Chautepie de la Saussaye: „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ (3 wyd. 1905 r.) obejmuje wszystkie religie z wyjątkiem chrześcijaństwa. We Francji organem tych studyów jest „Revue de l'Histoire des Religions“ (od 1880 r.), w Niemczech: „Archiv für Religionsgeschichte“ (od 1898 r.). Z encyklopedyj wymienić należy Lichterbergera („Encyclopédie des sciences religieuses“) i przygotowującą się do druku J. Hastings'a („Dictionary of Ethics and Religion“). Cenne zbiory naukowe: Hibbert Lectures (od 1878 r.), Sacred Books of the East (od 1879 r.) i Annales du Musée Guimet (Paryż, od 1892 r.). Od 1897 r. zbierają się też kongresy religijno-naukowe. Na wystawie światowej w Chicago był też Parliament of Religions, a komitet amerykański zaprasza uczo-

nych europejskich, by tam wygłaszali odczyty z dziedziny historii religii.

Dla naszkicowanych w niniejszej książce prymitywnych form wiary zasługują na uwagę przedewszystkiem dzieła następujące: Andrew Lang'a: Myth, Ritual and Religion, 1887; Custom and Myth, 1884; Mythology w Encycl. Britannica 9 th. Ed.; J. G. Frazer'a: The Golden Bough, 1900; po franc. le Rameau d'or. Następnie: Adonis, Attis, Osiris, 1906 r.; a także E. B. Taylor'a: Primitive Culture; J. Lubbock'a: Lord Avebury; The Origin of Civilisation; J. Capart'a: Le totémisme, 1905, dzieła kulturowo-historyczne A. Bastian'a, O. Peschel'a, Fr. Ratzel'a i t. d. O fetysyzmie: F. Schultze (1871). Dawniejszą próbą przedstawienia chorobliwych zjawisk z tej dziedziny jest: K. W. Ideler'a: Theorie des religiösen Wahnsinns, 1848—50; nowszą: Th. Brauna: Die religiöse Wahnbildung 1906. Zagadnieniami należącemi nawpół do medycyny, nawpół do nauki o religii, ma się zajmować powoiana właśnie do życia Zeitschrift für Religionspsychologie.

Właśnie ukazał się (1907) Religionsgeschichtliches Lesebuch, zredagowany przez kilku orientalistów, wydawnictwo A. Bertholet'a w Bazylei.

ROZDZIAŁ 2. (Semici północni).

O semitach w ogólności: W. Robertson Smith: *Die Religion der Semiten*, 1899 (także po angielsku, 1894); Wolf hr. Baudissin: *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* 1876—78; S. J. Curtis: *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903 (także po angielsku, 1902); Baethgen: *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, 1888; J. Lagrange: *Etudes sur les religions sémitiques*, 1905. Wreszcie o semickim monoteizmie pisał: B. Baentsch, 1906; O babilończykach i asyryjczykach: *Die Keilinschriften und das Alte Testament* przez Eb. Schradera, 3-cie wyd. 1903 (tam znajduje się: *Religion* przez H. Zimmern'a; M. Jastrow: *Die Religion Babiloniens und Assyriens*, I. 1905; P. Jensen: *Kosmologie der Babylonier* 1890; tego samego autora: *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* I. 1906 (posiada znaczenie także dla dziejów Starego i Nowego Testamentu); O fenicyanach: R. Pietschman: *Geschichte der Phönizier* 1889 (str. 152—237 religia). Dla późniejszego synkretyzmu: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1884. Należy też porównać dzieła podane w rozdziale następnym. (Das Alte Testament).

ROZDZIAŁ 3. (Das Alte Testament).

Niemiecki przekład Starego Testamentu przez Marcina Lutra często już nie odpowiada wymaganiom naszych czasów, odpowiedniejszym jest przekład de Wette'a (1831; 1858), a lepsze jest jeszcze ułożone przez Kautzscha i innych uczonych dzieło ze Starego Testamentu: *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, 1894. Z literatury teologicznej należy przedewszystkiem uwzględnić: *Historię hebrajczyków (izraelitów, żydów)* np. J. Wellhausena, B. Stade'a, R. Kittel'a, H. Wincklera, H. Guthe'a; po angielsku: H. P. Smith'a, 1903. *Dzieje całego żydostwa*: H. Grätra lub A. Geigera. Następnie obszerny zbiór „Wstępów” np. C. H. Cornilla, 1905. Rozwój religijny bywa najczęściej przedstawiony jako „biblijna teologia Starego Testamentu” (dzieła B. Stade'a, R. Smenda, A. Kuenena, K. Budde'go, K. Marti'ego i t. d.). Czasy nowsze, koniec żydowskiego państwa kapłańskiego, literatura apokryficzna i pseudoepigraficzna, wpływy innych religij na żydostwo i inne podobne zagadnienia w ostatnich dopiero czasach z należytą spotkały się oceną; tu należy również pod kierownictwem Kautzscha wydane tłumaczenie literatury poza-kanonicznej i dzieła A. Hausratha, E. Schürera, W. Bousset'a i innych. Następnie:

F. Weber: *System der altsynagogalen, palästini-
schen Theologie*, 1880; 1897: A. Jeremias:
Das Alte Testament im Lichte des alten Orients,
1904. (W jęz. polskim wskazują na cenne prace
Ign. Radlińskiego. *Tłóm.*)

ROZDZIAŁ 4. (Iran).

Anquetil Duperron (str. 94), *Zendavesta
ouvrage de Zoroastre*, Paryż 1771; po niemiecku
przez J. F. Klenkera, Ryga 1776—77. Później-
sze przekłady Avesty (str. 81): po niemiecku
przez Fr. Spiegel'a, 1852—63; po francusku
przez C. de Harlez, 1881; przez I. Darmestetera
po francusku w *Annales du Musée Guimet* tom
21, 22, 24; po angielsku w *Sacred Books of the
East*, tom 4, 23, 31 (zakończenie przez Mills'a).
K. F. Geldner: *Zendavesta i Zoroaster* w *Ency-
clop. Britannica* 9-te wyd.; religia Zoroastra
w *Encyclop. Biblica* przez Cheyne'a i Black'a.
Chr. Bartholomae, *Gatha Avesty, Zarathustry
kazania*, przekłady z r. 1905. Ze źródeł greckich
i rzymskich: A. Rapp w *Zeitschrift d. Deutschen
Morgenl. Gesellschaft*, tomy 19, 20. O proroku
i jego dziele: Fr. Spiegel (1867); F. Justi:
Preuss. Jahrbücher, 1897; Oldenberg: *Deutsche
Rundschau*, 1898. O religii wogóle: A. O. W.
Jackson w *Grundriss der iran. Philologie* tomy 2

(1904). O życiu pozagrobowym i sądzie osta-
tecznym: Hübschman: *Jahrbücher f. protest.
Theologie*, tom 5 (1879). L. H. Mills w kilku
rozprawach omówił stosunek religii Zarathustry
do Starego Testamentu. O wierze w Mithrę:
Fr. Cumont (belgijczyk) *Textes et documents
figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 1896—99
2 tomy 4-o (1903 ukazało się także po niemiecku
i po angielsku). A. Dieterich; *Liturgia Mithry*,
1903. Głównym organem persów z Indyj jest
Zartoshti w Bombayu.

ROZDZIAŁ 5. (Indye).

O okresie wedyjskim: H. Oldenberg: *Re-
ligion des Veda*, 1894; Ad. Hillebrandt: *Vedi-
sche Mythologie*; Bergaigne: *Religion védique*;
H. Zimmer: *Altindisches Leben* 1879. Przekłady
Rigvedy przez Geldnera i Kaegi'ego, Olden-
berga, Maksa Müllera; o związku z Iranem:
H. Oldenberg, (1899).

O systemach filozoficznych: P. Deussen:
Das System des Vedânta, 1883; sześćdziesiąt
Upaniszad przełożono w 1897; *Die Philosophie
der Upanishads*; o filozofii Sankya (str. 105):
R. Garbe, 1894. O Budzie, jego nauce i wy-
znawcach: H. Oldenberg: *Buddha*, 1881; 5-te
wyd. 1906; Ed. Hardy, 1903; Rhys Dawids:
Buddhism, 1877, por. *Recl. Bibl.* Nr. 3941, 3942;

Monier Williams, 1890; R. Pischel: *Leben und Lehre des Buddha*, 1906, por. str. 106. Francuz E. Lenart i niderlandczyk Kern skłaniają się do mistycznego pojmowania osobistości Buddy. Wiele tekstów buddyjskich przełożył K. E. Neumann.

Główne siedziby przedstawionej na str. 150 propagandy są: Ceylon, Rangoon, Kalkutta, Tokyo, San Francisco. Wpływ buddyzmu na umysły europejskie nie został jeszcze ujęty systematycznie. O sztuce buddyjskiej w kilku dziełach pisał A. Grünwedel. Epoką hindusizmu zajmują się przeważnie: A. C. Lyall: *Asiatic Studies, religious and social*, 1884; 1907; Monier Williams: *Brahmanism and Hinduism*, 1887; Garcin de Tassy w kilku dziełach zajmował się islamem indyjskim. O cesarzu Akbarze: hr. v. Noer (Onomander) 1880, 2 tomy. O ascetach: J. C. Oman: *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, 1903 *). R. Schmidt: *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*, 1907. Ogólne prace w tym zakresie: Maks Müller: *The Religions of India*, 1878 (Hibbert Lecture); H. Oldenberg: *Indien und die Religionswissenschaft*, 1906; A. Barth: *Les Religions de l'Inde* (wyszło także po angielsku); Hopkins: *The Religions of India*. O czasach nowszych: Maks

*) Wyszło w przekł. polskim 1905 r.

Müller: *Ramakrishna: His life and sayings*, 1898. O Ahmatiiyah: niderlandczyk, M. T. Houtsma, 1907 (po francusku). Wychodzące w Indjach czasopismo: *East and West* pragnie kwestye indyjskie łączyć z pojęciami europejskimi.

ROZDZIAŁ 6. (Chrześcianstwo).

O wierze w duszę i nieśmiertelność u greków: E. Rode: *Psyche*, 1894; 4-te wyd. 1907. O ich filozofii: E. Zeller, tom 3-ci i 4-ty; o Adonisie, Attysie, Ozyrysie: J. G. Frazer, 1906 (str. 152); o samym Attysie: Hepding, 1903; o obrządkach egipskich w państwie rzymskiem: G. Lafaye: *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, 1883. Z literatury teologicznej należy tu uwzględnić: *Dzieje Nowego Testamentu* np. przez A. Hausratha, 1879; Schürera 2 tomy, 3-cie wyd. Przegląd ogólny całej literatury życiorysów Jezusa: A. Schweitzer, Reimarus von Wrede, 1906. O wpływach indyjskich: van den Bergh van Eysinga 1904; A. J. Edmunds: *Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospel of John* (7, 38; 12, 34), Filadelfia 1906. L. de la Vallée-Poussin: *Le bouddhisme et les Evangiles canoniques*, 1906.

O prądach umysłowych, zwłaszcza z czasów cesarstwa rzymskiego: L. Friedländer: *Darstel-*

lungen aus der Sittengeschichte Roms, 6-ste wyd. 1890, tom 3-ci, 507—658, kwestye religijne; 735—776 wiara w nieśmiertelność; J. Burckhardt: *Czasy Konstantyna Wielkiego*, 1880; grecka historia kultury, 1906, 4 tomy; Et. Chastel: *Destruction du paganisme d'Orient*, 1850; Dill: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*; oraz: *Roman Society in the last Century of the Western Empire*; K. J. Neumann: *Röm. Staat und allgemeine Kirche bis auf Diocletian*: *Jahrb. für prot. Theol.* 1890. E. Renan: *On the Influence of the Institutions Thought and Culture of Rome on Christianity*, 1880; R. Reitzenstein: *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906; A. Dieterich: *Nekyia*, 1893; J. Réville: *Religion in Rom unter den Severen*, 1888, oraz: *Religion der römischen Gessellschaft im Zeitalter des Syncretismus*, 1906. P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (1907); O zlewaniu się chrześcijaństwa ze starymi obrządkami: Wachsmuth: *Das alte Griechenland im neuen*; Th. Trede: *Das Heidentum in der römischen Kirche*; także Usener: *Das Weihnachtsfest*, 1889. O Hipaty (str. 164): Ch. Kingsley (po niem. 1885); O chrześcijaństwie w ogólności (rozmaici autorzy): *Kultur der Gegenwart I.* 1906. (Tu autor poleca dobre przekłady Nowego Testamentu na jęz. niemiecki. Mogę tylko nadmie-

nić, że naukowego przekładu starego i nowego Testamentu na język polski nie posiadamy. *Tłóm.*).

ROZDZIAŁ 7. (Islam).

O pogaństwie arabskim przed islamem: J. Wellhausen (1897). Nowsze opracowania życiorysu Mahometa dali: G. Weil (1843), Th. Nöldeke (1863), Al. Sprenger (1861—65), L. Krehl (1884—1904), H. Grimme (1904), Fr. Buhl (1906), H. Reckendorf (1907).

Koran został między innemi przełożony: na język niemiecki przez Ullmanna, 9 wyd. 1897; po francusku przez M. Kasimirskiego; po angielsku przez Sale'a, Rodwella, E. Palmera. Wybór po niemiecku przez M. Klamrotha (1890). (Tłómaczenie Koranu na język polski jest dzisiaj rzadkością bibliograficzną. *Tłóm.*).

Opracowanie dziejów islamu dla wykształconych wydał Aug. Müller (1885—87). Doskonały szkic rozwoju religijnego aż po nasze dni wydał J. Goldziher jako część dzieła: *Orientalische Religionen w Kultur der Gegenwart* przez P. Hinneberga (1906).

Godne uwagi sądy o Mahomecie i jego dziele ogłosili: T. Carlyle, J. Dollinger, J. K. Bluntschli, E. Renan, L. Ranke, G. Chr. Lichtenberg i inni myśliciele.

TREŚĆ.

Przedmowa	Str. 6
Rozdział I: Wstęp	7
Trzy religie świata: Buddyzm, Chrześcijaństwo, Islam str. 7. Ich siedziby i liczba mieszkańców str. 8, 9. Dawniejsze religie pokrewne str. 9. Wspólny grunt w Azji str. 12. Aryjczycy i semici str. 14. Okres rozwoju płodnego str. 15. Wykluczenie innych dziedzin str. 16. Metoda niniejszej pracy str. 18. Wyraz „religia” str. 19. Zaczątkowa forma religii str. 20. Kilka pojęć podstawowych (bóg, niebo, ogień, zwierzęta, mit, legenda, teologia, zabobon, psychoza) str. 21. Niektóre formy prymitywne: Wiara w duszę str. 27. Wiara w totem str. 28. Wiara w tabu str. 29. Fetysyzm str. 31.	
Rozdział II: Religie północno-semickie	32
Semici str. 32. Imię boga i pojęcie boga str. 34. Babilonia str. 36. Prastare czasy str. 37. Panteon str. 38. Kult gwiazd str. 45. Kapłaństwo i rytuały str. 46. Assyryjczycy str. 48. Kanaanajczycy (fenicyanie) str. 48. Aramejczycy str. 50. Późniejszy synkretyzm str. 51.	
Rozdział III: Religia Starego Testamentu	53
Nazwa narodu str. 53. Krytyka dokumentów str. 55. Nowsze odkrycia archeologiczne	

str. 57. Przebieg historii narodu (politycznej, literackiej, religijno-dziejowej) str. 58. Kanaan bez Jahwy str. 61. Synaj i jego ludność str. 69. Mojżesz i przypisywane mu czyny str. 74. Jahwe str. 76. Arka Przymierza str. 78. Proctwo str. 82. Reforma deuteronomiczna str. 84. Monoteizm str. 85. Wygnanie str. 87—8. Kapłaństwo str. 89. Religia w okresie powygnaniowym str. 91. Eschatologia str. 93. Mesyasz str. 95. Diaspora str. 97. Nowsza literatura str. 98. Partye i sekty str. 98. Jan Chrzciciel str. 100.

Rozdział IV: Religia perska 101

Iran, irańczycy str. 101. Medya str. 102. Zarathustra str. 103. Avesta str. 105. Bóg królestwa jasności i jego otoczenie str. 106. Dobre duchy (anioły) str. 108—9. Królestwo mroku str. 110. Cel życia ludzkiego str. 111. Rytuał str. 113. Ostateczne przeznaczenie człowieka str. 114. Koniec świata i Zbawiciel str. 115—16. Istota i początek tej wiary str. 117. Jej losy str. 119. Wyznanie Mithry str. 121. Jego koniec str. 126.

Rozdział V: Indye i buddyzm 127

Indowie aryjscy i ich pobratymcy str. 127. Rozwój indyjski i grecki str. 129. Vedy str. 130. Stary Panteon str. 130—1. Mitra i Varuna str. 131. Ascetyzm i formy podobne str. 133. Filozofia str. 134. Buddha str. 136. Kazanie

z Benares str. 140. Dekalog str. 144. Gmina str. 145. Jej rozszerzenie się str. 148. Kultura buddyjska str. 149. Analogie indo-europejskie str. 150. Hindusizm str. 151. Młodszy synkretyzm str. 152.

Rozdział VI: Chrześcijaństwo 154

Ujęcie teratologiczne a historyczne str. 154. Składniki ówczesnego synkretyzmu, idee przygotowawcze str. 156—7. Attys i Cybele str. 159. Misterye str. 160. Filozofowania str. 161. Humanitaryzm str. 165. Wiara w nieśmiertelność str. 166. Wiara w cuda str. 166. Pojęcie państwa str. 168. Tolerancja rządowa str. 169. Izys, Ozyrys, Horus str. 170. Streszczenie całości str. 171. Nowy Testament str. 172. Ewangelie str. 175. Życie Jezusa str. 181. Wiara w Zmartwychwstanie str. 184—5. Ojczyzna chrześcijaństwa str. 191. Wizerunek Chrystusa str. 200. Sakramenty str. 203. Rozpowszechnienie się chrześcijaństwa str. 205. Chrystus i Mitra str. 206—7. Kościół grecki i rzymski str. 208. Protestantyzm str. 208.

Rozdział VII: Islam 210

Przygotowanie str. 210. Założyciel i jego dzieło str. 211. Główne jego cechy str. 212—13. Zbiory dokumentów, tradycy str. 215. Mistyka str. 217. Jej rozpowszechnienie str. 218.

Rozdział VIII: Zakończenie 220

Literatura przedmiotu 227



38385