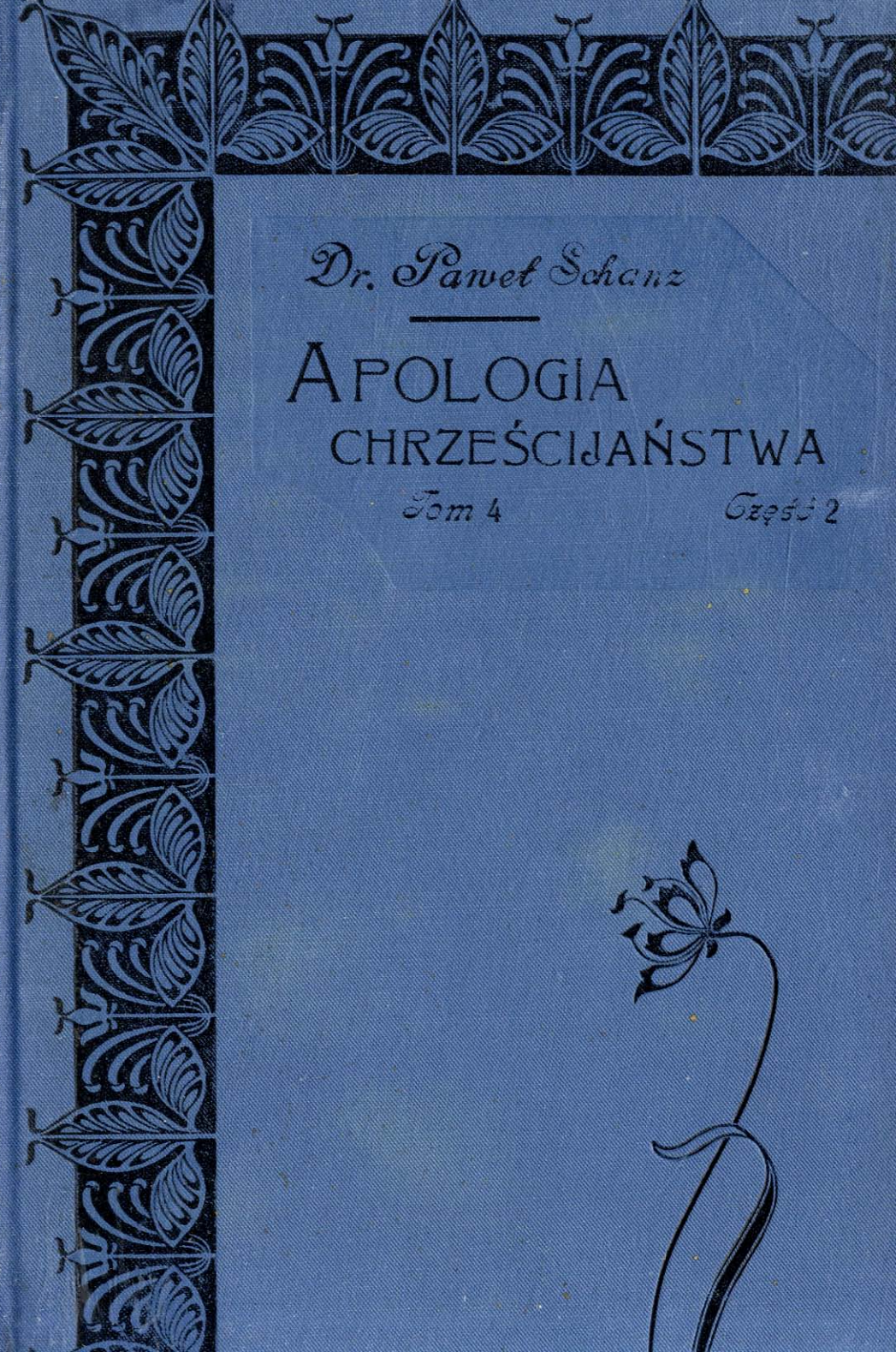




Dr. Paweł Schanz

APOLOGIA
CHRZEŚCJAŃSTWA

Tom 4

Część 2



Pośpieszamy podzielić się z czytelnikami naszymi wiadomością, iż otrzymawszy łaskawe upoważnienie, w ciągu r. 1906, rozpoczniemy w „*Bibliotece dzieł chrześcijańskich*“, druk znakomitego dzieła *J. E. biskupa Edwarda Likowskiego*

„Dzieje Kościoła unickiego“

na Litwie i na Rusi w XVIII i XIX w.

W wydaniu drugim przejrzanem i poprawionem przez czcigodnego autora.

Nadto w tymże czasie ukazać się dalsze tomy „*Podręcznej Encyklopedyi Kościelnej*“ i „*Apologii Chrześcijaństwa*“ D-ra Schanza, a także drukować będziemy „*Pismo święte*“ (fracta pagina tekst łaciński i polski tłum. poprawione, ks. J. Wujka), z komentarzem według Fijona i obszernym wstępem ogólnym i szczegółowym, ks. prof. A. Szlagowskiego, oraz „*Wymowę świętą*“, czyli podręcznik do teoryi Kaznodziejstwa, opracowany przez ks. W. Krynickiego prof. sem. duch. w Włocławku, wreszcie „*Psychologię rewolucyi francuskiej*“, Teodora Jeske-Choińskiego.

Redakcyja „*Biblioteki dzieł chrześcijańskich*“.

BIBLIOTEKA
DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

Dr. PAWEŁ SCHANZ
Prof. Teologii w Uniw. tübingskim

APOLOGIA
CHRZEŚCIJAŃSTWA

Część druga
„Bóg i objawienie”

Tom IV

Redaktor i wydawca
KS. ZYGMUNT CHEŁMICKI

*** WARSZAWA ***

Redakcja: Podwale 27. ♦ Administracja w Księgarni Gebethnera i Wolffa

Warunki prenumeraty

BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

<i>w Warszawie:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	rub. 6 —	Rocznie	rub. 8 —
w oprawie „	8.40	w oprawie „	10.40
Półrocznie	„ 3 —	Półrocznie	„ 4 —
w oprawie „	4.20	w oprawie „	5.20
<i>w Krakowie i we Lwowie:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	koron 18 —	Rocznie	koron 20 —
w oprawie „	24 —	w oprawie „	26 —
Półrocznie	„ 9 —	Półrocznie	„ 10 —
w oprawie „	12 —	w oprawie „	13 —
<i>w Poznaniu:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	Mk. 16	Rocznie	Mk. 21
w oprawie „	21	w oprawie „	26
Półrocznie	„ 8	Półrocznie	„ 11
w oprawie „	11	w oprawie „	13

Stosując się do wielokrotnie wyrażonych żądań, postanowiliśmy „Bibliotekę Dzieł Chrześcijańskich“ dostarczać także w oprawie

DOPLATA ZA OPRAWĘ:

Rocznie rub. 2.40 — Koron 6 — Mk. 5. Półr. rub. 1.20 — Koron 3 — Mk. 3

Cena pojedynczego tomu Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich w sprzedaży księgarniej rub. 1, w oprawie 1.20

Adres redakcyi: Podwale № 27

Ekspedycya główna w księgarni Gebelhnera i Wolffa
w Warszawie i G. Gebelhnera i S-ki w Krakowie

Prenumeratę przyjmują także wszystkie księgarnie w kraju i zagranicą

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Dr. Paweł Schanz

Profesor teologii w Uniwersytecie tubingkim.

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

PRZEKŁAD

Walerego Gostomskiego

z trzeciego wydania niemieckiego.

Część II^{GA}.

BÓG I OBJAWIENIE.

TOM IV.

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA

KRAKÓW — G. GEBETHNER I S-KA

1905

57 162



206873 / cz. 2 t. 4

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



FUW0280979

K-108/91p 206876



§ 1.

Historia religijna chrześcijaństwa.

Zarzuty Żydów i pogan z powodu „nowości” chrześcijaństwa. — Zapowiedź chrześcijaństwa w Starym Testamencie i w powszechnym rozumie ludzkim; uzasadnienie zdrowego postępu. — Logos w świecie pogańskim. — Przygotowanie chrześcijaństwa. — Praobjawienie. — Rozwój historyczny i Opatrzność Boska zarówno mówią nam o przegawawczem znaczeniu pogaństwa. — Rozwój poprzedzający chrześcijaństwo nietylko ludzki ma charakter. — Pożytek z historii religii dla Apologetyki. — Sądy Greków, Rzymian, Starego i Nowego Testamentu o stosunkach ludów pomiędzy sobą. — Świadeetwo historii religii o praobjawieniu i o źródłach chrześcijaństwa. — Mytologia. — Podział religii: religie przyrodzone i kulturalne, krajowe i wszechświatowe; objawione i nieobjawione; monoteistyczne i politeistyczne; religia obawy, grzechu albo prawa, religie panteistyczne; podział lingwistyczno - genetyczny; religie turańskie, semickie i aryjskie. — Prawidłowość rozwoju religijnego. — Religie przyrodzone i etyczne. — Statystyka religijno-historyczna.

I. Uzasadnienie i znaczenie chrześcijaństwa.

1. Żydzi i poganie czynili chrześcijanom przede wszystkim zarzut, że wprowadzają niepotrzebne nowości religijne. Żydzi

tak głęboko przekonani byli o odwieczności swego prawa, swego kultu i swej świątyni, że w przeciwieństwie do swych proroków, od oczekiwanego Mesjasza, spodziewali się nie religijno-moralnego odrodzenia, lecz przywrócenia dawnej wspaniałości Izraela i rozpostarcia jego wpływów na wszystkie ludy ziemi. Ich sabat i święta, ich obrzędy i ofiary nie powinny być naruszane przez Mesjasza i w ustanowionem przezeń nowem królestwie tem większą jasność miały świetnością. Podobnie i później Arabowie nie przypuszczali możliwego postępu i rozwoju religijnego po Mahomecie. Siła przyzwyczajenia i ustalonego obyczaju z nieprzepartą działa mocą. Jakkolwiek różne pobudki stronicze podniecały przeciwko Jezusowi panujące wśród Żydów klasy, niemniej przeto ważną przyczyną ich rozgoryczenia było naruszenie prawa bezwzględne go odpoczynku sabatowego. A jak trudno przychodziło pierwszym apostołom zewnątrznie od żydostwa się wyzwolić! Jak uparcie pierwsi chrześcijanie z Żydów obstawali przy ojczystych obyczajach i przepisach dawnego prawa! Św. Paweł opowiada nam o licznych swych cierpieniach, które wynikały z prześladowań żydowskich z powodu naruszenia praw starodawnych (Dz. Ap. 21, 28).

2. I poganie, chociaż nie mogli powołać się przeciw chrześcijaństwu na takie same jak Żydzi autorytety religijne, powstawali przeciwko nowościom chrześcijańskim, zaślaniając się starożytnością swej religii, która w ciągu wieków zdobyła sobie nietylko prawo istnienia, ale także otrzymała godność wyższą i znamię boskości. Długość trwania czyni nieraz rzeczy ludzkie czcigodnymi, im bardziej początki ich gubią się w mroku czasów odległych, tembardziej zbliżają się do źródeł wieczności, tem ściślej łączą śmiertelnego człowieka z nieśmiertelnem bóstwem. „Daremnie rozum ludzki mierzy się z bogami. Nie zdoła obalić tego, co przekazane nam jest od praojców i uświęcone przez bieg czasów“. Taką zasadniczą myśl rozwija Euripides w swoich „Bachantkach“.

Atenczycy zapytywali kiedyś wyroczni w Delfach, jaką religię wybrać im należy. „Religię waszych praojców—brzmiała odpowiedź“. Ale Atenicy owych czasów zbyt dobrze wiedzieli, że ich praojcowie nie zachowali religii w pierwotnej jej czystości, więc pytali dalej: „Ojcowie nasi często religie zmieniali, za jakąż z nich iść mamy?“ „Za najlepszą“, brzmiała tym razem odpowiedź, a Cicero mniema, że znaczy to „za najstarszą“, po-

nieważ starożytność najbliższą jest bogów¹⁾. Powszechną wiarę u najdawniejszych ludów w istotę boską, przytaczano zawsze jako dowód tkwiącej w naturze ludzkiej potrzeby religijnej, a wiara odziedziczona po odległych przodkach uchodziła po wsze czasy za najwyższe dobro. Powstawać przeciwko bogom u wszystkich ludów znaczyło to samo, co dopuszczać się złych i przewrotnych czynów.

Sokrates występuje jako obrońca dawnej religii ludowej, jakkolwiek poczytywany był za bezbożnika i skazany na wypicie trucizny, Plato od starożytnych wyprowadza wiedzę swoją o Bogu i duszy. Arystoteles wyrażał przekonanie, że jądro wiary pochodzi z odległej starożytności, a tylko mytyczne jej upiększenia są dziełem czasów późniejszych. Religia przekazana przez praojców jest głównym argumentem przeciwko chrześcijanom Celzusa, Symmachusa i innych pogan, którzy więcej ufają tradycji, aniżeli przekonaniom religijnym. Takie same argumenty słyszą jeszcze misyonarze nasi na Wschodzie: „Chcę umierać, jak moi przodkowie. Gdzie oni poszli, tam i ja chcę pójść“. Tak odpowiada indyanin na ich nauki.

3. Tym większy powód mieli pierwsi apologety do bronienia chrześcijaństwa, przeciwko zarzutowi nowości, szczególnie skoro na skutek nakazu Marka Aureliusza (177) wszelkie innowacje religijne, dawały powód do prześladowań. Odpowiadali oni dwójakim sposobem na czynione w tym względzie przez pogan chrześcijaństwu zarzuty. Chrześcijaństwo nie jest bezwzględnie nowe, jest tylko postępowaniem w stosunku do religijnych dotychczasowych i to postępowaniem uprawnionym. Chrześcijaństwo nie jest bezwzględną nowością, ponieważ zasady jego w Starym Testamencie już są zawarte przez prorocтва, przez działalność niewidzialnego Słowa, przed jego wcieleniem przygotowane. Jakże mogą Żydzi zwalczać to, co jest tylko wypełnieniem Mojżesza i proroków? Jakże mogą poganie poczytywać za nowość to, co starsze jest od wszelkiej mądrości ich filozofów? Czyż prorocy nie żyli przed Sokratesem i Platonem? Czyż Mojżesz nie jest starszy od Homera? Pierwotność wschodniej tradycji uznawana przez Platona, głoszona przez Herodota, staje się dla apologetów dowodem pochodzenia od niej mądrości greckiej, którą nad-

¹⁾ Cicero, De leg. 2, 16, 40.—Tusc. 1, 12.—De nat. deor. 3, 9.

to, podobnie jak Arystobul, Filo, Józef, odnoszą też do źródeł Starego Testamentu ¹⁾.

Niemniej przeto uwydatniają Apologeci silnie dążność postępową religii chrześcijańskiej. Ale czyż ta ma być jej poczytywana za winę? Czyż Rzymianie współcześni, tak samo wierzą jak ich przodkowie przed 200, 500, 1000 laty? Czyż cnota nie większą ma wartość od długiego życia? Czyż starożytność jedynym jest dowodem dobroci rzeczy? W takim razie należałoby się cofnąć do początku rodzaju ludzkiego. Należałoby karmić się żółędziami, mieszkać w jaskiniach, odziewać się w skóry zwierzęce, dzieci zabijać i na ofiarę bogom składać. Przeciwno temu burzy się rozum, który błąd i przesąd starodawny potępia. Prawo rozumu usprawiedliwia istnienie chrześcijaństwa, świadczy o niezmiernej jego wyższości ponad pogaństwo i żydostwo.

Apologeci mogli się tu powołać na przykład filozofów pogańskich, którzy oddawna zwalczali już przesąd, starodawną wiarę w bogów, wykładali ją alegorycznie i wyszydzały nieraz pierwotne, naiwne jej praktyki. Rozum wykształcony powstał wreszcie przeciwko samowolnym fantazjom mitologii, oraz łączonym z niemi urządzeniom i obyczajom, poczytywanym przez błędzący po rozdrożach umysł ludzki, za objawy religijnej myśli i woli. Euzebiusz przeciwko wrogom chrześcijaństwa oświadcza, że należy je uznać za odrębne zupełnie od religii pogańskiej i żydowskiej, za nową i prawdziwą mądrość bożą, której prawda wewnętrzna stwierdzona jest przez rozważanie głębsze starożytnych religij i filozofij: „Nie wstydę się, odpowiada św. Ambroży senatorowi Symmachusowi, że w wieku podeszłym wraz z całym światem odmieniłem się. W żadnym wieku nie jest zapóźno przyswoić sobie lepszą i wyższą naukę. Wstydem powinien zaplonać człowiek wiekowy, niezdolny udoskonalać się bardziej“. Rzymianie, obstający wobec chrześcijaństwa za wiarą bogów, jak Symmachus i Libanius, byli to zaciekli zachowawcy, *Laudatores temporis acti*. Atoli rozum zdrowy przemawiał za słuszością innowacji chrześcijańskiej. „Nowa mądrość zdobywała umysły, nie w przeciwieństwie do rozumu, lecz w przeciwieństwie do zastarzałych przyzwyczajęń ²⁾.

¹⁾ Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II, 784 (wyd. 2, Lipsk 1886).

²⁾ Eus., Praep. 1, 5, 12. Ambr., Ep. 18, 10. Clem. Alex., Coh. 10.

4. Wszelako dalsze rozwinięcie myśli o dawności źródeł chrześcijaństwa, podwójne zawierało w sobie niebezpieczeństwo. Im bardziej Apologeci uwydatniali zgodność chrześcijaństwa ze Starym Testamentem i ze starodawną tradycją całej ludzkości, oraz słusznymi domaganiami się ludzkiego rozumu, tem łatwiej nasunąć się mogło przypuszczenie, że Chrystus nie przyniósł żadnej istotnie nowej nauki. Tertulian mówi, iż zwykle dowody chrześcijan o starodawnych źródłach ich religii nie mogą wystarczyć. Należy się powołać na nowe świadectwo, na świadectwo duszy. W przeciwnym razie obrona nowości w sprzeciwieństwie do nieruchomej tradycji i leniwego przyzwyczajenia do rzeczy dawnych, mogłaby obudzić przekonanie, że w religii nie ma nic stałego, ani trwałego. Pierwszy punkt widzenia pociąga za sobą jako ostateczną swą konsekwencję deistyczną — religię przyrodzoną, z drugiego wynika zasada powszechnego postępu religijnego. Wedle Tindala chrześcijaństwo jest tak dawne, jak samo stworzenie, wedle Bacona starodawność pozostaje w odwrotnym stosunku do prawa postępu, ponieważ pokolenia późniejsze wyżej od dawnych wznoszą się w swym rozwoju duchownym. Nie starodawność jest dowodem prawdy, lecz prawda jest córą czasu.

Wszelako ponieważ Apologeci uznawali, że w pogaństwie nie wszystko jest godnem potępienia, więc niezależnie od przypuszczalnego wpływu na chrześcijaństwo Starego Testamentu, wierzyli, że Słowo boże (Logos) nie było obce poganom i oświecało od początków każdego człowieka na świat przychodzącego. W tem mniemaniu swoim dawali wyraz przeświadczeniu, że światło praobjawienia nie zagasło całkowicie w ludzkości, i że Słowo boże nie przestało być czynnikiem kierowniczym, pomimo jej błędów duchowych. Rozum i Objawienie połączyły się aby przygotować drogi chrześcijaństwu w sercach ludzkich.

Justyn utrzymuje, iż wszyscy, którzy przed Chrystusem Słowo otrzymali, chrześcijanami byli i z tego względu Sokratesa i Heraklita za chrześcijan poczytywał. Kto żyje zgodnie z rozumem, (logikos), ten żyje wedle Słowa (Logos), czyli wedle Chrystusa i przez niego może być zbawiony. Chrześcijaństwo, jako prawda bezwzględna, wiekuiste jest i konieczne. Klemens Aleksandryjski uznaje, że przez przyjście Chrystusa filozofia nieodzownie potrzebna była Grekom do życia sprawiedliwego, ale i obecnie pożyteczna jest dla osiągnięcia cnoty i doskonałości,

ponieważ jest przygotowaniem dla tych, którzy wiarę przez dowody zdobywają. Bóg jest sprawcą wszelkiego dobra, bądź bezpośrednio, jak w Starym i Nowym Testamencie, bądź pośrednio, *per consequentiam*, jak w filozofii. Uczeń Klemensa, Orygenes, mówi: „Słowa Chrystusa są nie tylko te, które On przemówił do nas w ludzkiej swej postaci, lecz i te, które przedtem u Mojżesza i proroków słyszeliśmy, jako słowa boże”. Augustyn czyni następującą uwagę: „To, co obecnie za religię chrześcijańską poczytujemy, znajdowało się już u starożytnych, istniało od samych początków rodzaju ludzkiego, aż Chrystus sam zjawił się nam w ciele ludzkim i przyniósł prawdziwą religię, która chrześcijańską nazwana została²⁾).

Jakkolwiek Ojcowie poczytywali rozum powszechny i wszędzie czynne Logos za odwieczne prawo chrześcijaństwa, niemniej przeto uznawali różnice pomiędzy pogańską filozofią i chrześcijańską prawdą bezwzględną, a nawet pomiędzy żydostwem i chrześcijaństwem, nie tylko w stopniu, ale i w samej istocie rzeczy. W pogaństwie prawda i błąd pomieszane są, prawda nie wielu tylko ludziom była dostępna, w żydostwie zawierał się jedynie cień przyszłości. Wszelako dalecy byli Ojcowie od poczytywania objawienia za skutek realno-genetycznego rozwoju usposobienia religijnego umysłowości ludzkiej, lub religijnego popędu w związku z historycznymi warunkami, kierunkiem myśli i działania różnych epok. Objawienie chrześcijańskie zawiera w sobie moc zwyczajną nie przez nagromadzenie w niem sumy religijnego poznania, znajdującej wyraz w dążeniach genialnej jednostki, nie przez skupienie w Chrystusie rozlicznych promieni Słowa przedchrześcijańskiego; objawy te stanowiły tylko pewnego rodzaju boską pedagogię chrześcijaństwa, były przygotowaniem, które usposobiło serca ludzkie do przyjęcia Słowa bożego. Podobnie jak filozofowie pogańscy, Pytagores, Sokrates, Plato żywili przekonanie, że prawda od Boga pochodzi, podobnie jak dawne ludy, religie swe z Objawienia bożego wyprowadzały, i Ojcowie Kościoła nie wątpili o pierwotnem Objawieniu, przez które Bóg różnymi sposobami przygotował rodzaj ludzki na przyjęcie Chrystusa.

Augustyn odpowiada obrońcom starożytności, że Numa pom-

pilius, Pytagoras i inni również nowe wprowadzali wyobrażenia, Chodzi tylko o to, o ile nowość prawdziwa jest pożyteczna. Nie należy przeto czynić zarzutów chrześcijaństwu z tego, co każdej religii i każdej nauce jest właściwe, gdyż każda przy pojawieniu się swem nową być musiała. Jeśli wierzymy, że bieg czasów nie rozwija się przypadkowo, lecz ma drogi naznaczone sobie przez Opatrzność, to uznać musimy, że to, co każdej epoce jest przeznaczone, nie może być przez nas w życiu doczesnem rozpoznane i wiadome jest tylko najwyższemu Sprawcy wszechrzeczy.

II. Znaczenie historii i religii.

5. Nowoczesna historia religii nie zdołała wprowadzić dojsć do stałych i pewnych wyników, jeden wszakże niewątpliwy osiągnęła wniosek: — zasadnicze idee religijne od najdawniejszych czasów, w mniejszym lub większym stopniu stanowiły wspólne dobro wszystkich ludów. Pewne problemy wszędzie stawały przed obliczem wiary religijnej; rozmaicie były rozwiązywane, zawierały jednak w sobie pewny rys wspólny. Jakkolwiek nie można się zgodzić na to, że historia religii, podobnie jak np. historia mowy ludzkiej, okazuje nam różne tylko połączenia tych samych zasadniczych pierwiastków, przyznać jednak trzeba, zgodnie z Pismem św. (Dz. Ap. 17, 24) i Ojcami, że wszędzie natrafiamy na ślady praobjawienia, choć te różnym ulegają przemianom, pod wpływem poznania przyrodzonego i różnych zboczeń woli. Wzdłuż całego świata pogańskiego, ciągną się ułamki prawdy i ślady boskości. Głębokie przecucia, ciemniejsze lub jaśniejsze wyobrażenia o wyższym porządku świata, poczucie i mniej lub więcej wyrazne, choć słabe chcenie wyższego dobra, tęsknota za połączeniem się z bóstwem, te i tym podobne objawy wszędzie w świecie pogańskim napotykamy. Wszystko to, co chrześcijaństwo okazuje nam w całej pełni i w boskiej pewności napotykamy w pogaństwie, jako cień, zarys, zarodek, nasienie prawdy¹⁾.

Idąc za przykładem Ojców, obok znanych im filozofów greckich, w których oni dopatrywali śladów idei chrześcijańskich, po-

¹⁾ Just., Ap. II, 8, 13; I, 46. Clem. Alex., Strom. I, 5.

²⁾ Petract. I, 13, 3; Ep. 118, 3, 21; De civ. Dei 18, 47.

¹⁾ Aug. De bapt. 6, 44; Quaest. ev. 2, 40, 2.

możemy najwznioślejsze umysły innych ludów, jak Zoroaster u Persów, Budda u Indusów, Konfucyusz u Chińczyków. Wszyscy oni, podobnie jak filozofowie greccy, świadomie lub bezwiednie pracowali nad religijnym wychowaniem rodzaju ludzkiego i przygotowaniem go do przyjścia Chrystusa. Celem ich dążeń była najwyższa boska prawda i moralne udoskonalenie, które w Chrystusie dopełniło się ostatecznie.

Inaczej być nie mogło, jeśli w dziejach świata ujawnia się istotnie wpływ boskiej Opatrzności. Prawo ciągłości rozwoju działa nie tylko w przyrodzie, lecz także w życiu ludzkim i w historii. Jakże największy fakt dziejów świata, jakim jest chrześcijaństwo, pojawić by się miał bez przygotowania? Związek jego z faktami przyszłości nie zawsze jasno się przedstawiał dawniejszym badaczom, ale widnieje przed oczami badacza stojącego u kresu rozwoju. Ten ostatni podobny jest pielgrzymowi, co wstąpił na wysoką górę i z jej szczytu ogarnia okiem całą przebytą drogę, oraz cały obszar, który ona przeżyła i w którym łączą się harmonijnie rozliczne, różnorodnie powikłane linie krajobrazu. Szeroki widnokrąg chrześcijaństwa, ogarniający przeszłość, teraźniejszość i przyszłość *sub specie aeternitatis*, a przestwór cały *sub specie infinitatis*, jedynie zdolny jest złączyć w jednolitej idei różnobarwny obraz dziejów i ukazać go w promieniach wszechświatowego nadprzyrodzonego rozwoju religijnego. Ten tylko zdoła rozpoznać wartość chrześcijaństwa, kto w wierze i w życiu dobra jego sobie przyswoił, ten tylko może właściwie ocenić rozwój dziejów religii, a zatem i dziejów świata, kto jest w posiadaniu prawdziwej religii chrześcijańskiej. Jeśli chrześcijaństwo czyni Boga historycznym, to i historię czyni też boską, t.j. całokształt jej rozwoju łączy w akcie opatrznościowym i za dzieło boże poczytuje. W tym dramacie boskim, (Klemens Aleks.) każda dusza, jako aktor stałą miała rolę, która od wieków jej przeznaczona została i którą w ciągu wieków ma odgrywać ¹⁾.

6. Disiaj występuje skłonność dopatrywania wszędzie naturalnego rozwoju z przyczyn naturalnych, stopniowego kształcenia i wychowywania rodzaju ludzkiego we wszelkich kierunkach duchowych. Historia uczy nas, mówi M. Müller, że religie

przeobrażają się i muszą się przeobrażać odpowiednio do zmian dokonywających się w myśleniu i mowie z postępem ciągłego rozwoju ludzkości. Po religiach wedyjskich nastąpiły religie Upaniszad i Buddy. Religie hebrajska i grecko-rzymska ustąpić musiały miejsca chrześcijaństwu. Szczególnem jest jednak, że niektóre religie, należące do okresu prawie przedhistorycznego, jak np. stary Bramanizm do dziś dnia w nieco zmienionej tylko, ale wcale nie wyższej utrzymuje się formie ¹⁾.

Owóż niektórzy wyrażają mniemanie, że i chrześcijaństwo nie czem innem jest, jak wytworem rozwoju religijnego i o tyle tylko może być uważane za pochodzące od swego założyciela, o ile ten, jako największy wpośród bohaterów religijnych rozproszone promienie religii poprzednich, skupił w ognisku swej nauki, tak iż wobec niego zbladły wszelkie i inne światła religijne. Jakkolwiek w tym poglądzie zachodzi zupełne zapoznanie nadprzyrodzonego czynnika w rozwoju chrześcijaństwa, niemniej przeto jest w nim pewne ziarno prawdy, dotyczące czysto ludzkiej strony w rozwoju nauki chrześcijańskiej. Nawet uznając fakt Objawienia nadprzyrodzonego, musimy widzieć w chrześcijaństwie najwyższy rozkwit poprzedniego, ujawniającego, się w historii rozwoju idei religijnej. I w tym względzie należy uznać stosunek pomiędzy stworzeniem i objawieniem, pomiędzy naturą i łaską.

Podobnie jak rozum indywidualny wznosi się stopniowo do coraz wyższej świadomości, cały rodzaj ludzki utraciwszy łaskę pierwotną, na nowo i powoli wznosić się musiał do poznania prawdy najwyższej. Bóg nie przywrócił odrazu pierwotnej nadprzyrodzonej doskonałości ducha ludzkiego, lecz prowadził go ku niej przez stopniowy rozwój jego naturalnych sił. To też chrześcijaństwo dostępne jest ludzkości nie w każdym stopniu jej kultury, lecz jedynie w pewnym wyższym stanie. Oba wielkie prądy rozwoju ludzkości w historii żydowskiej i pogańskiej musiały przebyć właściwe swoje drogi, zanim złączyły się w jeden wielki prąd, który zwrócony ku czystym źródłom Objawienia, z nich czerpiąc swą siłę, podążał do ujścia swego w życiu wiekuistym. Liczne idee chrześcijaństwa niezrozumiałe byłyby ludziom, gdyby bezpośrednio objawione im zostały, gdyby nie

¹⁾ Teichmüller, Religions philosophie (Breslau) 886, 110.

¹⁾ Natürliche Religion (Leipzig 1890) 264.

były poprzedzone przez wiekowe dążenia i pragnienia serc wybranych.

7. Jeśli badanie dziejów w ogóle zawiera w sobie głęboką naukę, to badanie dziejów religii szczególnie w nią obfituje. Nie tylko wspólne, zasadnicze wszystkim religiom prawdy, lecz i te któremi się one pomiędzy sobą wyróżniają, pozwalają na głębsze poznanie ich istotnej natury. Nie przynosi to żadnej ujmę chrześcijaństwu, skoro w innych religiach odnajdujemy poszczególnie ślady prawd w niem zawartych. Tym świetniejszym, jaśniejsze ono blaskiem, gdy porównamy wzniosłość nauki Chrystusa, z zasadami ludzkich nauczycieli religii. Chociaż nowoczesna nauka okazuje dążność do zaprzeczenia nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, niemniej przeto i w badaniach nad niem podjętych ze stanowiska prawowiernego, nie powinna być zapoznawana. Owszem Apologetyka, dążyć powinna do owdładnienia tą najnowszą dziedziną badań nad historią religii, bo w niej znaleźć może nową broń do obrony wiekuistej prawdy chrześcijaństwa.

Jasnym jest, jakie stanowisko przyznać musimy historii religii z punktu widzenia prawowiernej Apologetyki chrześcijańskiej. Historycznie i rzeczowo powinna ona poprzedzać wykład zasad religijnych chrześcijaństwa. Wszakże religie pogańskie i żydowskie poprzedzały i przygotowywały je w dziejach. Chrześcijaństwo jest boskim czynem Objawienia, dopełnionym w określonej chwili czasu i wśród określonych stosunków dziejowych. Jakkolwiek z pewnego względu należałoby może poprzedzić przez wykład zasad chrześcijańskich historyczny obraz rozwoju innych religij, aby je w świetle boskiej jego prawdy należycie ukazać, to jednak historia i metoda Apologetyki przemawiają za odwrotnym porządkiem wykładu. Podobnie jak Apologetyka w swej części ogólnej ma za punkt wyjścia ogólne zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenia, przy pomocy których uwydatnia prawdy przyrodzonego poznania Boga i doświadczenia dziejów religii muszą być podstawą wykładu, w którym znajdziemy przygotowanie do poznania odrębnych prawd chrześcijańskich.

8. Świat starożytny dzieli się przedewszystkiem na dwie nierównej wielkości i zasadniczo różniące się pomiędzy sobą grupy. Grecy tylko swych rodaków poczytywali za prawdziwych ludzi, we wszystkich innych narodach widzieli barbarzyń-

ców, których wyzyskiwać na swą korzyść uważali za słuszne i usprawiedliwione. Rzymianie szerszy mieli widnokrąg. Jako dziedzice świata greckiego, poczytywali się za powołanych do rozpostarcia grecko-rzymskiego państwa na cały obszar znanego naówczas świata. Chociaż uznawali olbrzymią różnicę pomiędzy obywatelem ziemskim i mieszkańcem prowincyi, to jednak z biegiem czasu i ludy podbite dopuszczając poczęli do udziału w kierownictwie nawa państwową i bogów ich w panteonie swym pomieścili. Stary Testament zapatruje się na ludzkość z religijnego punktu widzenia. Cały rodzaj ludzki dzieli na czcicieli Boga prawdziwego Jachwy i na służebników bałwochwalstwa. Należący do ludu wybranego obrzezani potomkowie Seta, Sema i Abrahama, powołani są jedynie do wyższego posłannictwa. W okresie messyanicznym i inne ludy uczestniczyć będą w zbawieniu Izraela, przyczem jednak pierwszeństwo jego zawsze ma być zapewnione. Królestwo Mesjasza będzie zawsze królestwem wybranego żydowskiego ludu, w Jerozolimie i na Syonie stolicę swą mieć będzie. Z tego stanowiska zapatrując się, wydawali Żydzi nader surowe o poganach wyroki (1 Sam. 12, 31; Jer. 16, 20; Ps. 32, 31; Mądr. 13, 1 i t. p.). Obcą im była zupełnie myśl o przygotowaniu ludów pogańskich do przyjścia Mesjasza. Duch prozelityzmu dopiero w epoce wygnania pod wpływem stosunków historycznych zaczął się wśród Żydów rozwijać.

Wyraźne wskazówki podwójnego przygotowania do przyjścia Zbawiciela znajdujemy w Nowym Testamencie. Wprawdzie Jezus powoływał się na Zakon i proroków, których zapowiedzi miał wypełnić (Mat. 5, 17 i t. p.), ale zakon wykladał wedle ducha nie litery, zewnętrzne obrzędy uznał za rzecz podrzędną i przytem wspomina o innych owcach swej owczarni, które nie z Izraelem miały być powołane (Jan 10, 1) i modlił się za wszystkich ludzi, z różnych plemion do niego mających przybyć. Jezus uczył swoich wyznawców modlitwy do Ojca w niebieszech, którego słońce oświeca zarówno złych i dobrych. Św. Paweł w liście do Rzymian dał rozległy pogląd na wszechświatowy rozwój dziejowy. Środkowe miejsce zajmuje w nim Chrystus, drugi Adam, który ludzkość z grzechu wybawił, ziemię z niebem pogodził. W przeszłości poza nim widnieją Żydzi i poganie, którzy otrzymali Objawienie, ale nie uchronili się od wpadnięcia w błędy i grzechy.

Poganie nie umieją rozpoznać Boga w stworzeniu i czcili Go nie jako Boga, pomieszali wzniosły i wiekuisty Jego obraz z doczesnymi postaciami ludzi, ptaków, a nawet czworonogich i płazów (Rzym. 1, 18—25). Nie słuchali głosu swego sumienia, lecz szli za popędami cielesnymi (2, 14—16). To też Bóg tem ich ukarał, czem przewinili. Pozwolił im wpaść w grzech ciała i namiętności, tak iż religia ich, w zwątpieniach i wyuzdaniu zmysłowem, uległa zwyrodnieniu (1, 25, 31; Efez. 2, 12; 4, 17—19). Żydom prawo służyło tylko do pomnożenia grzechów; poganie sążeni będą bez prawa, ponieważ bez prawa grzeszyli. Wszystkich Bóg poddał zarówno pod prawo grzechu, aby nad wszystkimi się zmiłować i wszystkich zbawić (Rzym. 11, 32). Grzech powszechny, który Bóg dopuścił, nie mógł udaremnić Jego postanowień zbawienia ludzkości; owszem, służył za środek do ich urzeczywistnienia. Żydom prawo służy, jako przygotowanie do przyjścia Chrystusa, ponieważ niemoc człowieka okazuje i pragnienie zbawienia wzmacnia; poganie przez mądrość ten sam cel osiągają. Mądrość sama przez się głuchą się stała, i nie zdolną do oświecenia człowieka. Grzech pierwotny szerzył dalej wśród ludzkości wpływ swój złowieszczy. Szatan i jego hufiec piekielny, owładnęli rodzajem ludzkim, błąd i grzech wśród niego mnożyli.

Niemniej przeto u Żydów i pogan znajdował św. Paweł liczne punkty oparcia dla nauki Ewangelii. Stary Testament zawiera szereg Objawień boskich, zapowiadających Chrystusa. Jakkolwiek Apostoł głównie mówi o ujemnym stronach dawnych religij, to jednak nie zaniedbywa uwydatnić i pozytywnych ich stron, będących zapowiedzią chrześcijaństwa. Ludzkość nieodzownie musiała zerwać z dotychczasowym trybem swego myślenia i życia i w ten sposób powrócić do pierwotnych swoich przeznaczeń, zakończyć walkę toczącą się w jej łonie i zdobyć nową podstawę dla nowego życia religijnego i społecznego. Wszelako punkt widzenia św. Pawła nie pozwalał mu sięgnąć wzrokiem poza obręb rzymskiego świata. Żydzi i Grecy są to dwa narody, które wyłącznie go zajmują, które dotąd rozdzielone i wrogie sobie, połączyć się mają w Chrystusie.

Jakkolwiek większość Żydów pozostała poza obrębem królestwa Chrystusowego, to jednak wyroki boże z nim związane, nie straciły przez to na swem znaczeniu. Poganie zajęli miejsce opornych Żydów, a skoro wszyscy oni łączą się z Chrystusem

i pozostali Żydzi staną się chrześcijanami. Wprawdzie Apostoł w Tarsie miał sposobność poznać zwyrodniały kult wschodnio-frygijski. Później zapoznał się też z równie zwyrodniałym pod wschodnimi¹ wpływami religijnym kultem Greków w Efezie i Koryncie; niemniej przeto na ogół pogląd jego na świat poza chrześcijański uwarunkowany jest przez doświadczenia, zdobyte w obrębie religijnej kultury grecko-rzymskiej. Nie wiemy o ile ją poznał z literatury i z dziejów. Zupełnie obcy nie byli mu poeci Grecy, ale wpływ ich zanika zupełnie wobec wrażeń zwyrodniałego życia pogańskiego ówczesnej epoki, oddziaływających z ogromną siłą na umysł jego pełen powagi moralnej i boskiego oświecenia.

9. Zasadniczy pogląd doby apostołskiej nie uległ istotnej zmianie w epoce Ojców. Obcą im była również znaczna część ówczesnego człowieczeństwa. Prawda, że Chrześcijaństwo przeniknęło stopniowo do Egiptu i Persyi, ale religijne systemy tych krajów wschodnich niedokładnie były znane współczesnym. Religiję starodawnego Egiptu mogli poznać Aleksandryjczycy z bezpośrednich spostrzeżeń, lecz te były tylko ułamkowe, pozbawione ciągłości. Dopiero za czasów pochodów krzyżowych ludy zachodnie znalazły sposobność zapoznania się bliższego z krajami Wschodu.

Odkrycia i badania czasów nowożytnych dały poznać ludzkości współczesnej cały prawie obszar ziemi. Starodawne zabytki i pomniki odwiecznych religij udostępnione zostały badaniom uczonych. Heroglify i napisy klinowe, odczytane przez nich, dały im poznać źródła prastarej mądrości ludów. Ludy dzikie poznane i zbadane zostały w rodzinnych swych siedzibach. Gdy do najnowszych czasów pogaństwo znano tylko z religijnych wierzeń Rzymian, Greków i Germanów, obecnie w systematach religijnych Wschodu, spotykamy bardziej pierwotny i wyższy stan religii i związane z nim głębsze wyobrażenie moralne. Równocześnie uległy zmianie wyobrażenia o ludach dzikich. Idealny „człowiek natury“ zniknął wobec surowych świadectw rzeczywistości, z drugiej strony zaś człowiek zwierzęcy dał się poznać szlachetniejszymi rysami, występującymi w objawach jego życia religijnego.

W ten sposób możemy obecnie wnikać głębiej w poza chrześcijański rozwój religijny. Wprawdzie badacze dziejów religii



zaciekle toczą jeszcze ze sobą spory, wskutek których symboliczny wykład mitologii (Kreutzer) ustąpił miejsca wykładowi filologicznemu (porównawcza mitologia: Kuhn, M. Müller, Brugsch), albo ewolucjonistycznemu — niemniej przeto napewno możemy stwierdzić, że rozwój religijny nie daje się zadawałnając wytlumaczyć ani przez wpływ mowy na bieg myśli, ani przez kult przodków i fetyszym. Podobnie jak przyrody widzialnej nie można pojąć bez uznania wewnętrznej jej celowości i rozwój religii pozostałby niezrozumiały, bez uznania ujawniających się w nim wyższych idei i opatrnościowych zrzążeń. Celowość w przyrodzie tem lepiej będzie poznana im dokładniej zbadamy prawa zjawisk przyrodzonych. Tak samo wnikięcie głębsze w dzieje religii umożliwi nam dokładniejsze poznanie poszczególnych zjawisk religijnych. Postępy na tem polu jaśniej ukazały nam zasadnicze praobjawienie, jako wspólne dobro wszystkich religii i jako przygotowanie do wyższego objawienia w Chrześcijaństwie.

Nie jest bez słuszności twierdzenie, że historyczny świat bogów może być uznany za zwierciadło transcendentalne historycznego życia ludów. W fetyszym odzwierciadla się bezcelowe, niehistoryczne, zmysłowe wyłącznie życie ludów dzikich. Bujne młodzieńcze życie znajduje odbicie w różnych systemach politeizmu. Pogłębiona refleksja wieku dojrzałego powraca chętnie do jedności monoteizmu. Wszelako te zestawienia nie mogą rzucić światła ani na rozwój, ani na istotne formy religii.

Umiarkowani ewolucyoniści, do których zaliczyć można M. Müllera, przyznają, że bez przyjęcia wrodzonego usposobienia do rozumowej i religijnej ewolucji, życie duchowe człowieka nie daje się wyjaśnić. Mowa rozumna i religia pozostaną zawsze charakterystycznymi znamionami, odróżniającymi człowieka od bezrozumnych zwierząt. M. Müller rozróżnia w mitologii trzy szkoły: etymologiczną (lingwistyczno-porównawczą), analogiczną i psychologiczną. Dwie pierwsze opierają się na lingwistyce porównawczej, wszelako druga podobnie jak i trzecia nie wiele przywiązuje wagi do imion bogów. Szkoła analogiczna bierze za punkt wyjścia wspólne pochodzenie historyczne mitologii i języków, psychologiczna opiera się na wspólnych cechach natury ludzkiej (Psychologia ludów). Powinowactwo pomiędzy Waruną Ormuzdem i Jachwe jest psychologiczne, po-

między Warunem i Ormuzdem analogiczne, pomiędzy Dyausem i Zeusem etymologiczne.

Podobnie jak języki pokrewne są pomiędzy sobą, i mitologie również posiadają poniekąd wspólną podstawę swej treści i uwydatniającą się najdobitniej w najstarszych jej szczątkach, które zawierają w sobie pierwiastki religijnego życia ludzkości. M. Müller i Noiré wyjaśniają rozwój mowy, przez pierwotną czynność bezmownego, choć obdarzonego rozumem człowieka. W ten sposób i powstanie mitologii dałoby się wytłumaczyć na podobieństwo kształtowania się mowy, ale pomijając bezpodstawne utożsamianie mowy z rozumem, niepodobna też pojąć, jakim sposobem przy wspólnej pracy ludzi pierwotnych mogłyby się znaleźć pobudki do wydawania dźwięków mownych, jako znaków poruszeń wewnętrznych. Ponieważ wszakże niewątpliwe zachodzą analogie pomiędzy rozwojem mowy i mitologii, można zgodzić się na dynamiczne wyjaśnienie powstania tej ostatniej, jako na uzasadnioną hipotezę, o ile jednak przytem rozróżnimy psychologiczne źródło mytu i jego słowne wyrobienie się. Wedle tej hipotezy mowa miała powstać z dźwięków towarzyszących czynnościom, które u ludów indo-germańskich przez pierwiastki słowne są oznaczone. Przez zastosowanie tych dźwięków pierwotnych do rzeczy zewnętrznych, poza podmiotem się znajdujących, przedmiot uświadamiał sobie swą osobowość i na otaczające przedmioty ją przenosił. Takim sposobem mowa stała się podstawą nauki mitologii, historia mytów jest rozwinięciem historii imion (*numina sunt nomina*)¹⁾.

Wyżej już okazaliśmy, że mowa i religia nie mogły powstać bez odpowiednich uzdolnień wrodzonych naturze ludzkiej, ani też się rozwinąć bez pobudek zewnątrz działających. Chociaż obie są uwarunkowane zewnętrznie, to jednak historia mowy nie może być jedynym środkiem do wyjaśnienia mitologii. Zapewne uosobienia zjawisk zewnętrznych stanowiły skuteczny środek wyrabiania się mitologii, ale same te uosobienia, każą przypuszczać wiarę w osobiste wyższe jestestwo. Mitologia jest zboczeniem myślenia religijnego, odpadnięciem od pierwotnej prostej wiary; wszystkie znane mitologie mają za punkt wyjścia, kult nieba.

¹⁾ M. Müller, *Natürliche Religion* 374, 395, 481.

10. Nie jest też naszym zadaniem przedstawiać historię religii, atoli krótki na nią pogląd tem potrzebniejszy jest dzisiaj, gdy z tym przedmiotem łączą się dwa ważne zagadnienia apologetyki: mianowicie zagadnienie praobjawienia i pierwotnego monoteizmu, oraz problemat początków chrześcijaństwa. Są one ściśle z sobą związane. Jeśli się okaże, że w zwyrodniałem pogaństwie zawierały się różne pierwiastki pierwotnych objawień prawdziwej wiedzy o Bogu, to pojawienie się Chrześcijaństwa musi być uznane za odpowiadające istotnym, od wieków odczuwanym potrzebom natury ludzkiej. Chrześcijaństwo traci wtedy nieco na charakterze zjawiska nadzwyczajnego, niespodziewanego, nie występuje w stanowczem przeciwieństwie do wszystkich innych religii i do wiedzy rozumowej, ale zyskuje przez to na łączności historycznej z przeszłością, na sile przekonywającej dla rozumu ludzkiego, a także na wzniosłości i potędze, jako cel wszystkich innych religii, jako religijne światło światła, które rozprasza wszelkie ciemności, zalegające w duchowej samowiedzy człowieczeństwa. Boski jego charakter nie zostaje osłabiony przez ten związek z historią, lecz owszem wzmacnia się, jeśli zważymy, że Opatrzność boża przez całe tysiąclecia przygotowywała w życiu i myśleniu religijnem społeczeństwa wypełnienie idei chrześcijańskiej. Podobnie wielkość Stwórcy wznioslejszą się nam okaże, jeśli wyobrazimy sobie dzieło jego, wszechświat, rozwijające się z jednolitego planu, różnego od ludzkich sposobów działania.

Historia religii obok historii mowy jest najlepszym środkiem dla poznania rozwoju kultury ludzkiej ze wszystkimi jej przemianami i zboczeniami. Dawne religie ogarniały cały krąg myślenia i poznania ludzkiego. Skoro ludzkość utraciła niewątpliwe i pewne podstawy swej wiedzy pierwotnej i religia uległa zmianie. W tem znaczeniu słuszność można przyznać zasadzie, że cała historia religii jest tylko historią przeobrażeń, którym uległy wyjaśnienia świata i stosunków ludzkości w tej samej mierze, w jakiej refleksja i doświadczenie wykazywały niedostateczność różnych form wiary. Należy tu jednak uwzględnić zaw sze żywioł etyczny religii, niezależny od tych wpływów zewnętrznych.

III. Podział religii.

11. Przedewszystkiem należy tu wydzielić historię religijną Hebrajczyków. W tej zawierają się nie tylko ślady praobjawienia, lecz występuje także w ciągłym, postępowym swem działaniu współczesne Objawienie boże. Widzimy tu bezpośredni stosunek do opatrnościowego celu, mającego się urzeczywistnić w Chrześcijaństwie. Wobec tego historia ludu wybranego nie może stanowić początku naszego przedstawienia rzeczy. Dodać trzeba, że wtedy dopiero dokładnie może ona być zrozumiana, gdy osiągniemy poznanie potężnych państw współczesnych, w pośród których Izrael tak wielką odgrywał rolę. Ponieważ późniejsze żydowstwo w religii talmudycznej znalazło dalszy ciąg swego rozwoju i opiera się na tej samej zasadzie, co Islam, choć ten nie tak stanowczo odosobniał się od Chrześcijaństwa, więc obie te pozachrześcijańskie religie muszą być rozważane w związku ze Starym Testamentem.

Sposób przedstawienia religii pogańskich w naszym przeglądzie uwarunkowany jest przez historię religii, która wszystkim objawom wierzeń i wyznań pogańskich wyznacza właściwe im miejsca, z ogólnego punktu widzenia wskazane. Wszelako odnośne podziały dotychczas są tak różnorodne i sprzeczne z sobą, że można zwątpić o jednolitym, genetycznym podziale, który jedynie mógłby odpowiedzieć naszym wymaganiom. Wszystkie religie dane nam w doświadczeniu zawierają mieszaninę różnorodnych pierwiastków, ponieważ w rozwoju historycznym rozmaitym podlegały wpływom; wskutek tego uczucie, wola i poznanie, będące wspólnym fundamentem wszelkich wyznań religijnych, rozlicznym ulegały przemianom. Niektórzy badacze, w swoim podziale religii brali za punkt wyjścia pewne zasadnicze mniemania o ich powstaniu i rozwoju, aby je genetycznie wyjaśniać; inni z pojęć apriorystycznych wyprowadzali różnorodność istniejących wierzeń. Pewną jest rzeczą, że religia łączy się zawsze wewnętrznym z odrębną istotą ludzkiej duszy, ale istota owa nie może być wyjaśniona na drodze teoretycznego poznania, ani też za rzeczywiste źródło religii poczytywana. Wpływ woli nie małe też ma znaczenie na ukształtowanie si religijnych wyobrażeń

i wynikającego z nich życia. Początek religii nie daje się wprowadzić sposobem przyrodzonym z odrębnego jestestwa duszy ludzkiej. To też należy tu nieodzownie uwzględnić oddziaływanie faktów dziejowych.

Przedewszystkiem rozróżniamy religie przyrodzone i kulturalne. Podział ten nie jest ani antropologiczny, ani fizyologiczny, lecz etnograficzny. Atoli i ten ostatni punkt widzenia nie daje się ściśle przeprowadzić. Nie jest dowiedzionem, że dzisiejszy człowiek natury nie znajdował się w przeszłości na pewnym stanowisku kulturalnym. W ogóle pojęcie człowieka natury jest abstrakcyjne, o tyle tylko odpowiada rzeczywistości, o ile u danego ludu zależność od natury większa jest, aniżeli u ludów kulturalnych. Ponieważ do dwóch powyższych rodzajów dodane bywają jeszcze religie duchowe, wnosić należy, że te ostatnie nie są równoznaczne z religiami kulturalnymi. Zresztą dzisiejsi badacze porzucają coraz bardziej różnicowanie ludów barbarzyńskich od kulturalnych. Niejeden z ludów, który poczytywany jest za dziki lub barbarzyński, posiada najczystsze, najprostsze i najprawdziwsze wyobrażenia religijne, podczas gdy inne ludy, wysoce nawet kulturalne, mają religie o bardzo niskim i poniżającym charakterze. Ogólne oznaczenia niższych form religijnych, jak fetyszyzm, animizm, szamanizm i t. p. są dziś zarzucone. Ślady odpowiadających tych nazwom wyobrażeń odnajdujemy we wszystkich religiach. „Religie w ogóle są wynikiem długiego rozwoju historycznego i podobnie jak języki ludzkie, w najwyższych nawet swych formach zawierają ślady dróg w nim przebytych. Fetyszyzm odnaleźć można w niektórych formach chrześcijaństwa, spirytualizm w wierzeniach wielu bałwochwalców (Müller)“.

Najdawniejsza historia Wschodu starożytnego poucza, że w religiach kulturalnych znajduje się wiele pozostałości pierwotnych, przyrodzonych religij plemienia turańskiego, w których trwoga i pożytek samolubny odgrywają rolę motywów zasadniczych. Etyczna religia państwowa Chińczyków rozwinęła się na tle zabobonnych wierzeń ludowych, których wpływ daje się też widzieć w kulturalnych religiach starożytnych Indusów i Egipcyan. U Semitów pierwotna religia przyrodzona wznosi się na wyższy stopień i stanowi podstawę późniejszego rozwoju. Najwyższe stanowisko osiągnęła ona w wyobrazeniach religijnych plemienia aryjskiego, którym światło niebios za główny

służyło motyw. W tych wyobrazeniach występuje nie tyle trwoga, ile miłość i entuzjazm. Wszystkie pierwotne religie przyrodzone osiągnęły pełny swój rozwój w religiach kulturalnych, mieszając się nieraz ze sobą. W świecie pogańskim stopień wierzeń przyrodniczych i narodowych, nigdzie nie został przekroczony, tylko religia perska, buddyjska i mahometańska o krok dalej się posunęły. Wobec tego rozróżnienie pomiędzy wierzeniami religijnymi możemy wyprowadzić tylko z pewnego, bardzo ogólnego punktu widzenia.

Za zewnętrzną oznakę rozróżnienia może tu służyć używanie lub nieużywanie pisma; na tej podstawie można rozróżnić religie posiadające pomniki piśmienne i nie posiadające takich, czyli religie przyrodzone i historyczne, albo też wraz z Ratzllem można tu wprowadzić zamiast pojęć historyczności i niehistoryczności pojęcie uorganizowanego i zatowarowanego człowieczeństwa. Z tym podziałem schodzi się też podział na religie narodowe i osobiste, jakkolwiek ten ostatni nie daje się ściśle przeprowadzić. Pismo jest głównym środkiem kultury; tylko ludy posługujące się niem, za historyczne poczytywane być mogą. Religie ludów kulturalnych: Indusów, Persów, Hebrajczyków, Chrześcijan i Mahometan mają za podstawę pisma kanoniczne. Weda (braminizm), Tripitaka (buddyzm), Awesta (zoroastryzm), Kong-tse i Lao-tse (Chiny), Stary Testament (mozaizm), Nowy Testament (chrystyanizm), Koran (islam) z różnymi swemi dopełnieniami wyobrażają bibliotekę ośmiu religii, posiadających pisma kanoniczne. Natomiast wysoce ucywilizowane ludy Greków i Rzymian na takie pisma się nie zdobyły.

Podział na religie piśmienne t. j. książkowe i przyrodzone, ma przeto swoje zewnętrzne uzasadnienie, ale nie wynika stąd, aby jakkolwiek religia w książkach miała swe źródło. Owszem można dowieść, że wszelkie pisma religijne pojawiły się po krótszym lub dłuższym okresie ustnej tradycji. Książki nie są podstawą religii, lecz tylko mniej lub więcej zupełnym, mniej lub więcej przedmiotowym osadem religijnej tradycji. Każda religia jest starsza od swych pism kanonicznych, ale te są wybornym środkiem ustalenia jej tradycji, zabezpieczenia jej od przewrotów politycznych i społecznych; pozwalają one też dokładnie poznać i zbadać stopniowy jej rozwój. Pomniki piśmiennicze dają nam nie tylko zbiór nauk i przepisów, oraz wiadomości

o osobach i zdarzeniach, dostarczają one nadto porównawczej nauce religii sposobu wysledzenia różnych motywów duchowych, ujawniających się pomiędzy religią i mową. Na tych badaniach polega głównie zasługa szkoły filologicznej.

Przejście od religij niepiśmiennych do piśmiennych musiało być stopniowe. U wielu ludów pierwotnych i dzikich, znajdujemy różne tego przejścia objawy. W Ameryce nie tylko tameczne ludy kulturalne zdobyły się na pismo hieroglificzne, lecz i ludy dziko żyjące wytworzyły sobie wyżej rozwinięty system piśmienniczy, aniżeli Negrowie i Polinezyjczycy. Pismo obrazowe rozpowszechnione było w całej północnej i południowej Ameryce. Wszystkie systemy pisma powstały ze znaków obrazowych, czyli hieroglifów. Znajdujemy te znaki w pierwotnym stanie u Meksykanów, w pełnym rozwoju u Egipcjan, w dalszych, choć jeszcze dostrzegalnych przemianach w piśmie chińskim, a także w pismach klinowych Persów i Babilończyków. U Fenicyan i Indusów przeobraziły się ostatecznie te znaki w litery alfabetu.

Wszystkie religie poza chrześcijańskie umiejscowione są zawsze w obrębie jakiegoś kraju, plemienia, ludu. Każda z nich otrzymała swój charakter odrębny od swego założyciela, lub też ludu, od przyrody danego kraju, lub zdarzeń dziejowych, wśród których się rozwijała. Atoli wszelkie odrębności opierają się na ogólnej podstawie, konkretne wyobrażenia i zwyczaje religijne wynikają z jakichś ogólnozasadniczych idei umysłu i potrzeb serca. Niesłusznym byłby podział religij na powszechne i narodowe, ponieważ pojęcia te są względne; powszechne religie w epoce przedchrześcijańskiej stawały się różnymi czasy w swym rozwoju mniej lub więcej ogólnoludzkimi lub wyłącznie narodowymi. Ścisłe biorąc, wszystkie one przed Chrystusem mogą być uważane za przynależne jednemu plemieniu lub ludowi, z wyjątkiem buddyzmu. Nawet najwyższe wznoszące się bóstwa starożytności narodowej mają charakter. I Hebrajczycy starożytni nie zdołali nigdy całkiem przewyciężyć w wyobrażeniach religijnych narodowego stanowiska. Każdy lud miał swoją mitologię, każda mitologia odpowiadała charakterowi jakiegoś ludu, a przytem każdy lud poczytywał swoje wierzenia i wyobrażenia religijne za jedynie prawdziwe, na najdawniejszej oparte tradycji. Religia powszechną, wszechludzką w pełnym znaczeniu tego słowa jest tylko chrześcijańska. Neoplatonizm i Manicheizm

ze względu na ich rozpostarcie się w świecie starożytnym i na ich niezależność od granic państwowych, można obok katolicyzmu uznać za religię wszechświatową; wszelako późniejsze ich losy świadczą, że w tym charakterze nie mogły się one utrzymać i świata opanować nie zdołały.

Niedostatecznym jest też podział na religie objawione i nieobjawione; jeśli nie ma on być utożsamiony z podziałem na religie kulturalne i przyrodzone. Jak już wyżej zaznaczyliśmy, we wszystkich religiach są poszczególne rysy pierwotnego objawienia; niektóre religie powołują się na nie, inne muszą być poczytane za mieszaninę wierzeń objawionych i przyrodzonych. Zresztą pamiętać trzeba, że stanowisko historyczne w poglądzie na religie nie powinno być nigdy utożsamione ze stanowiskiem wiary.

12. Niedostateczny jest też podział na religie monoteistyczne i politeistyczne (Reville, Fritz i inni). Opiera się on na późniejszych formach religii i stawia milczące lub wyraźne przypuszczenie, że politeizm jest początkową formą wszystkich religij, a przynajmniej znacznej ich większości. Co najmniej tem samem prawem możnaby monoteizm postawić na początku wszelkiego rozwoju religijnego. Jakkolwiek niełatwo udowodnić jego istnienia we wszystkich religiach przyrodzonych, niemniej przeto odnaleźć go można, u wszystkich wyznawców religii, wierzących w jakąkolwiek istotę najwyższą. Najstarsze znane nam ludy: Egipcjanie, Babilończycy, Indusi, Grecy, Chińczycy) poczytywały zawsze niebo jako zajmujące naczelne miejsce w świecie bogów¹⁾. Mitologia, która poczytywana bywa przez wielu za nieodzowny stopień rozwoju ducha ludzkiego, w późniejszych swych fazach przeradzała się w zbiór podań o bogach, spadała do znaczenia baśni. Fakt ten powszechny upoważnia do wniosku, że wszelka mitologia jest wytworem zepsucia i zboczenia pierwotnej wiedzy o Bogu. Jeśli nawet zgodzimy się na to, że konkretne pojęcia religijne poprzedziły pojęcia abstrakcyjne, to nie można stąd wnosić, że religia z wyobrażeń tych powstała; prowadzące do politeizmu ubóstwienie zjawisk przyrody oprzeć się musiało na przypuszczeniu działa-

¹⁾ Gloatz, *Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte* (Gotha 1883), 122, 130, 298. Lenormant - Babelon, *L'histoire ancienne de l'Orient V* (wyd. 9, 1881).

jącego w nich bóstwa i wynikało z pomieszania jego istoty z objawami zewnętrznymi jego działań.

Spory, toczony dawniej w tym przedmiocie, lekceważono są przez nowszych badaczy. Nawet M. Müller nazywa je „pozostałością średniowieczną”. Inni uznają politeizm za formę zewnętrzną powszechnego ubóstwienia przyrody, lub odmawiają czasem pierwotnym monoteizmu świadomego¹⁾. Jakkolwiek we wszystkich religiach pogańskich daje się odnaleźć rys panteistyczny, to jednak i panteizm nie jest religią pierwotną, lecz wynikiem rozwoju, wytworem dłuższej refleksyi. To, co pierwotnie wysnute zostało z różnych wyobrażeń religijnych i w licznych okazywało się kształtach, usiłowała następnie refleksya sprowadzić świadomie do jedności, która w naturalistycznym swem rozwinięciu stała się panteizmem. Kult przyrody i sił jej pod rozmaitemi postaciami jest wspólnem znamieniem najstarszych przedchrześcijańskich religij; doprowadził on stopniowo do panteizmu, ale niemniej przeto musi być uważany za odstępstwo od pierwotnej, wyższej wiedzy o Bogu.

Wtedy tylko, gdyby religia obecnych ludów dzikich miała być uważana za pierwotną formę religijnej świadomości, z najniższych pierwiastków życia duchowego powstających, moglibyśmy najstarsze wierzenia uznać za politeistyczne ubóstwienie przyrody. Chociaż refleksyjny monoteizm i dualizm uznany będzie za wyższy wytwór postępu myślowego, nie wynika stąd, aby naiwna wiara w istotę najwyższą nie miała być uznana za najpierwotniejszą formę religijnych dążeń ducha ludzkiego. Wiare tę niepodobna odtworzyć sobie w najdawniejszej postaci na podstawie dzisiejszych wyobrażeń religijnych, niemniej przeto należy się wystrzegać poczytywania tych wyobrażeń, w różnych ich pozachrześcijańskich odmianach, za istotne objawy i konsekwentne wyniki prareligij ludzkości. Wszystkie one są objawami różnorodnego jej zwyrodnienia.

Historia religii okazuje widocznie, że duchowe pierwiastki kultury najszybszemu ulegały upadkowi. Buddyzm u Mongołów i Chrześcijaństwo u Abissyńczyków największym i najbardziej ujemnym uległy przeobrażeniom w swych dążeniach duchowych. Najstarsza część Szukingu ułożona przez Konfucjusza i najstarsze papyrasy egipskie zawierają pojęcia duchowe nieró-

wnie wyższe od późniejszych. Religia indyjska zawierała pierwotnie pojęcie Ojca niebieskiego, a później doszła do panteizmu, do zmysłowego kultu Wisznu i Siwy. W religii Persów, Greków, Rzymian, podobne zwyrodnienie daje się także stwierdzić. Dlaczegoż miałyby inaczej być u dzisiejszych ludów dzikich, wśród których spotykamy nieraz poszczególne myty i wyobrażenia o bardzo szlachetnym charakterze. Założyciele religii przynosili zawsze ze sobą wyższe idee, ulegające obniżaniu u ich następców i wyznawców. Historia wszelkich religij jest zawsze historią upadku, z jakiejś wyżyny pierwotnego entuzjazmu. W późniejszych fazach monoteizmu daje się odczuwać gorycz przeżytych doświadczeń życiowych.

Trudno przypuścić, aby „ja” ludzkie było źródłem religii i przeniesieniem własnego samopoznania na świat widzialny, podstawą wiary w jedność świata i ujawniającego się w nim bóstwa; jedność samopoznania ludzkiego świadczy wszakże, iż monoteizm bliższy jest aniżeli politeizm istotnej treści naszego ducha i serca. Jakim sposobem obdarzony samopoznaniem człowiek mógłby wyobrażać sobie wszechświat inaczej, aniżeli pod postacią organizmu jednolitego, urządzonego odpowiednio do celów rozumnych? Owóż, gdyby politeizm miał być postępowaniem w stosunku do monoteizmu (Schelling), jako wyobrażający większe bogactwo wiedzy o Bogu, to jakim sposobem jednolite ja, objawiające się w samopoznaniu ludzkim mogłoby stanąć na szczycie całego rozwoju? Pamiętać trzeba, że ja nie jest najpierwszą ideą w ludzkim samopoznaniu. Dopiero przez nie-ja osiąga dziecko stopniowo świadomość swego ja czyli samopoznanie. Toż samo widzimy w życiu ludów i całej ludzkości. Ponieważ jednak w początkach rozwoju człowiek nie spotyka równego sobie i świadomego nie-ja, a zatem pierwotny monoteizm tylko przez bezpośrednie oddziaływanie bóstwa, czyli przez boskie praobjawienie może być wyjaśniony. Sam sobie pozostawiony umysł ludzki, jak to już zauważył Laktancyusz, zostałby tak przytłoczony nieskończonością bóstwa, że nie zdołałby go ogarnąć; mógłby je sobie przyswoić w rozdrobnionych częściach jego bezmiernego całokształtu.

Nauka o religii nie może przytoczyć pozytywnych argumentów przeciwko tym wywodom. Okoliczność, że wszystkie religie powołują się na praobjawienie, za istnieniem jego przemawia, jeśli w ogóle powszechna świadomość i tradycja religijna

¹⁾ Ursprung und Entwicklung de Religion (Strassburg 1888), 291.

ludów potrzebują jakichś zewnętrznych dowodów. Zachodzi pytanie czy rozwój zbiorowy, wykluczający indywidualne życie duchowe i opierający się na spotęgowaniu duchowych dążeń w formie ogólnej ekstazy, czy taki stan nie przemawia za czymś ziemskim powstaniem idei religijnych niezależnie od nadprzyrodzonych objawień? Ale jakim sposobem wytłumaczyć tendencje rozwoju wszechludzkiego ku wyrobieniu osobowości, jeśli cel ten przez żadną osobowość nie został mu naznaczony? Czyż może powstać coś zbiorowo, co nie dane jest indywidualnie? Na tej drodze można tylko wyjaśnić poszczególne wielkie osobistości filozoficzno-religijne, jak Sokrates, Zoroaster, Mojżesz, Jeremiasz, ale powstanie religij narodowych, plemiennych, a tem bardziej religii wszechludzkiej w ten sposób wyjaśnić się nie da. Zresztą i u natchnionych reformatorów religijnych trzeba także brać w rachubę moment wyższych objawień nadprzyrodzonych.

13. I w tym względzie politeizm okazuje się objawem wypadku, gdyż w rozwoju swym stopniowym wpada coraz bardziej w kult gwiazd i w ogóle sił przyrody, w antropomorfizm, w ubóstwianie zwierząt i bałwanów. Św. Atanazy, opierając się na Księdze mądrości, w takim szeregu przedstawia stopniowe obniżanie się wierzeń religijnych: gwiazda, eter, powietrze, żywioły, temperatura, ludzie, kamienie, drzewo, zwierzęta; stuczne figury; żądze, zachcenia ¹⁾.

Jednocześnie dokonywa się też obniżenie moralne politeizmu, nie tylko faktycznie, lecz i przyczynowo z niem związane. Jakkolwiek wydawał on niekiedy żywotne odrośle, całe jednak drzewo jego zepsute było i zgniłe. Tylko zupełne wytepienie go mogło zniweczyć korzenie zła etycznego. Niesłusznie jest wydzielać swobodną wolną wolę z listy błędów i upadków religii i za zasadę podziału brać jedynie poznanie i metafizykę; fantazja i wola nie tylko w religii, lecz także w procesach poznania przeważną odgrywają rolę. Nietylko niedostateczne pojmowanie faktów, błędne przypuszczenia i zasady, fałszywe łączenie pojęć i zdarzeń poczytywane być mogą za przyczynę błędu; błąd uprzedza nieraz refleksję, przez moralne zboczenia spowodowany bywa i określony. Jakie serce człowieka, takim i Bóg

jego. Nie logika, nie rozum dowodzący przewodniczy rozwojowi religii, lecz potężniejsza siła analogii i woli.

14. Dla Apologetyki, oprócz problematycznego zawsze rozwoju genetycznego, pierwszorzędne ma znaczenie jakościowa ocena religii. W tym samym, a może nawet i wyższym stopniu co na stronę umysłową trzeba także zwrócić uwagę na stronę moralną; to też w nowszych czasach, szerokie znalazł zastosowanie, podział religii na przyrodzone, moralne i zbawcze. Odpowiednio od tego, czy bogowie poczytywani są za jestestwa przyrodzone, albo też czy nad religią daną panują idee moralne, jest ona uznana jako przyrodzona, albo moralna (Tiele). Pierwsza kategoria religij dzieli się w następujące trzy grupy: 1. Polydemonistyczne, magiczne religie, pozostające pod wpływem animizmu (ludy dzikie). 2. Uszlachetnione czyli uorganizowane religie magiczne: teriantropiczny politeizm (Japończycy, Drawidowie, Finowie i Estowie, starożytni Arabowie, starożytni Pelasgowie, ludy Staro-italskie, Etruskowie, starożytni Słowianie, połowicznie kulturalne ludy amerykańskie, starożytna religia państwowa, religia starożytnych Chaldejczyków i Egipcjan); 3. Kult istot w ludzkiej postaci, ale o nadludzkiej mocy i poniekąd etycznym jestestwie: politeizm antropomorfistyczny (Hindusi z epoki Wed, późniejsi Babilończycy i Assyryjczycy, kulturalne ludy Semickie, Celtowie, Germanowie, Helenowie, Grecy, Rzymianie). Religie etyczne dzielą się na: 1. Narodowe, nomistyczne (nomoteityczne) społeczności religijne (tawizm i konfucyanizm, bramanizm, pierwotny buddyzm, ardeizm, mozaizmi, judaizm); 2. powszechno-ludzkie społeczności religijne (mahometanizm, buddyzm i chrystyanizm). Te ostatnie religie nazywane bywają też zbawczemi (religiami zbawienia), gdyż uznają za swą zasadą nie tylko prawo określające wolę, lecz także zbawiającą od grzechu i zła miłość. Wszelako w ścisłym znaczeniu tylko Chrześcijaństwo za religię zbawienia może być uznane, ponieważ bez buddyjskiego zaprzeczenia świata i bez zmysłowego kultu świata, właściwego religiom przyrodzonym poczytuje świat doczesny za stan przejścia. Judaizm jest przygotowaniem do Chrześcijaństwa, islam wstecznym od niego krokiem.

W powyższym podziale tylko formalne przepisy moralne bierzemy za znamię odróżniające. Faktycznie wszystkie religie stawiają swym wyznawcom pewne wymagania etyczne, bądź to z tradycyi pochodzące, bądź przez poszczególnych zakonodaw-

¹⁾ C. Gent. 9. 11. 19. — Clem. Alex., Coh. 2. — Möhler, Athan. 1. 146.

ców ustanowione. Moment etyczny nie może być tedy wykluczony z żadnej religii, nawet najbardziej pierwotnej i ludom dzikim właściwej. W najdawniejszej religii Indusów, Waruna jako król bogów i ludzi, wszystko widzący, wszystkich sądzący i karzący władca świata ukazuje się nam już jako etyczny czynnik religii, który jakkolwiek w późniejszym rozwoju stłumiony został przez demoniczny kult przyrody, niemniej przeto świadczy wymownie o istnieniu porządku religijno-moralnego, który Bóg ustanowił. Monoteizm albo teizm moralny, to jest wiara w bóstwo wznoszące się ponad przyrodą, jako duch wszechobecny, przez swą świętość będący źródłem i prawzorem ludzkiej etyki, ściśle biorąc tylko u Żydów istniała, gdyż u innych ludów kulturalnych prawo etyczne pozostawało pod wpływem późniejszego politeizmu i naturalizmu, choć niemniej przeto zachowało zawsze wielkie znaczenie, szczególnie u Indusów, Greków, Rzymian i Egipcjan. To znaczenie posiadało ono także i w systematach dualistycznych, o ile w tych obok kosmologicznego dualizmu i etyczno-antropologiczny daje się dostrzedz i o ile jest w nich uznane pierwszeństwo zasady dobrej t. j. Boga.

Jeśli naiwny, dziecięcy stan pierwotny, nigdzie faktycznie już nie istniejący, uznamy za zmysłową formę religii i odróżnimy ją od religii, która w zmysłowość popadła przez zwyrodnienie moralne, to będziemy mogli rozróżnić religie zmysłowe, pierwotnie zmateryalizowane, lecz uetycnione następnie; ale z tego stanowiska możemy rozróżniać nie religie poszczególnych ludów i plemion, lecz raczej poszczególne stany rozwoju religijnego. Do liczby zmateryalizowanych należą religie: późniejszych Indusów, Egipcjan, ludów Azji średniej, niektórych ludów dzikich, u których spotykamy w obrzędach kultu objawy okrucieństwa, lubieżności t. p. Ale u Greków i Rzymian nie widzimy też religij zapelnione uetycnionych. Pozytywnie uetycnione religie widzimy tylko w judaizmie i w Chrześcijaństwie.

Dla religij pogańskich z wielu względów racjonalnem się też okazuje podział na religie kulturalne i przyrodzone. Do ludów kulturalnych należą przedewszystkiem te, które posiadają pisma kanoniczne, przeważnie aryjska rodzina ludów. Obok nich postawić należy Semitów, z wyjątkiem Hebrajczyków; łącznikiem między obu grupami mogą być Egipcjanie. Religie objawione stanowią zakończenie odnośnego szeregu.

15. Tutaj właściwe jest miejsce na przegląd liczebnego

ustosunkowania wyznawców różnych religij, choć dane w tym względzie są niedokładne i dość znacznie różnią się pomiędzy sobą. Zaznaczamy naprzód, że ogólna liczba ludzi zamieszkujących kulę ziemską obliczana jest na 1,435 albo (1,445) milionów. Z tej liczby na wyznanie chrześcijańskie wypada 419,790 milionów (212,100,000 katolików, 83,810,000 schizmatyków, 123,800 milion. niekatolików),—na wyznanie żydowskie 6,890,000, na mahometańskie 200,000,000, na bramińskie 163,000,000, na buddyjskie 7,000,000, na religie urzędową chińską 300,000,000, japońską 35,900,000, na inne pogańskie wyznania 228,500,000. Hübner liczy 432,000,000 chrześcijan czyli 30,2% (katolików 218, niekatolików 123, Greków 83, innych wyznań 8), 120 miliony czyli 8,3% mahometan, 8 milionów, albo 0,5% izraelitów, 503 m. czyli 35% buddystów, 130 milionów, czyli 9,6% bramanistów, 234 milionów czyli 16,4% wyznawców fetyszyzmu. Liczba buddystów rozmaicie jest podawana, ponieważ większa część Chińczyków za buddystów uchodzić nie chce, chociaż przez statystyków do tego wyznania jest zaliczana. Harles mówi, że gdyby Chińczyków zapytano o ich wyznanie, to zaledwie 100,000 do Buddyzmu można by zaliczyć; kompetentni badacze utrzymują, że ilość rzeczywistych buddystów nie przechodzi 73 milionów.

W Europie liczba katolików w roku 1887/88 obliczana była na 156 milionów, co stanowi 47,26% ogólnej liczby chrześcijan; z tego przypada na Francję 37,454,534 (98%), na Austrię, 29,925,000 (71%), na Włochy 29,791,889 (99,5%), na cesarstwo Niemieckie 17,086,140 (35,82%), na Hiszpanię 16,870,000 (99,8%), na Rosję 10,302,500 (11,5%), na Anglię 6,553,434 (17,5%), na Belgię 5,891,000 (99,9%), na Portugalję 4,708,000 (99,98%), na Niderlandy z Luksemburgiem 1,787,313 (38%), na Szwajcaryę 1,161,000 (40,8%), na Turcję 231,900 (5%), na Rumunię 115,000 (2%), na Grecję 26,000 (1,1%), na Bułgarię 24,000 (1%), na Monako 11,619 (92%), na Lichtenstein 9,124 (99,99%), na San Marino 7,840 (99,0), na Serbię, 4,500 (0,2%), na Danię 4,200 (0,15%), na Czarnogórze 4,012 (1,7%), na Szwecję i Norwęgję 1,500 (0,04%).

Nowszemi czasy w czasopismach protestanckich na zasadzie pewnego statystycznego dzieła angielskiego dokonano przypuszczalnego obliczenia, które wypada bardzo na niekorzyść katolików. Wedle tego obliczenia na lata 1786 i 1886 liczba ogólna chrześcijańskiej ludności w Europie wynosi 150—330 milio-

nów. W tem protestantów 37—85, katolików 80—154, greko-katolików 40—83, razem z północną Ameryką protestantów 39,7—134,5 katolików 80,19—174, z całą Ameryką protestan. 39,7—144,5, katolików 110,19—201; na całym świecie w roku 1886 protestantów 138, katolików 209. Wynika z tego nierównie większy wzrost protestantów 2,03, aniżeli katolików. Perrone na rok 1839 podaje przybliżoną liczbę protestantów na 59 milionów, katolików 139 milionów, czem się potwierdza ten stosunek niekorzystny dla ostatnich. Szczególnie dla Francyi, w której przy najnowszym obliczeniu ludności wielu podało się za bezwyznaniowych; w r. 1800 liczba katolików wypadła tam 32 miliony, protestantów 3 miliony.

§ 2.

Religia Indusów.

Religia Indusów.—Wedy.—Okres Waruny, Indry i Bramy w Rigwedzie.—Podział religii indyjskiej.—Myt przyrodzony nie może być porządkiem religii—Monoteistyczna religia duchowa.—Dewy.—Zeus-Ojciec.—Mitra i Waruna.—Kult pierwszego okresu.—Soma.—Nieśmiertelność.—Obyczaj.—Okres Indry.—Indra wypiera Warunę Agni i Mitrę.—Wojowniczy charakter Indry jako boga narodowego.—Kult.—Soma, napój bogów.—Bramanizm. Brahma i Bramani.—Kasty.—Potęga Bramanów.—Ustalenie obyczaju i prawa.—Manu.—Sutry.—Szkoly filozoficzne.—Upaniszady.—Szkola Wedanty.—Szkola Sankyi i Yogi.—Pesymizm.—Buddyzm i Jainizm.—Zakony męskie i żeńskie.—Sakya—Muni albo Guatama Budda.—Jego życie.—Paralele pomiędzy Budda i Jezusem.—Dogmatyka buddyjska.—Kanon.—Agnostycyzm i ateizm.—Nirwana.—Nauka o wielokrotnych odrodzeniach.—Karma.—Brak pojęcia stworzenia.—Wyzwolenie z cierpienia bez pesymizmu. Trzy skarby buddyjskie: Budda, Darma, Sanga.—Brak moralności czynnej, zastępujące ją negacye i bierność.—Kierunek ascetyczny jako przeszkoda działalności misyjnej.—Buddyzm nowoczesny.—Rozszerzenie się Buddyzmu.—Hinduizm.—Wisznu i Siwa.—Trimurti.—Wcielenie Wisznu.—Kryszna.—Siwaizm.—Zboczenia.—Kult.—Porównanie z Chryścijaństwem.

I. Charakter ogólny.

1. Zaczynamy nasz przegląd od ludów kulturalnych a mianowicie od Indoeuropejczyków czyli Aryów. Na czele stoją tu Indusi, posiadający historycznie religię najstarszą, najlepiej urobioną. Nastręcza ona tak dla badań historyczno-religijnych, jak i lingwistycznych pole bardzo wdzięczne i wielce uprawione. Początek jej gubi się w mroku czasów dawnych, pomimo jednak

zmian wielokrotnych jakim ulegała, zachowała swój istotny charakter, ujawniający się w sprzeczności do rzeczywistości światowej wybitnym rysem mistycznym. Osnowa jej przechowała się w niezmiernie bogatej i starożytnej literaturze, sięgającej swym początkiem, przeszło 2000 lat poza naszą erę. Niewiadomo kiedy w Indyach pojawiło się pismo; to pewna, że znane było już w IV-em stuleciu przed Chr.¹⁾ Późne bardzo utrwalenie w nim literatury świętej, wytłumaczyć można przez ścisły nakaz przekazywania nauki religijnej drogą ustnej tradycji. I dzisiaj Bramani obowiązani są całą Wedę umieć na pamięć. Niektórzy świeccy Indusi dorównują im w tem.

Najstarsze rękopisy pochodzą z dość późnego czasu, bo dopiero z X lub IX wieku po Chr. Najstarsza część pism religijnych Wedy (świętej wiedzy) Rig-Weda, (wyższa Weda, rig-veda — samhita = zbiór hymnów), składająca się z różnorodnych zbiorów pieśni chwalebnych (1017), zawiera w swym składzie części pochodzące z różnych i dość odległych od siebie czasów. Nigdy pono nie uda się badaczom oznaczyć epoki poszczególnych hymnów. Nowszemi czasy zaprzeczano nawet najdawniejszej starożytności Rig - Wedy i obstawano za równoczesnością z nią innych Wed, nawet Atarwa-Wedy. Wedle tego ostatniego poglądu Rig-Weda niema być pewnego rodzaju encyklopedyą najdawniejszych wyobrażeń rodziny indo-europejskiej, lecz winna być raczej poczytywana za zbiór hymnów lub tekstów liturgicznych, pochodzących z rozmaitych czasów i krajów. Na ogół rozróżniane są wszakże epoki: staro-indyjska czyli Waruny, średnio wedyjska czyli Indry i nowo-wedyjska czyli Bramy²⁾.

Maks Müller ostatniemi czasy występował nietylko w obronie Rig - Wedy, jako najstarszej z Wed, lecz uznawał też w niej zbiór najpierwotniejszych czynników z okresu dzieciństwa Aryów. Nie należy jednak rozumieć przez ten okres epoki przedhistorycznego człowieka, lecz epokę początków kultury, w której mowa aryjska osiągnęła już wysoki stopień rozwoju. Trzeba rozróżnić powstanie hymnu, wyrażenie w nim pewnych idei

¹⁾ Barth: *Revue de l'histoire des religions* 1889, I, 143. Barth., *Les Religions de l'Inde*, Paris 1879. Schroeder, *Indiens Literatur und Kultur in hist. Entwicklung* (Leipzig 1887). Oldenburg, *Religion des Veda* (Berlin 1894).

²⁾ Chr. Pesch., *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums*. Freiburg in B. 1885.

religijnych i zastosowanie go późniejsze w rytuale bramańskim. Późniejsze księgi Wed: Sama-Weda, Yajur-Weda i Atarwa-Weda składają się po części z pieśni wziętych z Rig-Wedy i użytkowanych w celach liturgicznych, po części z modłów formuł ofiarniczych, zaklęć i zamawiań.

Język Wed, sanskryt, jest zapewne najstarszą formą pramowy aryjskiej, a w każdym razie jest najdawniejszym narzęciem staro-indyjskim. Oprócz hymnu Wed, Bramany i Sutry ułożone są w sanskrycie wedyjskim; Księga praw Manu i Purany w późniejszym literackim sanskrycie, zwanym Paninis; południowy kanon buddystów spisany jest w języku Pali; północny zakon w języku Pra - krit. Zachodzi ściśle równoległość pomiędzy rozwojem religii i wyrobieniem się języków. Historia lingwistyczna wyjaśnia nam w wielu punktach religijną historię Indusów.

2. Podział na okresy religii staro-indyjskiej przedstawia nie małe trudności. W obec zupełnego braku u Indusów pomników historycznych i chronologii, musimy ów podział opierać li tylko na danych wewnętrznych. Do niedawna powszechnem uznaniem cieszył się podział M. Müllera. Dzielił on cały rozwój religijny Indyi, wedle zabytków piśmienniczych, na cztery okresy: okres Czandy, w którym powstały poszczególne hymny (1800—1400 przed Chrys.), okres Mantry w którym powstały zbiory hymnów (1400—1000), okres Bramany (1000—600) i okres Sutry (600—200).—Później oprócz Wed uwzględniano w podziale i inne późniejsze zabytki piśmiennicze i wedle tego Barth rozróżniał następujące cztery okresy: wedyzmu, staro-dawnego bramanizmu, buddyzmu i nowego bramanizmu, czyli hinduizmu.

Co do początku całego rozwoju nie tylko obie szkoły historyczno-religijne, t. j. lingwistyczna i antropologiczna, na dwóch przeciwległych stoją biegunach, lecz i sama lingwistyka porównawcza do bardzo odmiennych w swych badaniach dochodzi wyników. Jakkolwiek folklorysty, wraz z badaczami antropologicznego kierunku Tylora słuszość mają, uwydatniając pierwiastki ludowe w pieśniach podaniach, obyczajach, oraz ludowy podkład w dogmatycznych wierzeniach Bramanizmu, to jednak w obec niepewnych wiadomości o religijnych wyobrażeniach ludów pierwotnych najwłaściwszym jest historię religijną Indusów zaczynać od najstarszych zabytków piśmienniczych. Ponieważ w Wedach znajdujemy ogromne bogactwo obrazów mytycznych, nastroczając się przeto przypuszczenie, że myt przyrodniczy znaj-

duje się na początku religii Aryów. Z niego miały się stopniowo rozwinąć różne późniejsze systematy, jak henoteizm, politeizm, monoteizm i panteizm. Inni uważają myt przyrodniczy za najstarsze upostaciowanie idei religijnych, od którego stopniowo, na drodze nieustannego rozwoju przeszła ona do obiektywnej, teistycznej religii duchowej. Obok przedmiotów „pochwytnych” (kamienie, muszle), „częściowo pochwytnych” (drzewa, góry i t. p.) i „całkiem niepochwytnych” (niebo, słońce gwiazdy), które w człowieku pierwotnym miały naprzód wzbudzić przecucie absolutu i nieskończoności, (wyjaśnienie solaryczne; M. Müller), i zjawiska przyrody, jak burze i t. p., jakoby na niem wywierały wrażenie, (wyjaśnienie meteorologiczne; Kulm, Lauer, Asmus). Najwyższy Bóg walczy z demonami, aby deszcz na ziemię sprowadzić; poszczególne bóstwa całem swem jestestwem tkwią w tych funkcyjach przyrodzonych, jakie im myt przypisuje, w tym bowiem pierwszym stopniu rozwoju czyli w henoteizmie postaci bóstw nie wyodrębniają się jeszcze indywidualnie, zlewają się z żywiołami, w ogóle niema ścisłej granicy pomiędzy pierwiastkami boskimi i ziemskimi. Z tej pierwszej postaci religijnej miały stopniowo dopiero powstać wyższe wierzenia i wyobrażenia. Pewną jest rzeczą, że w ostatnim stadyum swego rozwoju, przed podziałem, religia Aryów polega na kulcie przyrody, mianowicie atmosferycznych jej zjawisk, noszonych w postaciach różnych bóstw. Wszelako w najdawniejszych czasach swych dziejów, jak to niewątpliwie zostało stwierdzone, Aryowie dalecy byli od fetysyzmu i posiadali monoteistyczną religię duchową. Ślady jej w najstarszych Wedach bardzo wyraźnie występują. Krytyczna historia religii okazuje, że wierzenia wedyjskie, rozwijały się pomiędzy dwoma granicami: pomiędzy czystym politeizmem i pewnego rodzaju monoteizmem, wszelako od najdawniejszych czasów, zasadniczy rys monoteistyczny bardzo w nich jest wydatny. Ścisła łączność pomiędzy bóstwem i światem, wraz z różnorodnymi jego siłami, pociągała za sobą wiarę w jedność świata i panteistyczne utożsamienie nieskończoności ze skończonością.

Prawda, że w Wedach nie spotykamy jeszcze wyobrażeń tak oderwanego charakteru, jak istoty naludzkie i potęgi uosobione. Nawet ogólne nazwy bóstw jak *deva*, błyszczący, *vasu*, świecący, *asura*, żyjący, w najstarszych hymnach posiadają znaczenie przeważnie fizyczne. Od samego początku spotykamy silne zaznaczone charaktery jak: Dyaus, błyszczące niebiosy; Waruna ciemne niebiosy; Marutas, burza; Agni ogień; Ushas, jutrze-

ka. Zachodzi jednak pytanie czy istotnie mamy tu przejście od religii pierwotnej do abstrakcyjnej z panteistycznym kierunkiem? Rig-Weda wyobraża nie początek mytologii, lecz tylko część ogólnego prądu w rozwoju indyjskich wierzeń i idei. Wprawdzie istoty nadludzkie nie zjawiają się nigdy w wyobraźni bez oznaczonych atrybutów, ale czyż nie mogły one pojawić się w refleksji umysłowej? Skoro kapłani indyjscy wysławiali w swych hymnach strumienie, jutrzeńkę, niebiosy, to należy przypuszczać, że w ich umyśle nie same tylko owe przedmioty się pojawiały lecz coś ponad nimi, coś nieznanego, nieskończonego, w czym tkwiła ogólna, abstrakcyjna idea bóstwa.

Ani śladu właściwego fetysyzmu nie znajdujemy w Rig-Wedzie. Nie można przecie wyprowadzać od niego kosmologicznych, meteorologicznych i świetlnych mytów, którymi przeniknięte są hymny wedyjskie. Niebiosy i światło we wszystkich religiach służą za symbole wyrażające idee bóstwa. *Coeli enarrant gloriam Dei* t. j. ruch i świetność gwiazd objawiają nam chwałę Boga, który niemi powoduje i rozjaśnia je. Jeśli w tym wyrażeniu zmienimy jedno tylko słowo i nazwę gwiazd określimy bóstwo, to będziemy mieli ścisłą formę sabeizmu wedyjskiego. Różnorodne przejawy blasku ukazują się jako bezpośrednie ujawnienia sił fizycznych, które najprzód zostały hypostazowane, a następnie jako działania powszechnego pierwiastku ujęte w panteistyczną całość. Niektórzy w Rig-Wedzie chcą widzieć wyraźne dowody, że w pierwotnym naturalizmie zawiera się pewien rodzaj teizmu duchowego i że świecące niebiosy (Mitra-Waruna), stały się najwyższem, wszechwiedzącem bóstwem moralnem. Jakkolwiek nie jest prawdopodobne, aby poezja liturgiczna, (religia Agni i Somy) wynikająca z określonych wyobrażeń religijnych miała poprzedzać mytologię kosmiczną, (jak to utrzymuje Regnaud wbrew M. Müllerowi i Kühnowi), to jednak z pewnością ta ostatnia nie jest religią zaczątkową, pierwotną. Jako zboczenie przedstawia nam się zawsze okres mytu.

3. Najstarsze bóstwa Aryów zowią się „deva”, co oznacza w ogóle świecący, jasny, błyszczący, stosuje się też do słońca jutrzeńki, także do nieba. To ostatnie znaczenie przechowało się jeszcze w łacińskim *sub divo*, gdy *divo* ściślej ma znaczenie, a *θεός* (u Greków: *θεός*, widzialne, *θεός*, biegnące, *θεός*, umieszczać, ponieważ wszystko przez bóstwo w powszechnym ładzie jest umieszczone; według Curtiusa *θεός*, błagać: ubłagany)

tylko w sposób naciągany, może być pod to oznaczenie podciągnięte. Być może przyczyniło się ono do tego, że wyraz *deva* za nazwę Boga został użyty, chociaż nie jest to jedyne aryjskie miano bóstwa. W tym sensie byłoby ono równoznaczne z nazwą Boga u Semitów: El, Ilu, Elohim równoległe greckiemu Zeus i łacińskiemu Jupiter. Wyraz ten powraca w Ziu i innych nazwach aryjskich, służących do oznaczenia najwyższego bóstwa i stwierdza pierwotną łączność, jako też monoteistyczne źródło wszystkich tych religij. M. Müller nie bez słuszności przeciwko wszelkimi zarzutom, spowodowanym przez zastosowanie lingwistyki do mytologii, może przytoczyć formułę: Dyaush — Pitar = Zeus Pater = Jupiter = Tyr, anglosaski Tiu, staroniemiecki Zio, jako najwyższe odkrycie historyczne XIX wieku. „Bogowie aryjscy nie tworzą republiki, mają swego króla. Ponad wszystkimi bogami istnieje u Aryów bóg najwyższy jako Zeus, Jupiter, Waruna, Ahura — Mazda“ ¹⁾. Ten najwyższy Bóg przedwedyjski jest najstarszym, najwyższym bóstwem Indo-europejczyków. Od niego pochodzą *devy* (mieszkańcy niebios) „dzieci ojca Zeusa“.

Wedle literalnego znaczenia imion religia wedyjska jest politeizmem z 33-ma bogami; wszelako twórcy hymnów Wed nie posiadali jasnego wyobrażenia o istnieniu poszczególnych bóstw. Każdy bóg jest im bóstwem. Deus pochodzący od *deva* przenosi nas daleko poza Wedy do źródeł mowy i religii, z których tak Indusi jak i Rzymianie czerpali nazwy swych bóstw, oraz pierwiastki swych religij i języków. Źródłosłów „*dyu*“ najprzód męskiego później żeńskiego rodzaju dla oznaczenia bóstwa znajduje się tylko w sanskrycie. Wszystkie języki indoeuropejskie mają tylko ten jeden wyraz dla oznaczenia Boga. Gdybyśmy nawet przyznali, że pierwotne ubóstwienie sił przyrody jest Dyaus niebios, albo Dyaush = Pitar, ojciec niebios, to takie obrazowe uzmysłowanie musiało być poprzedzone przez czysto teistyczne pojęcie bóstwa, które występuje w nazwach Diaus, Waruna, Indra. „Z ruin zapadłego w przeszłości świata wiary, po której pozostała Rig-Weda wznosi się samotny w swej wielkości bóg niebios Dyaus, a także ojciec i pan Asura.

II. Religia Wedyjsko-bramańska.

4. W okresie najstarszym nazwa *deva* używana była w liczbie mnogiej, ale oznaczone przez nią bóstwa są sobie równe i jednak o promienione świętością. Równocześnie zjawiają się one pod różnymi nazwami, jako przedstawiciele sił przyrody, jako rozmaite sposoby objawienia się jednej nieskończonej istoty najwyższego bóstwa i rozlicznych jego stosunków do świata. Jako takie zowią się one Aditya t. j. wieczni. Matką ich jest Aditi, t. j. nieskończoność, bezgraniczność, wieczność. Prawda, że Aditi, która zresztą obok Waruny i Indry w Rig-Wedzie podrzędną odgrywa rolę, a zupełnie obcą jest Aweście, jako matka Adityów przez wielu badaczy rozumiana jest naturalistycznie i w etymologicznym wykładzie oznacza, jakoby bezgraniczność i trwałość światła dziennego, albo też morze światła, wynikające z jutrzeńki, czyli nieskończoność widzialną, niebios w stosunku do ziemi. Nie mniej przeto te różnorodne znaczenia mogą być odniesione do jakiegoś dawniejszego ogarniającego je pojęcia.

Jeśli *deva* w ogóle znaczył promieniący, a obrazem jego było światło słoneczne, to łatwo powstawało jego wyobrażenie, jako *Mitry* czyli boga światła dziennego (słońca) i jako Waruny, boga nocnego światła gwiazd. Wszelako ten ostatni występuje często w hymnach w charakterze najwyższego bóstwa. Wtedy przestaje on być bogiem żywiołowym, władcą nieba i księżyca, a zjawia się, jako uduchowniona postać Dyausa. Jest on wtedy w ontologicznym, fizykalnym i etycznym względzie najwyższym, jedynym bóstwem staroindyjskim, jako Asura duch, wielki Asura pan, które to miano później zastosowane zostało do potęg demonicznych. Wedle etymologicznego znaczenia, jest Waruna władający, panujący królem bogów i ludzi, stwórcą świata i panem świata, wszechwiednym, wszechwidzącym sędzią i mścicielem powszechnym, przed którym człowiek w pokorze grzechy swe wyznaje, który karze grzesznika, łaskę swą i opiekę na sprawiedliwego roztacza, Waruna jest też bogiem ludu panującego na niebiosach i wyobrażającego symbolicznie moralny ład świata.

¹⁾ Rev. de l'hist. des rel. 1880, I, 305, 394. M. Müller, Nineteenth Century. Oct. 1885.

Wobec ludzi występuje w ścisłej z nim łączności Mitra jako pośrednik pomiędzy bogiem i człowieczeństwem. Tak Mitrę Persów zowie Plutarch (μυθιστής). Oba bóstwa posiadają wszechwiedzę i mądrość najwyższą (mâyâ). Przez czcicieli Indry, którzy kult Waruny następnie wyparli mâyâ uznana została za ułudę, Waruna ogarnia wszechświat, ale jednocześnie pojęty jest jako stwórca nieba i ziemi, przyczem wszakże pojęcie stworzenia, nie może być brane w ścisłym znaczeniu. Skoro Wedy prawidłowość panującą na niebiosach w ten sposób objaśniają, że wszystko jest w Warunie, albo wszystko jest przez Warunę, to przez to wyobrażenie bóstwa niebios wyrażają coś więcej, niżeli panteizm bezwiedny. Jeśli teizm źródło swoje ma w sercu, to tembardziej najstarsze sposoby wyrażania go muszą być uznane za rzeczywiste wyrażenie nastroju religijnego. W okresie Bramanizmu Waruna, był patronem stanu rycerskiego. W połączeniu ich Mitra odpowiada rozumowi, Waruna woli.

Kult w okresie wedyjskim bardzo był prosty, gdyż panały naówczas proste stosunki patryarchalne. Pierwotnie z wyjątkiem sudrasów każdy mógł składać ofiary. Wszelako już w najstarszych pieśniach daje się dopatrzeć istnienie stanu kapłańskiego, który stopniowo najwyższe zajął w układzie społecznym stanowisko. Główną funkcją przy składaniu ofiar były modły i śpiewy. Stąd wytworzyły się trzy klasy kapłanów: pierwsza przygotowywała ofiarę, drugiej zadaniem był śpiew religijny, trzeciej wygłaszanie szczególnych hymnów z nieposzlakowaną poprawnością artykulacji. Byli zatem kapłani działający, śpiewający i recytujący. Ofiary składane pierwotnie z ludzi i zwierząt, następnie wraz z porzuceniem pokarmów mięsnych, stały się stopniowo bezkrwawymi. Celem ich było wyzwolenie od grzechów i uświęcenie. Poczucie winy u człowieka stanowi charakterystyczny rys religii Wed; łączą się z niem wiara w rozgrzeszenie ludzi przez łaskę bogów. W ogóle czynnik moralny silnie występuje w tej religii obok rytualnego. Stopniowo uwydatnia się dążność do szczęścia ludzkiego, ujawniająca się w kulcie Agni i Somy jako tajemniczego środka łaski. Narkotyczny napój ofiarny ze soku Somy (sacrostemma acidum) miał człowiekowi przywrócić zdolność spożywania owoców drzewa żywota w raju, którą człowiek przez upadek grzechowy utracił. W ten sposób miał człowiek odzyskać, utraconą również nieśmiertelność. O przechodzeniu dusz Rig-Weda nie zawiera żadnych wiado-

mości. Owszem spotykamy w nim nieraz wzmianki o nieśmiertelności duszy i o życiu wiecznym, które przeciwieństwem jest wiary w metempsychozę. Jest nawet w Wedach nauka o zmartwychstaniu ciała.

Obok obowiązków zewnętrznej czci bogów w ofiarach i modłach, występuje w Wedach silnie zaznaczony obowiązek moralny, wewnętrzne usposobienie człowieka wysoko jest podniesione. Życie rodzinne, mające swe środowisko w ognisku domowym, będące niejako obrazem ogniska ofiarnego, przeniknięte było bardzo podniosłą ideą etyczną, szczególnie pod względem stanowiska kobiety. Jest ona towarzyszką, pomocnicą mężczyzny, bierze udział w jego życiu publicznym w religijnych praktykach. Wiele najpiękniejszych hymnów Wed ma być dziełem kobiet. Późniejszy zwyczaj palenia żywcem wdów powstał wskutek fałszywie zrozumianego pewnego ustępu Wedy. I poligamia ukazuje się również zboczeniem późniejszym. W epoce Wedyjskiej małżeństwo otoczone jest nimbem świętości. Prawda, że te patryarchalne stosunki pierwotnych Aryów prędkiemu uległy zwyrodnieniu; już w Rig-Wedzie dostrzegamy jego objawy. Symbolika przyrodnicza niektórych pieśni nie wolna jest od licznych zboczeń i płochych igraszek słów.

5. Okres Indry, w którym powstały zbiory Wed, posiada charakter zachowawczy, zaznaczony jest wszakże licznymi zmianami w praktykach kultu i w wyobrażeniach o bóstwach. Indra Bóg deszczu rzadko wspomniany, w najstarszych pieśniach Rig-Wedy występuje teraz jako jedyne bóstwo niebios, gdy tymczasem Waruna staje się bogiem morza i wody, a po roku 1400 traci zupełnie pierwotne swoje znaczenie, tak dalece, że jego przydomek Asura, pan, używany był jako nazwa złego ducha. Na miejsce Mitry występuje Agni, niegdyś mu podwładny. Agni (ignis), ogień, jako bóg ognia, który zstępuje z niebios i ofiary składane przez człowieka w niebiosy unosi, jest pośrednikiem pomiędzy ludzkością i niebiosami zawierającymi nasioną życia.

Powstało teraz gromadzące się dokoła Agni grono bóstw, a może właściwiej powiedzieć, nazw boskich (nomina numina) służących dla oznaczenia istoty światła ubóstwianego w różnych swych objawach. Próba dopatrywania się w Agni, jako oznaczającym sam żywioł ognia, pierwotnej teogonii, jest niczem innym, jak wzięciem symbolu bóstwa za jego istotę. Stosuje się

to również i do innych bogów oznaczających niebo, słońce, księżyc, które nie czem innym są, jak symbolami tejże samej istoty boskiej. Zastąpienie bóstw pierwotnych przez nowe grono boskie objaśnić można walkami przybyszów indyjskich z pierwotnymi mieszkańcami zajętego przez nich kraju nadgangesowego. Waruna i Mitra bóstwo prawdy i sprawiedliwości ustąpiły miejsca bóstwu wojowniczemu, które wyobrażało dzielność i nieustraszonosć, a także było pojmowane jako sprowadzające obfite deszcze w krajach tropikalnych, zajętych teraz przez Indusów, dobroczynne szczególnie dla pasterzy i rolników. Rys pierwotnego monoteizmu o tyle został zachowany, iż w tym nowym systemie ubóstwienia sił przyrody najwyższe bóstwo, Indra, naczelne wśród wszystkich bogów zajęło miejsce. Wszelako kult Indry z innego stanowiska jeszcze przedstawia się jako odstępianie od duchowego kultu Waruny, polega bowiem na czci wojowniczego narodowego boga, w przeciwieństwie do bogów podbitego ludu. Avesta nie zna wcale Indry, a w całym poprzednim okresie kształtowania się religij aryjskich podrzędne zajmuje on miejsce.

I obrzędy w tej epoce ważnej uległy przemianom i wielostronnemu wyrobieniu. Trzy główne klasy kapłanów ściślej zostały rozdzielone, główne kierownictwo obrzędów objęli teraz bramani. Ofiary poczęto łączyć z kultem przodków i uczciami na cześć zmarłych, przyczem wyobrażenia pierwotne o życiu wiecznem w niebie, zostały pomieszczone z grubo zmysłowymi wyobrażeniami życia ziemskiego. Znaczenie Somy, jako środka nieśmiertelności, drzewa żywota i umocnienia w wierze, za czasów wedyjskich w okresie bramańskim zostało zmateryalizowane; Soma stała się napojem ofiarowanym głodnym i spragnionym bóstwom. Przez ten napój osiągały one siłę i usposobienie do udzielania ludziom darów boskich. Później Soma przybiera nawet charakter odrębnego boga (księżyc), który nie tylko jest przedmiotem ofiary, lecz jestestwem zstępującem z niebios, aby nasiona życia na ziemi rozsiewać. To jestestwo boże zawiera w sobie Somę niebiańską, pożywienie bogów, którego Soma ziemską przy ofiarach składana jest tylko symbolem. Zachodzi tu przytem spowinowacenie Somy z Agni i nieomal utożsamienie. W ogóle bogowie ustępują teraz na dalszy plan, ofiara zaś pierwsze miejsce zajmuje i rytuał jej jak najściślej jest przypisany. Potrzeba odkupienia grzechów i udoskonalenia wewnętrznego zanika coraz bardziej i zastąpiona zostaje przez czynnik

naturalistyczny. Uzewnętrzniecie, ześwieczenie religii, czyli po-
ganizm w ścisłym znaczeniu, połączony z upadkiem moralnym
coraz większe teraz osiąga panowanie.

6. Bramanizm jest dziełem refleksyi i spekulacyi filozoficznej, przez którą politeizm i ubóstwienie przyrody powraca stopniowo do ścisłego monoteizmu, do wiary w absolutną, osobistą istotę boską epoki pierwotnej. Przez politeistyczną mgłę Wed przeziarało zawsze wspomnienie jednego, nieskończonego bóstwa. Prawda, że nie brakło przytem i skłonności do panteizmu. Własności jestestwa boskiego wyodrębniane i rozwijane przez bujną fantazyę wschodnią, a w końcu symboliczne przybierające znaczenie w różnych postaciach bogów spływały znów w Bramanizmie w jedno, ogarniające wszechświat wyobrażenie o istocie najwyższej. Oderwany monizm albo panteizm intelektualny stał się w końcu akosmizmem. Wszystko uznane zostało za mayę, ułudę.

Bramanizm jest religią bramanów, kasty kapłańskiej, stojącej na czele Szamanów i szczególnie biegłych w komentarzach do pieśni Wed. W Rig - Wedzie, brama oznacza modlitwę i i czynność religijną w ogóle. Następnie wyraz ten otrzymał znaczenie kapłana składającego modły, a dalej jeszcze i bóstwa, do którego modły zwracano. Brama staje się teraz czemś pośredniem pomiędzy bóstwem osobistym i pierwotną, nieosobistą prazasadą wszechświata, z której rozwija się i do której w swym rozwoju znów powraca. Takim sposobem jest to poniekąd zwrot do niedokończonego jestestwa Waruny, ale natura tego wyobrażenia o bóstwie zasadniczej teraz uległa przemianie. Staje się ono tylko jakimś cieniem nieskończoności, abstrakcją wysnutą z misteryów kultu, która jako panteistyczna dusza świata okazuje się działającą w różnorodnych jego zjawiskach. Z rozlicznych przemian w znaczeniu Bramy, można rozpoznać przebieg rozwoju odnośnego pojęcia. Z wyrazem Brama łączy się w ciągu trzech tysiącleci ewolucya religijna Indusów (R. Roth). Wszelako Brama nigdy nie stał się bóstwem ludowem. Nie stawiano mu wcale świątyń, ani ołtarzy, nie składano mu ofiar i nie odbywano na jego cześć uroczystości. Na całym obszarze Indyi jest tylko jedna świątynia Bramy w Puszkar około Adszmir w Raczputanie. Im bardziej uczona kasta kapłańska usuwała z religii wyobrażenia zmysłowe i kosmiczne jednobóstwo do swych spekulacyj wprowadzała, tem bardziej lud się

pograżał w powierzchownej zewnętrznosci i w wielobóstwie. Moralność bramanów da się streścić w zdaniu: „Nie czyni drugiemu, co tobie nie miło“. Wszelkie złe uczynki z namiętności pochodzą. W konsekwencji tego zalecana jest łagodność, uczynność i tolerancja zupełna, podobnie jak w Budyzmie. Ten ostatni wyróżniał się tylko ścisłym pełnieniem podobnych maksym w praktyce, gdy tymczasem teoria bramanów od praktyki ich życia bardzo była daleka.

Charakterystycznym rysem Bramanizmu jest wysoce wyrobiona kastowość. Kapłaństwo w późniejszym okresie wedyjskim i w epoce powedyjskiej, wedle niektórych zaś badaczy (Hang, Kern, Senart), powołujących się na istnienie analogicznych czterech klas u Persów, już w dobie indo-perskiej, stało się odrębnym stanem, coraz bardziej zamykającą się w sobie kastą, która przybrała później nazwę bramańskiej. Obok niej powstała klasa kszatriasów t. j. wojowników i książąt i kasta wajzjasów t. j. rolników, pasterzy i rzemieślników. Czwartą kastę stanowili sudrasi t. j. podległa ciemno skóra ludność tuziemcza. Smutny los tej ostatniej stał się wynikiem, że wedle wszelkiego prawdopodobieństwa sama kastowość wyrobiła się i ustaliła ostatecznie w ciągu długich bojów, jakie Indusowie toczyli w krainie nadgangesowej z pierwotnymi jej mieszkańcami, zanim ich ostatecznie podbili. Gdyby wszakże słusznem było przytoczone wyżej mniemanie niektórych uczonych, odnoszących początek kastowości indyjskiej już do pierwotnej doby indoperskiej, to sudrasi, klasa robotników i sług epoki, przed wedyjskiej musieliby być odróżnieni od Niszadów, czyli pierwotnych autochtów indyjskich.

W nowym ustroju społecznym bramani zajęli panujące stanowisko i narzucili ludowi swą władzę, wtrąciwszy go w bezprzykładną na całym obszarze dziejów religijną i społeczną niewolę, przyczem nie zdołali wcale zaspokoić jego potrzeb religijnych przez swój niezmiernie zawiły system teologiczny oraz towarzyszące mu niezliczone obrzędy kultu. Nawet książęta krajów, wedle podania wywodzący swój ród z księżycy, musieli ulegać bramanom, synom słońca, cześć im składać i w wielu rzeczach wyrokom ich się poddawać. Przyczyny tej wszechwładzy bramanów szukać należy w wyjątkowym charakterze, jaką musieli nadać swojemu kapłańskiemu stanowisku. Wpoili oni ludowi wiarę, że przez swe ofiary i modły zdolni są wywierać wpływ

na bogów i zniewalać, ich do udzielania różnych łask i dobrodziejstw. Jeśli zważymy na panteistyczne znaczenie, jakie przypisywano Bramie, to nie będzie nas dziwić, że jego kapłanom również przypisywano poniekąd boski charakter.

Dodać wszakże trzeba, że tym wielkim ich przywilejom, wielkie też odpowiadały obowiązki. Przedewszystkiem z samego pojęcia kastowości wynikało, że braman musiał być czysto bramańskiego pochodzenia; wszelka przymieszka krwi innej kasty pozbawiała go kapłańskiego stanowiska i znaczenia. Musiał on też prowadzić żywot nieposzlakowany, odpowiadający temu stanowisku. Przez swe dobre uczynki, uczoność i uduchownienie wysokie winien jaśnieć przed całym światem i uczniów swoich udoskonalać i kształcić na gorliwych czcicieli Bramy. W rozwoju swym duchowym przechodził on cztery okresy. Jako uczeń przez surowe usilne studia przygotowywał się do pełnienia swych obowiązków, następnie wstępował w związki małżeńskie, aby wychowywać swe potomstwo, wraz z nim składać ofiary bogom i hymny na ich cześć śpiewać. W wieku późniejszym oddalał się od świata, aby wieść żywot pustelniczy, a wreszcie w czwartym okresie wznosił się do najwyższego stanu rezygnacji i wiódł żebraczy, pozbawiony wszelkich dóbr światowych żywot ascety.

7. Istniała u Indyan bogata literatura jurydyczna ustalająca prawo i obyczaj bytu kastowego. Rozwinięła się ona z pierwotnej literatury wedyjskiej i do niej była zaliczana. Główne księgi prawodawcze należą do Yajur-Wedy, inne pochodzą prawdopodobnie z ostatnich stuleci przed Chryst.; niektóre są jeszcze młodsze. Najważniejsza z tych ksiąg prawodawczych i najstarsza księga Bramanizmu nosząca nazwę *Manu*, w różnych okresach powstała w obrębie kasty kapłańskiej. Układacz jej, *Manu* (żyjący ok. 400 roku przed lub po Chryst.), poczytywany był za wnuka Bramy, od którego bezpośrednio objawienie miał otrzymać.

Wszystkie pisma bramańskie mają charakter prawodawczy i przeniknięte są duchem kastowości. Przepisy dotyczące bytu i stosunku wzajemnego kast, stanowiły ich alfę i omegę, a oczywiście życie bramanów zajmowało naczelne w nich miejsce. Źródło tych praw i przepisów wynikało z Wed i z tradycji. Prawa cywilne i karne występują jeszcze w nich nierozdzielnie i noszą znamiona bardzo pierwotnych stosunków społecznych. Kary są zwykle bardzo srogie i często nieustosunkowane do przewinień. Połączenie religii z prawem pociągało za sobą wła-

czanie do ustawodawstwa obietnicy wiekuistych kar i nadgród. Ponieważ wiara w przechodzenie dusz silnie w bramańskim systemie była ugruntowana, więc jedną z kar wymierzanych przez wyroki prawodawcze było zagrożenie odrodzeniem po śmierci, nie tylko w ciałach ludzi należących do niższej klasy, lecz także i w ciałach zwierzęcych. Cierpienia, jakich człowiek w życiu doznawał, poczytywane były za kary ściągnięte przez winy w życiu poprzednim popełnione. Oczyszczenie osiągnąć można było przez posty, obmywania i powtarzanie formuł wedyjskich.

Dalej jeszcze posuwają się *Sutry*, które w przeciwieństwie do pism okresu poprzedniego uchodziły za dzieła ludzkie. Idea religijna dochodzi w nich do najniższego stopnia swego upadku. Powtarzają one przepisy Bramanizmu, dodają wszakże do nich rytuał domowy, w którym życie wierzących od poczęcia aż do śmierci, jak najbardziej drobiazgowo było uregulowane, obowiązki rozmaitych klas ludzi, małżonków, rodziców, dzieci, nauczycieli, uczniów, panów, sług, królów i poddanych w drobiazgowo przepisy ujęte.

8. Należy tu jeszcze pokrótce uwzględnić bogatą literaturę filozoficzną oraz różnorodne filozoficzne szkoły Indusów, ponieważ idee w nich rozwinięte ściśle są związane z ich spekulacją religijną i w tej postaci, w jakiej dziś jeszcze żyją i rozwijają się przeważnie z bramańskich pochodzą źródeł. I w księgach filozoficznych, noszących nazwę *Upaniszad* należy rozróżnić rzeczy pochodzące z różnych epok, które jednak ściśle oznaczyć się nie dają. Pewna, nieznacząca ich część winna być odniesiona jeszcze do literatury wedyjskiej. Ponieważ znajdowała się ona na końcu (*anta*) *Wed*, więc zawarta w nich spekulacja filozoficzna zwana była *Wedanta* t. j. kres i cel *Wed*. Wszelako filozofia *Wedanty* tylko historycznie, nie istotowo łączy się z religią, gdyż przez swe metody teoretycznego poznania i przez swą naukę o absolicie, wkracza ona już na nowe pozareligijne drogi. Zawiera ona wprawdzie niektóre wyobrażenia kierunku prawowiernego i w najstarszych swych postaciach zaczyna o naukę *Wed*, ale nie jest wolna od przymieszki obcych im, późniejszych żywiołów.

Upaniszady, obok wielu dziecinnych prawie wierzeń, zawierają myśli niezmiernie głębokie. Znajdujemy w nich też wspólną wszelkim religiom indyjskim naukę o przechodzeniu dusz. Jakkolwiek pochodzi ona ze źródeł wedyjskich obcą, est jednak

pieśniom *Wedy*. Zastosowanie jej w filozofii indyjskiej nadaje tej ostatniej charakter nowej religii, celem jej bowiem—wyzwolenie duszy ludzkiej z wędrówki po przez różne ciała i wzniesienie do *atmanu*. *Atman* jest przeciwieństwem świata zjawisk i *ułudy*, jest jaźnią, duszą, duchem, rzeczywistością istotną, wiekuistą prazasadą, absolutem, w którym rozwiewa się *ułuda* bytu indywidualnego, jego strona podmiotowa pogrąża się w przedmiotowym istnieniu *Bramy*, który jest jedynym istnieniem prawdziwym. *Atman* i *Mâjâ* (nierealność i *ułuda*) są żywiołami, w których przez emanacje rozwinęła się dusza świata i świat sam powstał. Wedyjskie zapowiedzi osobistego szczęścia w życiu pozagrobowym w przybytku bogów są bez wartości i bez uroku: powszechne rozplynięcie się bytu indywidualnego w bycie ogólnym jest najwyższym kresem rozwoju. Pełna realizacja doskonałego dobra polega na wyzwoleniu z wszelkiej przypadkowości i indywidualności. Życie ziemskie jest stanem embryonalnym, śmierć jest wstąpieniem do życia prawdziwego, w którym wszystkie dusze wznoszą się do najwyższej doskonałości, pogrążają się w wieczność i powszechność ducha świata. Z temi wyobrażeniami łączyła się nie tylko apatya stoicka, odpowiadająca naturalnemu usposobieniu ludu indyjskiego i klimatowi jego kraju, lecz także pewne reakcje przeciw despotycznemu kapłaństwu bramanów.

Z filozofią *Wedanty*, w przeciwieństwie do jej sceptycznego idealizmu, współistniały systemy filozoficzne zwane *Sankhya* i *Yoga*. Pierwszy polega na metodzie poznania dyskursywnego. Wedle niego dusza wznosi się ponad rzeczami i choć w życiu doczesnym owładnięta jest przez ciało, po śmierci żyje samoistnie i niezawisłe od niego. *Yoga* jest nauką o pogłębieniu, jest połączeniem obu poprzednich systemów nauki o powszechności bytu z psychologicznym zagłębianiem się w istotę duszy. *Wedanta* zaprzecza rzeczywistości świata, *Sankhya* zaprzecza samoistności Boga. Gdy ta ostatnia, najwyższe dobro tylko przez wiedzę chce osiągnąć, *Yoga*, obok wiedzy żąda uczynków. Oba systematy stoją także na stanowisku wedyjskim, mają wszakże tylko jeden cel na widoku: wyzwolenie od zła i niedoli świata. Tutaj na indyjskim gruncie spotykamy źródła pesymizmu. Świat i życie ludzkie złem są w swej istocie, wyzwolenie z tego zła jest tylko w poznaniu i zagłębianiu się w refleksyi. *Yoga* idzie wszakże dalej i uznaje najwyższego Boga, rządzącego wszech-

światem, oraz rozmyślania i ascezę na pierwszy plan wysuwa. Wszelako mniemania poszczególnych badaczy tego systemu dość znacznie różnią się pomiędzy sobą. Niektórzy uznają go stosownie do miana, jakie nosi (yoga = połączeniu z bogiem, z Bramą) za podniosłą mistykę, która w miłości do absolutnej istoty rządzącej światem i w posłuszeństwie jej woli widzi zbawienie człowieka. Inni utrzymują, że Yoga odpowiada pojęciu dla określenia którego w językach europejskich nie ma wcale wyrazu, ponieważ stan duszy odpowiadający mu, istniał tylko w odwiecznych tradycjach starożytnego Wschodu. Yoga ma oznaczać niewysłowioną tęsknotę wewnętrzną do rozplynięcia się w nieskończoności, gdy tymczasem Aryowie zachodni powodowani są wprost przeciwnym dążeniem ogarnięcia w swej duszy nieskończonej treści bytu. Pragnienie wyzwolenia się od doczesności bez wędrówki dusz, wedle pierwszego mniemania, jest równoznaczne z wyzwoleniem się od grzechu, z upodobnieniem się bogu w świętości i miłości najwyższej; wedle drugiego mniemania jest dążnością do nadludzkiej władzy i panowania po nad przyrodą.

Jakkolwiek Budda był poniekąd następcą twórcy systemu Sankhy i Kapili, gdyż obaj głosili zasadę ateizmu, to jednak cel ich był wprost przeciwny; Kapila usuwał na stronę akosmizm bramański, aby doprowadzić do uznania substancjalności rzeczy, z pominięciem emanacji z jednego pierwiastku; Budda tenże akosmizm w uszlachetnionej postaci chciał uczynić dobrem wszystkich ludzi. Budda głosił zasadę nadprzyrodzonego monizmu, Kapila dualizmu t. j. połączenia w świecie ducha z przyrodą. Niektórzy utrzymują, że system Yoga wymyślony został przez bramanów dla zwalczania Buddyzmu i jego Nirwany.

Jasną jest rzeczą, że religia bramanów i pokrewne jej systematy religijno-filozoficzne nie były religią ludów lecz kasty i stanowiły teoretyczną i fantastyczną spekulację. Odrębne wierzenia i wyobrażenia ludu, oraz złączony z niemi kult popularny ograniczały do pewnego stopnia panowanie bramanów. Nie może być przeto mowy o czynionych niekiedy porównaniach między epoką Bramanizmu i europejskim średniowieczem. Zachodzi tu nie podobieństwo, lecz sprzeczność zupełna. Panteizm bramański dla ludzi był zupełnie niezrozumiały, nie dawał im żadnej idei wyzwolenia od grzechu, zaspakajał tylko pragnienia duchowe stanu uprzywilejowanego. W naszych wie-

kach średnich duchowieństwo miało wprowadzić swoje przywileje, ale nigdy nie tworzyło odrębnej kasty. Kapłan i uczony tę samą wyznawali wiarę, co lud, w tych samych co on uczestniczyli sakramentach i ofiarach. *Communio sanctorum* ogarnia wszystkich ludzi bez wyjątku. To też w Chrześcijaństwie średniowiecznym nie może być mowy o pesymizmie we właściwym jego znaczeniu. Tylko niektóre zboczenia w gnostycyzmie dochodziły do wyobrażeń pesymistycznych.

Życie zakonne w Chrześcijaństwie obce było tendencyjom pesymistycznym i nie miało wspólnego z podobnym doń, zewnętrznie tylko, życiem mnichów bramańskich i z indyjskim pustelnictwem. Ostatecznym celem religijnych dążeń Indusów w różnych ich wyznaniach, było osiągnięcie zupełnego wyzwolenia w spokoju poza światowem, za najwyższe dobro poczytanego. Mnisi i pustelnicy, sekciarze i prawowierni spotykali się w tem wspólnem dążeniu do wyzwolenia od bytu światowego, w dążeniu, które ostatecznie zostało sformułowane i ustalone przez Buddyzm.

III. Buddyzm i Jainizm.

9. Dwa te systemy łączą się poniekąd z dążeniami mnichów bramańskich. Wbrew dawniejszym o niej mniemaniom, spowodowanym przez prześladowania bramanów, nauka Buddy nie była gwałtowną reakcją przeciwko kastowości, na rzecz powszechnych praw człowieka, nie powstała z opozycji przeciwko dawnej religii, lecz owszem w niej ma swe źródła. I ci, którzy Buddyzm poczytują za pewnego rodzaju protestantyzm bramański przyznają, że w pewnym względzie jest on praktycznym zastosowaniem teorii, które po raz pierwszy wyrażone zostały w Araniakach (pieśniach leśnych) i Upaniszadach.

Metafizyczne źródło pesymizmu buddyjskiego zawiera się już w bramańskim iluzjonizmie i w ogóle doskonale odpowiada istocie religijnych wyobrażeń Indusów. Zwątpienie metafizyczne o istnieniu absolutu jest tylko ostateczną konsekwencją idealizmu wedantyjskiego i zbliża się do wyobrażeń, jakie zawiera osobiście Sankhya o życiu poczytywanem za zło bezwzględne. Buddyzm jest wprawdzie sceptyczny, Sankhya opiera się na

wierze, ale niemniej przeto oba systematy zawierają wiele wspólnych pierwiastków. Z pism buddyjskich dowiadujemy się, że podobnie jak nauka Sokratesa w Grecyi i nauka Buddy poprzedzona była w Indjach przez dyalektykę sofistyczną. I słynna moralność Buddyzmu nie jest zupełnie nowa, zawiera się już po części w zasadach Bramanizmu. Budda odrzuca ofiary i praktyki religijne bramanów, ale w tym względzie poprzedzony już był przez dawniejszych filozofów indyjskich. W edyktach Asoki, będących głównym źródłem do historii Buddyzmu powiedziano wprawdzie, że należy strącać z tronu dumnych i potężnych bramanów, którzy bogami ziemskimi są nazywani, podobnie też odrzuca Asoka ofiary krwawe, oraz rozliczne obrzędy rytualne, zalecając tylko przestrzeganie prawa religijnego. Niemniej przeto w swoim edykcie tolerancyjnym zaleca poszanowanie dla bramanów i przyjazne usposobienie dla wszelkich sekt.

W świętej literaturze buddyjskiej bramani asceci i mnisi żebrzący z jedną częścią są wspominani. Nie był też Buddyzm demokratyczną i socyalną rowolucją, która wszystkich ludzi bez różnicy kast do kapłańskich i politycznych dopuszczała godności. Rozwijał się on bowiem w obrębie niezmienionego ustroju społecznego Indyj, w którym system kastowy w istocie swej trwał nienaruszenie. Tylko że mnisi buddyjscy niekoniecznie musieli pochodzić z kasty bramanów, przez co uprzywilejowane ich stanowisko zostało ograniczone. Buddyzm i Jainizm były to właściwie zakony mnisz, przez synów królewskich założone, które tem się tylko między sobą różniły, że drugi z nich nie dopuszczał wcale do swego grona kobiet, gdy pierwszy chociaż niechętnie dostęp im otwierał. Wspólne jest też obu, w sprzeciwieństwie do mnichowstwa bramańskiego, zaprzeczanie nie tyle powadze Wed, ile zawartym w nich uroszczeniom do objawienia boskiego, które przez nie miało się stać wyłącznym udziałem bramanów. Wszelako to ostatnie pojęcie, tkwiło także w konsekwencji ascetyzmu bramańskiego. Buddyści żyli wspólnie w klasztorach, które i po śmierci swego założyciela istniały jako odrębne kongregacje.

Jeśli tedy mamy uważać Buddyzm za system religijny, socyalny i filozoficzny, za reakcję przeciw Bramanizmowi, to wyrażenie to musimy brać w dość szerokiem znaczeniu. Z wielu względów, sięgających bardziej w głąb rzeczy, można go poczytywać za wygórowany rozwój ostatecznych konsekwencji Bra-

manizmu, którego stronę mistyczną i kwietystyczną Budda doprowadził do nihilizmu i sceptycyzmu i religię etyczną bramanów zamienił na religię wybawienia. Budda wykształcił się w szkole bramanów, wraz z nimi wierzył w nicosć świata, w przechodzenie dusz i przeciwko cierpieniom wszechświatowym skutecznych szukał środków; tylko w wyborze ich różnił się zasadniczo od swych poprzedników. Wobec tego słuszniej może byłoby nazwać jego system religijno-filozoficzny reformą Bramanizmu, aniżeli reakcją przeciwko niemu. Ale pamiętać przytem trzeba, że Bramanizm w epoce wystąpienia Buddy nie tworzył ściśle określonego jednolitego systemu. Stał się takim dopiero w średniowieczu indyjskiem. Nie należy też przeoczać ludowego charakteru Buddyzmu, który uczynił wyłom w twierdzy kastowości, podkopał powagę stanu kapłańskiego przez odrzucenie różnych obrzędów, ofiar i innych praktyk kultu, stawiając na pierwszym planie udoskonalenie wewnętrzne duszy ludzkiej. Przez to zbliżył się do prastarych źródeł pierwotnej religijności, poprzedzającej politeizm Wed i spekulację teologiczną Bramanizmu. Żywa religia ludu i sceptycyzm szkół filozoficznych przygotowały zarówno drogę reformatorowi indyjskiemu.

Wynika to również z edyktu Asoki. Ten książę, który z Bramanizmu na Buddyzm się nawrócił, był synem nieznanego awanturnika z czasów Aleksandra W. i został jednym z najpotężniejszych monarchów Indyj; popierał Buddyzm widząc w nim środek umocnienia religii swego ludu. Wedle jego edyktu, religijność polegać powinna głównie na pełnieniu miłosierdzia, na czystości, prawdzie, dobroci i miłości ludu. Zaleca on posłuszeństwo względem rodziców i starszych, uszanowanie dla bramanów i mnichów indyjskich; zabrania zabijania zwierząt i składania ich na ofiarę bogom. „Skoro człowiek pełni dobre uczynki, zapewnia sobie szczęście w życiu doczesnem i wiecznem“. Życie po śmierci, swarga, niebo według wyobraźni Indusów jest to odrodzenie w niebiańskich przybytkach, gdzie życie ziemskie wznosi się do wyższej potęgi i człowiek osiąga doskonalsze organy i środki życiowe.

Z Buddyzmem wiąże się ściśle Jainizm (Jina, zwycięzca), system religijny nie dawno dopiero poznany i posiadający swoją odrębną literaturę, której główna księga kanoniczna Siddhanta (koniec udoskonalenia, najwyższy kres) z V wieku po

Chrys. pochodzi. Posiada ten system podrzędne w obec religii Buddy znaczenie i poczytywany jest przez badaczy za mniej lub więcej ściśle z nim złączoną gałąź. Liczba jego wyznawców wynosi dzisiaj zaledwie pół miliona, (wedle niektórych uczonych 3—4 milionów). Sekta ta bliższa jest Bramanizmu, aniżeli Buddyzm właściwy. Posiada naukę o Atmanie, wierzy w przecho-dzenie dusz; Nirwanę uznaje nie za nicosć lecz za wyzwolenie duszy i wstąpienie jej w niebo poza światowe, gdzie wznosi się ona do czystej duchowości i osiąga od dawna upragniony pokój. Oprócz obowiązku wiary w założyciela sekty Jina, znajomości jego nauki i przepisów wyznawcy jego obowiązani są pędzić życie ascetyczne i poczytują samobójstwa za jeden ze środków wyzwolenia. Całość tej nauki opiera się na etyce ateistycznej bardzo beznadziejnej i pozbawionej siły żywotnej.

10. Założyciel Buddyzmu znany jest pod rozmaitemi nazwami Sakya-Sinha (Sakya-lew). Sakya-Muni (Sakya-mnich), albo Gautama, (który zmysły uśmiercił). Pochodził on z rodu Siddharta z pokolenia Sakya, urodził się w Kapilavastu, jako syn jednego z książąt Indii północnych, (Nepalu nad górnym biegiem rzeki Rapti). Śmierć jego przypadła około 543 r. przed Chr. Nowszemi czasy wszakże data ta podana jest w wątpliwość. Niektórzy stawiają na jej miejsce rok 477, albo 410, albo 388 — 380. Wedle katechizmu buddyjskiego „Subhadra“ miał Budda umrzeć w r. 623. Większe jeszcze trudności napotykamy w ustaleniu faktów jego życia, a jednak zasługują one bardzo na uwagę, ponieważ niejednokrotnie, a nowszemi czasy ze szczególnym naciskiem zestawiano je z faktami życia Jezusa. Ściśle biorąc jednak historycznych wiadomości o Sakya-Muni albo Buddzie (oświeconym), jak został nazwany od czasów swojej reformatorskiej działalności wcale prawie nie posiadamy. Są tylko różne o nim legendy, które znacznie między sobą się różnią, przytem jedne (północne) wykładane są mytologicznie, inne (południowe) symbolicznie. I ci badacze, którzy dopatrują się w nich jakiegoś jądra historycznego, zgadzają się na wielką doń przymieszką żywiołów mytycznych. Jakkolwiek osobistość Buddy zdaje się nie podlegać wątpliwości, życie jego przypomina legendowe życie jakiegoś Kryszny, Herkulesa lub Apolona. Jego miane właściwości, plemię, rodzina, miejsce urodzenia, młodość, małżeństwo, powołanie, jego walki zwycięstwa i śmierć, wszystko to może być wykładane jako mýt o burzy i słońcu. Jakkolwiek nie uważa-

my za słuszne widzieć w osobie Buddy litylko postać mytologiczną, to jednak wobec zupełnie legendowego charakteru faktów jego życia, musimy najenergiczniej zaprotestować w obec złośliwego posługiwania się nimi w celach antychrześcijańskich. Dla uwydatnienia zlej woli w zestawieniach między Buddą i Chrystusem zwróćmy uwagę na zachodzące tu pozorne podobieństwa i rzeczywiste różnice.

11. Już wikaryusz apostolski Bigandet czyni uwagę, że poszczególne fakty z życia Buddy przypominają niektóre opowiadania Ewangelistów. Huc w nauce buddyjskiej o wcieleniu Boga-człowieka i zbawcy ludzi widzi podobieństwo do nauki chrześcijańskiej ¹⁾. Sakya-Muni miał się urodzić, jako syn króla Suddhodany, wśród cudowych objawów, jako zesłany przez bogów. Matka jego była piękna, cnotliwa kobieta (Mâyâ) z domu królewskiego. Wielokrotnie wspomniana w późniejszych podaniach dziewiczość jej, zupełnie obca jest wersjom pierwotnym. Wkrótce po swoim narodzeniu został Sakya-Muni uczczony i powitany, jako przyszły Budda, przez słynnego ascetę imieniem Dewala. Do czasów młodości Buddy odnosi się mnóstwo legend, w których mniej jeszcze znajdujemy cech prawdopodobieństwa, aniżeli w naiwnych opowieściach apokryficznych ewangelii o młodzińskich latach Jezusa. W ósmym tygodniu życia miał otrzymać nowonarodzony miano Siddhatta t. j. ten, co swój cel zupełnie osiągnął. W dzieciństwie zdumiewał mądrością swych mistrzów. Jako młodzieniec 16-letni przebywał we wspaniałych pałacach swojego ojca w otoczeniu pięknych dziewcząt i do 29 roku życia oddawał się wyuzdanej rozpuście. Małżonkę swoją imieniem Yasodhara albo Gopa, wygrał jako zwycięzca na igrzyskach i miał z nią syna imieniem Rahula.

Prawdopodobnie skutek przesycenia życiem światowem, oddaniem zmysłowości doszedł do uznania znikomych dóbr ziemskich i zwrócił się na drogę ascetyzmu. Legenda opowiada, że z postanowień bożych przez spotkanie zgrzybiałego starca, chorego człowieka, zakonnika i trupa doszedł do uświadomienia sobie swego posłannictwa i wyrzekł się wtedy wszelkich wspaniałości i uciech światowych. Opuścił miasto, które zamie-

¹⁾ M. Müller, Essays I, 279. Huc u. Gabet, Wanderungen durch die Mongolei u. Tibet 2 wyd. Lipsk 1867.

szkiwał przez 7 lat, daremnie poszukiwał wyższego oświecenia przez wiedzę, a przez 6 lat wybawienia przez pokutę. Zawiedziony w swych dążeniach zmienił znów sposób życia i zarzucawszy post pokutniczy, począł się karmić obficie. Ale i ta zmiana nie doprowadziła go do celu. Nadzwyczajne wydarzenia wskazały mu czas i sposób osiągnięcia godności Buddy. Skoro pewnego razu zasiadł pod drzewem, aby rozmyślać nad najwyższą mądrością, przystąpił do niego bóg, Mara, władający śmiercią, który obiecuje ludziom wszelkie wspaniałości ziemi, aby ich od celu pozaziemskiego odwrócić. Wszelako pokusy tego demona, napastujące pokutnika w postaci jego duchów i pięknej córki, okazały się bezskutecznymi. Bynajmniej nie uległ im. W zamian za to otrzymał dar doskonałego poznania przeszłości, teraźniejszości i całego szeregu przyczyn działających. „Wtedy wypowiedział słynne słowa o tem, jak po wielu istnieniach i bolesnych odrodzeniach poznał prawdziwego budowniczego domu. Ten wszakże nie będzie domu budował, gdyż Nirwana już jest przezeń osiągnięta“¹⁾. Takim sposobem zstąpił na świat Buddyzm t. j. oświecenie i światło. Pożądanie i niewiedza, przyczyny wszelkiego zła zostały przezwyciężone, w wiedzy i w spokoju serca objawiło się zbawienie.

Po tem przełomie w swym rozwoju duchowym począł Budda nauczać w Benares i pozyskał wielu zwolenników nawet wśród bramanów. Pojawił się w całej swej nowej wspaniałości w mieście rodzinnem i pociągnął za sobą wielu ze swego plemienia. Wszelako niektórzy z jego krewnych w ciągu całej 40-letniej działalności przeciwnikami mu byli. Skoro w 80 roku życia chciał udzielić swym uczniom ostatnie napomnienia, złośliwy demon Mara stawiał mu w tem przeszkody. Ale i teraz został przezwyciężony. Budda pewny, że dzieło jego pozostanie na świecie, ze spokojem oczekiwał śmierci. Skoro wydał wszelkie rozporządzenia, dotyczące uroczystego królewskiego swego pogrzebu, umarł w Kusinara, wskutek nadużycia pieczeni wieprzowej, którą go uraczył kowal Czunda (wbrew przepisowi zabijania żywych istot!). Zwłoki zmarłego zostały spalone, popiół pozostały na 18 części podzielony, przechowywał się naprzód w 10 mogiłach, a następnie w tyluż umyślnie zbudowanych kaplicach.

¹⁾ Rev. de l'hist. des rel. 1887, I, 211. Hardry, Buddhismus 100.

12. Oczywiście nie może być mowy o jakichkolwiek zapożyczeniach w Buddyzmie z chrześcijaństwa. Wykluczone ono jest przez różnice czasu, ale i na odwrót wszelkie buddyjskie pisma w języku pali lub w sanskrycie, które zresztą pochodzą już z czasów chrześcijańskich, nie mogą być poczytywane za jakiegokolwiek uzupełnienia naszej Ewangelii. Zaznaczyć też należy, że w literaturze hebrajskiej przed Chr. i za czasów Chr. niema ani wzmianki o Buddzie i jego nauce. I odwrotnie, w Indjach nie odkryto ani śladu mesyanicznych przepowiedni.

Zasada wyrzeczenia się świata, przezwyciężenia zła jest bardzo charakterystycznie indyjska, na wskroś oryentalna. Owóż zwracano na to uwagę, że życie Jezusa jest również życiem człowieka przezwyciężającego szatana, wyrzekającego się świata i tą drogą dochodzącego do najwyższej doskonałości. Ale w rozwinięciu tego zadania życiowego nie można dostrzedz ani śladu wpływów buddyjskich w Ewangeliach. Nietylko brak potemu wszelkich danych historycznych, ale brak też i analogii w wyraźniejszych, sięgających poza czysto zewnętrzne i dość nieokreślone podobieństwa. Jakaż różnica pomiędzy życiem Buddy i życiem Jezusa od poczęcia aż do zmartwychwstania? Podobieństwo pomiędzy założycielem Buddyzmu i Zbawicielem świata ogranicza się do kilku bardzo ogólnikowych rysów. Bóstwo Buddy nie jest uznawane we właściwym swem znaczeniu. Zjawienie się jednego z Dewów różnymi czasy i pod różnemi postaciami jest to motyw często powtarzający się w podaniach indyjskich. Ale żadne z tych wcieleń, pomimo nieskończonego ich stopniowania nie pozostaje w bezpośrednim związku z istotą najwyższego bóstwa. I Budda, który zjawia się nam jako piąte wcielenie Devy i jeszcze 25 razy ma się wcielić w czasach późniejszych, nie jest bóstwem w ścisłym znaczeniu, chociaż zewnętrznie cześć boską odbiera.

Wszelako wpływ chrześcijański, mianowicie Nestoryanizmu w Buddyzmie chińskim jest niezaprzeczony. Pewną jest rzeczą, że w VI i VII stuleciu naszej ery, na Cejlonie i w Zachodnich Indjach istniała liczna gmina chrześcijańska, należąca do kościoła greckiego. Stamtąd zapewne legenda o Sakja-Muni przeniesiona została do Jerozolimy. Wątpliwy jest związek jakiegokolwiek pomiędzy życiem zakonem w Chrześcijaństwie i w Buddyzmie. Nie wystarcza tu przyjmowane przez niektórych uczonych rzekome pośrednictwo terapeutów egipskich i Eseńczyków. Na Gno-

stycyzm, Neoplatonizm i Manichenizm wywarł Buddyzm zapewne wpływ pewien, chociaż i w tym względzie brak dostatecznych danych.

13. Życie Buddy stało się wzorem moralnym dla jego uczniów, jego uczynki i nauki stanowią podstawę buddyjskiej dogmatyki: „Odejmiście Buddyzmowi naukę o bóstwie stępującem z nieba, aby zbawić ludzi przez objawienie im prawdy, usuńcie z niego wiarę w ucieleśnienie ideału etycznego, a utraci wszelką siłę żywotną. Wszelkie dobro, jakie on zdziałał zawdzięcza wierze, która jedynie zdolna była ożywić suchy szkielet jego etyki“¹⁾.

Nauka Buddyzmu przekazana nam została po części w sankrycie na Północy w Napalu po części jest w języku Pali (na południe w Cejlonie). Księgi w tym ostatnim języku spisane zostały pomiędzy 86—88 przed Chr. Obie te literatury religijne mają trzyczęściowy kanon (tripitaka) i różne pisma wspólne. Trzy zbiory w języku Pali zowią się Vinaya, Suta, Abhidhamma-Pitaka. Uwzględniając te trzy części, można naukę Buddy streścić w następujących trzech przepisach: wyrzekać się grzechu, osiągać cnotę, oczyszczać serce.

Buddyzm teoretycznie może być określony jako agnostycyzm, ateizm i iluzjonizm, usuwający na stronę wszelką spekulację. Już bramani zarzucali wyznawcom Buddy ateizm i nieuznawali w ich nauce wyzwolenia. W przeciwieństwie do Bramanizmu odrzuca ta nauka byt zagrobowy. Atman wedle niej nie istnieje, substancja wiekuista nie ma bytu, ani jaźni, ani podmiotu, ani nieśmiertelnej duszy, ani życia wiekuistego. Bóg, zbawca, kapłan zupełnie z niej są wykluczeni, starodawne devy odesłane do dziedziny baśni. Dawne imiona mitologiczne zachowane są jeszcze w księgach Buddyzmu, ale wiara w bogów zupełnie z nich wykluczona. Osobisty bóg wedle buddystów jest tylko widmem olbrzymim, zjawiającem się w wyobraźni ludzi nieoświeconych i rzucony przez nią jako bezkształtny cień na tło próżni wszechświatowej. Każdy człowiek jest ogniem rozwoju powszechnego, jakiegoś absolutnego pierwiastku i znika w nicości powszechnej. Unicestwienie jest jedynym zbawieniem. Nirwana jedynie spokój dać może, w filozofii buddyj-

skiej jest ona równoznaczna nicości; niekiedy wszakże poczytywana jest też za byt istotny w przeciwieństwie do bytu pozornego. Buddyści wzięli to pojęcie, które zowią Nibbana (odpowiadające sanskryckiemu Nirwana) od bramanów. W Weddach oznacza ono rozwianie się namietności, unicestwienie pożądań; w Buddyzmie przeminiecie, rozplynięcie się, podobne do gaśnięcia płomienia lampy, po którym nie pozostaje ani śladu. W późniejszych czasach powstało u buddystów pojęcie Nirwany jako wiekuiste szczęśliwego bytu po śmierci. Prawda, że lud nigdy nie dochodził do tych nihilistycznych konsekwencji w Buddyzmie i wraz z Asoką oczekiwał w nim również pośmiertnej szczęśliwości w niebiesiech.

Sam Budda, choć nieraz nagabywany o to przez swoich uczniów, nigdy stanowczo zdania swego w przedmiocie bytu zagrobowego nie wypowiedział. Czy dusza uświętobliwiona żyć będzie po zgonie ziemskim, czy świat jest wieczny, lub skończy się w czasie, czy jest ograniczony lub nieograniczony w przestrzeni, wszystkie te i tym podobne zagadnienia nie rozstrzygnięte zostały w Buddyzmie. „Tylko w najnowszych jego księgach Nirwana rozumiane jest w znaczeniu zupełnego unicestwienia bytu (Abhidhamma). W księgach dawniejszych jak Vinaya — i Suta=Pitaka oraz Dhammapada, zawierających oryginalne idee Buddy, Nirwana inaczej jest pojmowana. Należy ją poczytywać raczej za ustanie dalszych odrodzeń cielesnych, stanowiących źródło męki i cierpienia. Śmierć niweczy tylko jedną z pięciu Skandha (znamiona osobistego bytu), mianowicie tę, która stanowi istotę bytu cielesnego (Rupa); inne składowe części jestestwa ludzkiego ulegają przeobrażeniu, w skutek którego jestestwo to może odradzać się na nowo, ale już z odmiennym składem swych części zasadniczych, a to odpowiednio do czynów i stanów duchowych istnień poprzednich“¹⁾. Wedle katechizmów buddyjskich, prawo immanentnej sprawiedliwości, Kamma czyli prawo przyczynowości stanowi podstawową zasadą całego systemu. Kamma powoduje przechodzenie dusz, ponieważ przez czyny człowieka określa w jakiej formie bytu dusza jego odrodzić się ma po zgonie. Czyn człowieka (Kamma) jest warunkiem odrodzenia, gdyż to wywołane jest zawsze przez przywiązanie do życia, tkwiące w woli jednostki. Jest to właściwa siła twórcza, która w innych reli-

¹⁾ Kern, Der Buddhismus u. seine Geschichte I, 539. Lipsk 1884.

¹⁾ Theol. Quarl. 1887 str. 315.

giach Bogu jest przypisywana. Ale Kamma nie jest indywidualną zdolnością działania, lecz powszechną w całym wszechświecie rozprzestrzeniającą się siłą, która w każdym poszczególnym bycie działa i odpowiada pojęciom, jak prawo przyczynowości, Opatrzność, los, fatum, Bóg. Jest to siła ślepa, działająca z fatalistyczną koniecznością.

Należy wszakże zaznaczyć, że nauka o odrodzeniach w systemie Buddy ulega znacznemu ograniczeniu. Jeśli niema bytu substancjalnego ani podmiotu, jeśli dusza i materya nie są substancjami, jeśli wszelkie istnienie jest tylko kombinacją sił różnorodnych, *dharm*a i *sankhāra*, a tylko stawanie się ciągle t. j. przyczynowość bezsubstancyjalna jest rzeczywiste, — to cóż pozostanie z bytu osobistego i indywidualnego? Tylko przyczynowość etyczna, Kamma, prawo moralnego zadośćuczynienia nazywa drogą duszy ludzkiej. Jeżeli to pojęcie uznamy za wiekuiłą zasadę życia, za czynnik wiadomości, powodujący w cierpieniu zdarzeniami i odrodzenie bytu aż do wstąpienia w Nirwanie, to byt ów nie tylko w Nirwanie rozpływa się w nicłość, lecz i w świecie poznania ulatnia się jako pusta abstrakcja. I materya traci w Buddyzmie wszelką istotowość. Wiedzę materyalistyczną poczytuje on za niższy stopień rozwoju umysłowego i w swej spekulacji dąży zawsze do sfer niematerialnych, nadmysłowych. Wedle nauki buddyjskiej wyższa wiekuiста jaźń ludzka (niezniszczalna monada) oczyszczona ze złych myśli i żądz przechodzi w stan duchowy (*devachan*), który odpowiada naszemu niebu, ale bez doskonałej, wiekuistej jego szczęśliwości. W tym stanie jaźń rozwija w pełni wszelkie swe siły, jakie w ciągu życia ludzkiego sobie wykształciła i pozostaje w tym stadium bytu dopóki siły fizyczne nie zapragną nowego wcielenia na wyższym stopniu rozwoju. Krąg wszelkich wcieleń zowie się *Sansara*, którego obrazem symbolicznym jest drzewo figowe *Acwattha*. Na tym drzewie wyobrażony jest Wisznu.

Buddyzm nie zna przeto stworzenia; powstanie świata wyjaśnia podobnie jak atomizm. Cząsteczki powietrza miały być związane w grupy ściślejsze przez wielki wicher. Wytworzyła się z nich chmura olbrzymia, z której morze powstało, a na powierzchni morza wystąpił ląd stały. W bezmiarach przestworza niezliczona ilość jest światów po sobie następujących; wszystkie ulegną ostatecznie unicestwieniu. Zresztą Budda ostrzega swych uczniów, aby nie pogrążali się zbyt w rozmyślaniach nad

ostatecznym celem bytu. Powinni raczej nad tem się zastanawiać, co potrzebne do żywota dobrego, do osiągnięcia w nim prawdziwego oświecenia i pokoju. Wyzwolenie się z cierpień żywota, oto cel istotny człowieka świętobliwego. W czterech zasadach buddyjskiego Credo streszcza się nauka o tem wyzwoleniu: W zasadzie cierpienia wszechświatowego, źródeł z których ono powstało, wyzwolenia od niego i dróg do tego wyzwolenia wiodących. Odpowiadają temu cztery nauki zasadnicze: o sile współczucia, o zakazach okrucieństwa, o nakazie miłosierdzia i o niewzruszoności sumienia w przestrzeganiu prawa.

Późniejsi buddyści uzupełniali w różny sposób naukę swego mistrza. Budda był wedle nich nieomylny, ale do ksiąg, w których jego słowa zostały spisane liczne zakradły się błędy, szczególnie w tem, co w nich powiedziano o początku świata, kształcie ziemi i w ogóle o przedmiotach wiedzy przyrodniczej. Nauka Buddy w istotnej swej treści wiekuiста jest i niezmienna, ale nowe stosunki świata z biegiem czasu mogą wymagać różnych w niej modyfikacji. Wtedy zjawiają się nowi Buddowie, którzy ją uzupełniają.

14. Nazwano słusznie Buddyzm w pierwotnej jego postaci nie religią, lecz raczej filozoficzną nauką o drogach wiodących do szczęśliwości. Szczególnie taki charakter posiadał on w wyobrażeniu osiągających wyższy stopień uduchowienia ascetów, gdy tymczasem dla ludu uwydatniano religijny jego charakter. Zakonnicy, czyli właściwi uczniowie Buddy uznawali trzy klejnoty jego nauki: Budda, Darma, Sanga. Rozmyślanie nad sobą i istotą Buddy na pierwszym stoi miejscu. Potem następuje Darma, czyli prawo, nauka t. j. cała treść Buddyzmu w wykładzie kosmicznego i etycznego porządku świata. Sanga wreszcie jest to gmina wiernych buddystów, jako zakon mnichów żebrzących z tonsurą i różańcem. Podczas obrzędu przyjęcia do zakonu, kandydat wymawia formułę: uciekam się do Buddy, uciekam się do Darmy, uciekam się do Sangi. Buddyści w Nepału, jako symbol tych trzech zasad, czczą trójkąt z punktem we środku.

Dekalog buddyjski składa się z samych tylko zakazów; pierwsze 8 zakazów wzbraniają zabijania istot żyjących, kradzieży, cudzołóstwa (dla zakonników stosunków z kobietami), kłamstwa, używania napojów odurzających, lub uczt nadmiernych o niewłaściwym czasie, a także uczestnictwa w zabawach światowych, strojów i wonności. Ascecie wzbroniono jest też

przyjmowanie pieniędzy i używanie miękkiego łóża. Błędem byłoby jednak widzieć w tych przepisach dążność do najwyższego udoskonalenia. Jest ono tylko środkiem, nie celem, środkiem wyzwolenia się od cierpień. Moralna doskonałość nie jest najwyższym kresem, ten znajduje się tylko w negacji bytu, nawet współczucie i miłosierdzie buddyjskie zimne jest i oschłe. O miłości Boga i bliźniego, jako o motywach cnoty i miłosierdzia w znaczeniu moralnym nie może być mowy w Buddyzmie, pomimo zakładania przez jego wyznawców licznych szpitali dla chorych ludzi, a więcej jeszcze dla zwierząt. Budda miał zawsze na widoku cierpienie ogólne. Pocięcha i rezygnacja w jego nauce polegają na uświadomieniu wybawienia przez śmierć i unicestwieniu, jako jedynej ucieczki od niedoli życia. Niewątpliwie nauka ta przyczyniła się bardzo do duchowego i moralnego podniesienia ludów, które ją przyjęły, ale brak jej idealnego celu chrześcijaństwa i wewnętrznej treści.

Negatywna miłość do wszelkich istot, unikająca wszystkiego, co może pomnożyć ich cierpienia, życzliwość i współczucie dla nich działały uszlachetniająco na masy; wszelako posiadały zawsze charakter nie tyle moralny ile psychiczno-fizyczny i połączone były z pewnym indyferentyzmem życiowym. Ponieważ doktryna filozoficzna, czem w gruncie rzeczy był Buddyzm, nie może bez wiary religijnej ludziom wystarczać, przeto nauka Buddy wtedy dopiero stała się religijną, kiedy powstały w niej różne zabobony, zastępujące wiarę. Wszelako nie małe znaczenie miało dla ludu indyjskiego usunięcie przez Buddyzm uświęconej w Bramanizmie kastowości i wprowadzenie natomiast szerszych idei humanitarnych. W sprzeciwieństwie do gnębiącego niższe kasty Bramanizmu, głosił Budda swoje prawo, jako prawo łaski dla wszystkich, bez szczególnego wszakże uwzględnienia w nim ubogich i cierpiących. Owszem, Buddyzm nie zwracał się nigdy do upośledzonych tego świata.

Wszelako właściwa nauce Buddy dążność do zadośćuczynienia za grzechy przez spowiedź i żal stanowi głębszy rys jego etyki, który w żadnej innej religii, poza chrześcijańską nie uwydatnił się tak silnie. Pozostaje on w ścisłym związku z wiarą w Karmę t. j. w wiekuiste znaczenie czynu popełnionego w obecnym albo dawniejszym istnieniu człowieka, w którym zło wszelkie musi być na drodze wewnętrznej poprawy zlagodzone. Myśl ta występuje wszakże nieraz i w literaturze bramańskiej,

a nawet u Indusów współczesnych jest ona bardzo powszechną. Pierwsze jej ślady znajdujemy w Upaniszadach. Karma pojęta tam jest jako czyn, którego dobro podnosi człowieka, a zło do upadku przywodzi. Kto działa lub mówi pod wpływem złej myśli, ten ściąga na siebie cierpienie. Zły czyn wiedzie za sobą trwogę. Wszelkie zło albo dobro, jakiego doznajemy w życiu, każe przypuszczać uprzednią winę lub zasługę. Związek ten nie zawsze daje się udowodnić, ale u Indusów jest przedmiotem głębszej wiary. Wierzą oni, że ani złe, ani dobre myśli, słowa lub uczynki nie giną w wiekuistym krążeniu bytu. Pierwsze otrzymują nagrodę, drugie karę aż do dnia, w którym dusza przez ogień wiedzy, jak mówią Indusi, zniweczyła swe grzechy i osiągnęła przez Nirwanę ostateczne wyzwolenie. Na tem polega uświęcenie buddyjskie. Całą jego istotę streścić można w słowie: sprawiedliwość, nie w miłosierdziu jak sądzą niektórzy, gdyż to ostatnie, jak zaznaczono wyżej, nie jest zasługą moralną, lecz konsekwencją głęboko pesymistycznego poglądu na świat. Zasługa wedle buddystów polega na usposobieniu wewnętrznym, nie na zewnętrznych czynach. Osiągnięta być może albo przez zwycięstwo nad egoizmem, albo przez zwalczenie złych pierwiastków swej duszy. Względem siebie samego nie ma człowiek żadnych obowiązków. Samobójstwo jest dozwolone, poczytywane jednak za szaleństwo, ponieważ nie może przeszkodzić odrodzeniu, niosącemu ze sobą nowe, a może większe jeszcze aniżeli w życiu obecnym cierpienia. Żal działa tylko na przyszłość, na przeszłość oddziaływać nie może. Ofiara, modlitwa i t. p. podmiotową jedynie posiadają wartość. Zewnętrzne ćwiczenia pokutnicze w sprzeciwieństwie do wszelkich innych przepisów, przeznaczonych dla ascetycznych zakonników zupełnie Budda odrzuca.

15. Prawda, że Buddyzm posiada wiele przepisów wspólnych mu z chrześcijaństwem. Większa część prawd moralnych zawartych w Ewangelii, w księgach buddyjskich się znajduje. Poznajemy w tej wspólności zasadniczej rys ludzi powołanych przez Boga do wyższej doskonałości, ale i środki i cel takowej bardzo są różne. Budda chce człowieka wyzwolić z nędzy grzechowej, ale nie daje mu głębszego, od Boga pochodzącego gruntu w tem dążeniu, nie zna żadnej łaski pozytywnej, zna tylko negatywne z grzechu wyzwolenie się człowieka, bez żadnej czynnej energii. Na pytanie o cel życia, o Bogu i niebiosach, o zba-

wieniu i nieśmiertelności, nauka jego żadnej nie daje odpowiedzi. Milczenie albo przeczenie stanowią jedyną jej pociechę.

Buddyzm nie zdolny jest do wzbudzenia nowego, czynnego życia, niema w nim nadziei. Daremnie Schopenhauer i Hartmann zestawiali go z Chrześcijaństwem. Analogia polega tylko na podobieństwie pozorów do prawdy. Sam Hartmann nawet zaznacza, że podobieństwo jest tylko zewnętrzne i nie rozciąga się na najwznioślejsze przymioty Chrześcijaństwa. Doskonała, religijno-etyczna autonomia, przez którą Buddyzm wedle jego chwalców wznosić się ma ponad wszystkie religie, jest zaletą wątpliwej wartości, jakkolwiek bowiem dumie ludzkiej pochlebiać może bardzo świadomość bawienia przez siebie samego, to jednak praktyka życia wskazuje, że jest ono tylko pozorne, że człowiek sam sobie pozostawiony zbawić się nie może. Jakżeż niedorzeczne jest przypisywać Buddyzmowi znaczenie powszechnej religii wśród społeczeństw chrześcijańskich. Kto stracił wiarę w zbawczą moc ofiary Chrystusowej, nie zdoła jej zaczerpnąć z oschłej askezy buddyjskiej; kto tę wiarę posiada, ten dla udoskonalenia duchowego swego innej pomocy nie potrzebuje.

Buddyzm nie może współzawodniczyć z Chrześcijaństwem, ani pod względem głębokości swego oddziaływania na duszę ludzką, ani też co do skutecznego wpływu na czyny i dążenia, w których ujawnia się postęp duchowy człowieczeństwa. Zresztą w praktyce wierzeń ludowych zasady jego uległy wielkim przeinaczeniom. Dla ludu Budda stał się bogiem wcielonym. Nirwana przeobraziła się w raj szczęśliwości. Buddyzm w różnych krajach przystosowywał się do miejscowych wyobrażeń religijnych; sam przez się, jako filozofia etyczna, nie mógł osiągnąć rozpowszechnienia. Dla ludu religia bez Boga, byt bez nieśmiertelności, szczęście wiekuiste bez nieba, zbawienie bez zbawcy, a religia bez modlitw, ofiar i kultu jest czemś zupełnie nie zrozumiałem i bezwartościowem. Pewien biskup protestancki (Shereschewsky) pisze: „Nigdy nie pojawił się na świecie rozleglejszy od Buddyzmu system omamień, ułudy i przewidywań rozlicznych, prowadzących w ostatecznych swych rezultatach do najgrubszego bałwochwalstwa“. Pamiętać przytem należy, że dzisiejszy Buddyzm pozbawiony jest wszelkiej jednolitości. Jest on jako drzewo o niezliczonych gałęziach, które rozmaicie do różnych przystosowują się warunków.

„Należy przeto porzucić zupełnie błędne przekonanie, że panteizm, którego Buddyzm najwznioślejszym jest objawem, stanowi religię w całym świecie rozpowszechnioną i nieprzewycięzoną przez Chrześcijaństwo (Teichmüller). Nie przez panteizm, lecz przez praktyczno-ascetyczny swój kierunek stawia Buddyzm, równie jak i inne religie indyjskie, skupiające w sobie znaczny zasób etyczno-duchownych czynników duszy ludzkiej, najsilniejszy opór działalności misjonarzy chrześcijańskich. Buddyści mniemają, że w przepisach swego mistrza znajdują drogę do zbawienia bez pośrednictwa kapłanów i kultu, że przez naśladowanie jego życia osiągną to, co im ewangelia obiecuje. Nie są oni wprawdzie przeciwnikami wszelkich nowości religijnych, ale duch oryentalnego kwietyzmu przemaga w nich ogromnie. Faktyczny stan krajów, w których obecnie Buddyzm panuje, najlepiej dowodzi, jak niedostateczne są środki i siły ludzkie, aby ugruntować dobro jednostek i całych społeczeństw. Opowiadania podróżników (Huc, Hübner, Copleston) kreślą nam ponury obraz dzikich przesądów i moralnego upadku licznych ludów aryjskich i mongolskich, wyznających Buddyzm. Pewną jest rzeczą, że tylko na Chrześcijaństwie ugruntowana kultura może być czynnikiem wyższego rozwoju i postępu.

Olbrzymia różnica kulturalna pomiędzy Chrześcijaństwem i Buddyzmem ujawnia się też w życiu zakonnem. Jakkolwiek trzeba tu uwzględnić odmiennosć charakterów wschodnich i zachodnich ludów, jak ona ujawnia się też w obrębie Chrześcijaństwa w zakonach greckich i łacińskich, niemniej przeto różnica między zakonnikami buddyjskimi i chrześcijańskimi, nie równie głęboka jest i bardziej zasadnicza. Zważmy chociażby, jak olbrzymie znaczenie miały nasze klasztory w początkowym zakresie cywilizacji europejskiej, gdy przewodniczyły w pracy kulturalnej i uczyły barbarzyńców uprawy roli, rzemiosł, sztuk i t. p. Mnichom buddyjskim wszelka podobna praca jest stanowczo wzbroniona. Zakony nasze położyły ogromne zasługi w rozwoju wiedzy, buddyjskie nie dla niej nie uczyniły. Tamte wypleniały bałwochwalstwo, przesady i zabobony, te przyczyniały się wśród ich wyznawców do rozpowszechnienia takowych przez ubóstwienie Buddy, jego uczniów, oraz rozliczne praktyki zabobonne.

Harleż uwydatnia całą tę różnicę na przykładzie dwóch wielkich świętych: Avalokitecvara na północy poczytywany za

wcielenie najwyższej istoty, sławiony dla swej litości i Nagarjuna, filozof, który w pierwszym stuleciu przed Chr. głosił swoją naukę. O pierwszym mamy tylko same baśni, legendy; drugi tłumaczył wszelki byt, a nawet samego Buddę jako puste złudzenie. Wedle niego wiedza stoi w pośrodku pomiędzy twierdzeniem i przeczeniem. Wszystko jest ułudą. Szczytem moralności: absolutna obojętność i absolutny kwietyzm nie znający ani dobra, ani zła. Dla ascety wszystko obojętne. Porównajmy tych dwóch świętych buddyjskich z Wincentym a Paulo i Franciszkiem z Assyżu z jednej strony, a Augustynem i Tomaszem z drugiej. Któż nie zauważy bijącej w oczy różnicy? Niewątpliwie są i wśród buddystów prawdziwi bohaterowie ascetyzmu, ale tacy po wszystkie czasy zdarzali się w religijnym życiu ludzkości.

Współczesne marzycielskie nad Buddyzmem zachwyty, tak szeroko w zachodnich chrześcijańskich krajach rozpowszechnione, należy poczytywać za jeden z objawów widocznego ich upadku religijnego. Wiara się zachwiała, a uczucie pragnie jakiegoś zaspokojenia. Dać je ma religia nie dogmatyczna z kierunkiem mistycznym. Daleko widać zaszliśmy w zboczeniu religijnem; skoro katechizm buddyjski tak wielu spośród inteligencji naszej posiada zwolenników. „Gdybyż, woła jeden z nich ta nauka dla dobra i zbawienia świata, to światło ze Wschodu skąd wszelkie światło pochodzi, rozpowszechniły się wśród ludzkości współczesnej i przyniosły jej upragnione zbawienie“! Buddyzm przedstawiany jest jako dziedzina dobra i mądrości bez osobistego Boga, jako zapowiedź niezniszczalnego trwania, indywidualnego bytu bez nieśmiertelności duszy, wiekuistego szczęścia, bez umieszczenia w przestrzeni niebiosów, jako droga do zbawienia bez osobistego zbawcy, bez kapłanów, wstawiennictwa świętych, jako najwyższe udoskonalenie, które w życiu doczesnem daje się osiągnąć¹⁾.

¹⁾ Burnouf, *Rev. des deux Mon.* 1888. — Juillet, *Rev. de l'hist. des rel.* 1892, I, 192. — Neumann, *Die innere Vervandschaft buddistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Tractat Meister Eckharts* (Lipsk 1891). Ahles, *Buddhismus und Christenthum* (*Zeitschr. v. Missionkunde* 1887). Od r. 1893 wychodzi czasopismo poświęcone szerzeniu teozofii indyjskiej p. t. „*Lotusblüthen*“ (Lipsk, W. Friedrich). Czasopismo spirytystyczne „*Sphina*“, wychodzące w Brunszwicu postanowiło sobie za zadanie „połączyć naukę Buddyzmu z zadaniami kul-

Wobec tych zachwyty najnowszych wielbicieli Buddyzmu bardzo umiarkowanym jeszcze okazuje się jeden z dawniejszych jego chwalców, Hartman, który przyznaje, że dla doskonałego ucznia Buddy, uznającego wszystko za ułudę, tylko zupełny indyferentyzm może być kresem wszelkiego rozwoju duchowego. O skałę tego indyferentyzmu Buddyzm dawnoby się rozbił, gdyby nie jego nauka o pozornym porządku etycznym świata, ugruntowanym na zasadzie przechodzenia dusz. Atoli zasada owa w obrębie buddyjskiego poglądu na świat nie daje się dostatecznie usprawiedliwić. Ostatecznie Buddyzm podobnie jak Bramanizm rozpada się na dwie składowe swoje części: na illuzyonizm i metempsychozę. Dzisiejsi europejscy zwolennicy Buddyzmu, podobnie jak Schopenhauer, albo wpadają w sprzeciwieństwa tych dwóch wprost przeciwnych idei, albo życie religijne oprócz muszą litylko na illuzyonizmie bez metempsychozy, co jest niemożliwe, albo, wreszcie jak Hellenbach, teorye przechodzenia dusz odnawiają na podstawie transcendentalno-realistycznej, odrzucając przytem illuzyonistyczną zasadę Buddyzmu. Można wybierać tylko między przyjęciem Buddyzmu jako teorii poznania, z odrzuceniem jego znaczenia religijnego, albo też odrzucić całkiem naukę Buddy i oprócz się raczej na konsekwentniejszej nauce Sankyi.

17. Buddyzm w swoim czasie, głównie dzięki swym licznym klasztorom, wchodzącym w bezpośrednią styczność z ludem, znalazł szerokie rozpowszechnienie. Naprzód w Indyach, następnie w drugim wieku przed Chr., na Cejlonie, gdzie jest sławna świątynia w Candy, w której ząb Buddy cześć odbiera; później w Afganistanie, Baktryi, w Chinach, a stamtąd na licznych wyspach wschodniej Azji. W r. 65 po Chr., cesarz Ming wprowadził Buddyzm, jako trzecią urzędową religię do Chin. W r. 146 zapanował Buddyzm w kraju Iravadi (Birman), z Chin przeszedł do Japonii, a od VII wieku do Tybetu, stamtąd w XIII wieku do Mongolii i Mandżuryi, ale równocześnie w swoim rodzinnym

turalnemi naszych czasów“. Kongres w Chicago 1893 r. podobne też podjął zadania. — Wykaz pism buddyjskich podaje Steude. *Evang. Apol.* str. 405. — Niemiecki katechizm buddyjski od r. 1880 rozpowszechniony został w 27,000 egzemplarzy. Por. też Rocholl, *Die Philosophie der Geschichte* II, 490. Gaudman *Christenthum und Buddhismus*.

kraju w Indjach, po wprowadzeniu Islamu (około IX wieku), zupełnie został wytepiony.

W Tybecie w XIV wieku powstała odrębna forma Buddyzmu z rozwiniętą bardzo hierarchią (lamaizm). Naczelnym jej przedstawicielem Dale-Lama (wielki Lama), którego urząd datuje się od wieku XVI i który ma swoją rezydencję w Lassie (w kraju duchów) uchodzi za żywe wcielenie Buddy. Nosi on odzież zupełnie podobną jak biskup katolicki. Rzym i Lassa, Dale-Lama i Papież przedstawiają interesującą z wielu względów analogię. Właściwe Buddyzmowi instytucje i zwyczaje religijne, przypominające katolicyzm w Lassie, szczególnie się rozwinęły, jako to: klasztory, dzwony kościelne, różańce, obrazy i posągi świętych, relikwie, posty, muzyka kościelna, procesje, litanie, woda święcona, laski zakrzywione, czapki biskupie, ubiory mszalne, chrzest, spowiedź, msza, eucharystya, ofiara za zmarłych. Te i tym podobne zbliżenia do katolicyzmu zdumiewały nieraz naszych misjonarzy. Ksiądz Huc dodaje, że i poglądy Lamy tybetańskiego na religię w wielkie wprowadziły go zdziwienie. Dopatrzone w nich podobieństwa z Chrześcijaństwem, streścił Huc w „Swojej podróży przez Tybet i Mongolię“, przyczem nieraz pozory prawdy brał za samą prawdę, tak iż książka jego nawet na indeks się dostała. Pewną jest rzeczą, że praktyki religijne Lamów są często symbolami pozbawionymi treści; można też powątpiewać o starożytnym ich pochodzeniu. Huc i Gabet przypuszczają tu wpływ chrześcijański z epoki Nestoryanów i panowania mongolskiego w XIV stuleciu. Żyjący w tej epoce reformator Thong - Kaba był prawdopodobnie uczniem misjonarzy chrześcijańskich. Bonzowie pozostali przy dawnym Buddyzmie, Lamowie przyjęli reformatorskie innowacje.

Dążnością charakterystyczną współczesnej nauki o religii, jest odsuwanie w jak najdawniejszą epokę ksiąg kanonicznych niechrześcijańskich a przeciwnie zaprzeczanie dawności Biblii. Niemniej przeto niepodobna w Biblii dopatrywać się zapożyczeń z obcych źródeł. Nauka, obyczaje i dogmaty religij wschodnich tak ogromnie ustępują biblijnym opowieściom i dogmatom chrześcijańskim, iż żadną miarą te ostatnie jako wpływy tamtych poczytywane być nie mogą. I wysławiane parabole buddyjskie nie są żadną miarą źródłem parabol biblijnych.

IV. Hinduizm.

18. Hinduizm, który już w pierwotnej epoce przeciwstawiał się wedyjskiemu Bramanizmowi, ale później dopiero osiągnął donioślejsze znaczenie, skoro bramani od V wieku zaczęli go popierać przeciw upadającemu Bramanizmowi, może być po prostu określony jako kult Wisznu i Siwy. Sekty od imion tych dwóch bogów nazwane: Waisznawici (czciciele Wisznu) i Saiwaci (czciciele Siwy) najznacześnie są wśród licznych sekt indyjskich. Stanowią one dwie wielkie religie ludowe, które panują w Hinduizmie, nie występując jednak wrogo przeciw Bramanizmowi. Przeciwnie bramanowie opanowali je w swej nauce o trimurti. Nauka ta od X wieku znana, często zestawiana bywa z dogmatem Trójcy chrześcijańskiej, ale w istocie rzeczy jest od niej bardzo różna. Prędzej możnaby ją rozpatrywać ze stanowiska modalizmu filozoficznego (tri-trzy murti=forma), ponieważ jestestwo absolutne przedstawione tu jest w trojakim sposobie bytu, jako Brama—stwórca, Wisznu—zachowawca, Siwa—niszczyciel, odnawiający przez zniszczenie. Zresztą Brama został tu dodany litylko formalnie, a Wisznu (czczony w dolinie Gangesu) i Siwa (czczony w dolinie Indusu) również dowolnie zostali połączeni w dogmacie bramańskim.

W epopei bohaterskiej Mahabarata czytamy: „Święty Bóg Narajana, albo Wisznu wiekuisty tworzy w osobie Bramy, zachowuje w postaci wszechducha, burzy jako Rudra; to są trzy stany pana stworzeń“. Wedle zwykłej teologii indyjskiej Brama jest wielkim ojcem i stwórcą świata, Wisznu, jako wszechduch, jest zachowawcą świata, Siwa jest burzycielem świata. W innym miejscu pojęcie troistego Boga, prościej jeszcze zostało wyłożone: „On, który Wisznu jest, jest także Rudra (=Siwa), a on który Rudra jest, jest też Ojcem wielkim (=Brama), jedno ciało (jestestwo), a trzech bogowie: Rudra, Wisznu i Ojciec wielki“. Indyjski bóg troisty jest przeto panteistycznym wszechbóstwem, czynnym w trojaki sposób. Dla bramanów poza tą trójką hinduską niema wiekuistych bogów, ponieważ wszyscy inni bogo-geniusze podlegają przemianom i przez nie zostają sprowadza-

ni na ziemię wśród ludzi. Buddyści natomiast jako bóstwo wiekuiste czczą Budę, chociaż wierzą również w przemianę.

W religijnej i socjalnej mieszaninie zwanej Hinduizmem rozróżnić można poniekąd dwie warstwy wierzeń i zwyczajów religijnych. Górna warstwa, to religie wielkich bóstw indyjskich, dolna to masa różnorodnych kultów i praktyk, stanowiąca prawdziwą i często jedyną religię ogółu ludowego. Obie warstwy krzyżują i mieszają się wielorako, nigdy jednak nie łączą się w jedność. Wierzeniami religijnymi ludu w nowszych czasach dopiero nauka europejska zaczęła się zajmować, gdyż tylko religia Wisznu i Siwy opanowana przez bramanów posiada pomniki piśmiennicze, oddawna znane i okazujące dążność do jednostajnej ortodoksji. Jakkolwiek nazwy sekt w znacznej części zaginęły i są nam nieznane, to jednak w literaturze pozostały ślady potężnych religij ludowych, osnutych na kulcie boga zbawcy, Kryszny, Siwy, lub pana najwyższego. Historia tych sekt nieznana jest nam prawie, ale niektóre wskazówki świadczą o wielokrotnych przemianach, jakim one ulegały.

19. Wisznu w Rig - Wedzie występuje jako podrzędne bóstwo słońca. Później przybiera znaczenie siły twórczej i zachowawczej. W różnorodnych wcieleniach, (avatârās), które właściwie są zstąpieniami z niebios, zjawia się on ludziom, niosąc im pomoc i wybawienie, wśród ciężkich warunków bytu. Te avatârāsy opiewane są w eposach narodowych Machabaracie i Ramajanie. Pierwsze wcielenia polegają na przybraniu postaci zwierzęcych, w siódmym wcieleniu zjawia się Wisznu jako Rama, w ósmym jako Kryszna, w dziewiątym jako Budda; dziesiąte jako Kelki (Mesjasz?) oczekiwane jest w przyszłości. Największe znaczenie ma wcielenie w postaci Kryszny. Jakkolwiek opowieść o nim przypomina poniekąd wcielenie Chrystusa, chociaż chrześcijańskich wpływów wykazać tu niepodobna, to jednak dosyć jest poznać szczegóły mytu o Krysznie, aby odrzucić wszelkie podobieństwo do Chrystusa; Kryszna syn ojca Wasudeva i matki Devaki wychowany jest przez wieśniaków i oddaje się miłości zmysłowej z córkami i żonami pasterzy krów. Jego młodzieńcze dzieje miłosne stanowią treść wielu poematów erotycznych; znaleźli się liczni sekciarze, którzy naśladowali w tem boga i jako jego wcielenia, czy przedstawiciele erotyzmu hołdy składali.

W ten sposób bóstwo zbliża się do człowieka. Stosunek

religijny przedstawia charakter bardziej osobisty w sprzeciwieństwie do dawnych abstrakcyj teologicznych. Nie tyle poznanie i uczynki (rytualne i moralne), ile oddanie się bóstwu stanowi istotny warunek zbawienia. Inicjatywa w tym względzie wychodzi od bóstwa. Wisznu jako Rama i Kryszny wstępuje pomiędzy ludzi, niesie im pomoc, świadczy im dobrodziejstwa. Wynikiem tych wyobrażeń bujna mytologia, bogactwo obrazów symbolicznych, a wskutek tego stopniowe zwyrodnienie kultu Wisznu i przemagający w nim coraz bardziej naturalizm. Równocześnie formuły odnoszące się do różnych imion Kryszny otrzymują znaczenie cudotwórczych i zabobonnych zaklęć.

20. Siwaizm w wielu względach zbliża się do Wisnuizmu. Złączony on jest jeszcze ściślej z dawną tradycją wedejską. Siwa, którego bramani, jako drugiego boga po Wisznu z duszy świata wyprowadzają, zajął miejsce Rudry, który w jednym z hymnów Yajur - Wedy, opiewany jest jako król gór, domów, zagrody domowej i spraw gospodarczych. Odbierał on szczególną cześć bramanów i przez pewien czas ogromnie w całych Indyach był popularny. Siwa jako najwyższy bóg, w różnych formach zjawia się swym czcicielom. Wedle starodawnej tradycji postać jego straszliwa jest i pełna grozy. Posiada on troje oczów, ciało jego otoczone węzami, dokoła szyi zawieszono czaszki ludzkie; wyobraża niszczącą, ale zarazem i odnawiającą siłę przyrody. Siwa jest zarazem wielkim ascetą, wielkim Yogi. Różni Yogowie, którzy zdumiewające osiągalni rezultaty w swym dążeniu do przezwyciężenia natury ludzkiej (np. latami stali nieruchomo na kolumnach wąskich), są czcicielami Siwy. Nie przeszkadza to, że Siwa jest rodzajem Dionizosa, który w wesołym gronie oddaje się polowaniu, używa wina, tańca i kobiet. Tem się wyjaśnia popularność Siwaizmu we wszystkich warstwach ludowych. Najważniejszą, ale i najbardziej ujemną stroną Siwaizmu jest kult Sakti t. j. siły niewieściej, będącej podstawą kultu wszystkich bogiń indyjskich. Te są niemniej liczne jak w bogowie, których liczba ogólna wynosi około 330 milionów, wszyscy bowiem bogowie indyjscy żyją w związkach małżeńskich. Kult wielkiej bogini (Parvati, Ambika, Uma, Kandi, Durga, Kali), mający swe źródło w starych religiach indyjskich zastępuje często kult bogów, a odznacza się ponurym i dzikim charakterem. Bogini wypija krew zwierząt, pożera trupy; postać jej przedstawiana bywa na ścianach świątyń w odraża-

jących kształtach, z czarną twarzą, wykrzywionymi rysami, nabiegłymi krwią wargami, wywieszonym językiem i z pierścieniem przez nos przeciągniętym. Nogi jej wspierają się na lwie, lub na trupach ludzkich, w rękach trzyma narzędzie mordercze i kwiaty lotosu. M. Müller wyjaśnia kult Siwy i Durgi przez napływ jakichś obcych, barbarzyńskich plemion. Łączą się z nim także różne wybryki płciowe i sztuki magiczne. Niewątpliwie w podobnych praktykach obrzędowych widzimy objaw zepsucia w religijnem życiu Indusów i zwycięstwo niższych namiętności ludowych nad spekulacją filozoficzną i dawną obyczajowością.

Obok Wisznu i Siwy odbierają cześć różne jestestwa demoniczne, a także przedmioty natury, szczególnie rzeka Ganges. Świątynie budowane są nad jeziorami, w których woda służy do oczyszczenia grzechów. Zwierzęta, drzewa, nawet przedmioty nieożywione stają się fetyszami, którym składają ofiary z kwiatów, kadzideł, potraw. W Siwaizmie praktykują się też ofiary krawe, bałwochwalstwo i prostytutcy.

Upadek moralny Indusów przebiega w ich religiach. Należy jednak odróżniać bramanów od ludu. Wedle świadectw podrózników bramani zachowują większą czystość obyczajów, chociaż to przy poligamii nie łatwo stwierdzić się daje. Szeroko rozpowszechnionym wśród Indusów zwyczajem barbarzyńskim, przeciwko któremu dawno walczą panujący nad nimi Anglicy, jest palenie wdów. Stanowi on również objaw dawniejszego zwyrodnienia. Wedy nie o niem nie wiedzą. Nie spotykamy też o niem wzmianki, ani w prawach Manu ani w Ramajanie, ale można je odnaleźć w Machabaracie. Wspomina o niem pierwszy Diodor Sycylijski w I wieku.

Z tego wszystkiego co wyżej powiedziano, jasno się okazuje różnica pomiędzy religiami indyjskimi i Chrześcijaństwem, pomimo zaznaczonych wyżej pozornych podobieństw. Zapewne osobisty stosunek pomiędzy bogiem i jego czcicielami, osobista wśród ludzi obecność wcielonego boga przypomina wierzenia chrześcijańskie, ale trzeba w tem uznać instynktowne poniekąd przeczucie wielkich praw religijnych w duszach, które przez wyższy rozwój wewnętrzny wznoszą się ku Bogu i rozwijają w sobie pragnienie osobistego z nim stosunku. Przeczucie to wyjaśnić można, przez rys monoteistyczny, który nigdy całkowicie nie został zatarty w życiu religijnem Indusów, pomimo zwyrodnienia, jakiemu ono później uległo w różnych systemach politeizmu i panteizmu. Nie

jest też wykluczone, że w późniejszych czasach bezpośredni wpływ Chrześcijaństwa oddziałał na religie Indusów. Nowszemi czasy, niektórzy ich myśliciele, zasadnicze prawdy chrześcijańskie o stworzeniu, jedności i duchowości Boga, oraz moralne nauki Jezusa usiłują użytkować na rzecz religii ojczystej, aby w ten sposób tem skuteczniej stawiać opór chrześcijańskim misyjonarzom.

§ 3.

Religia Irańczyków:

Avesta.—Rozdział religijny.—Religia przed reformacją i po reformacji. — Zoroaster.—Ahuramazda. — Amszaspandy i Izaty.—Stworzenie.—Ormuzd.—Złe duchy i Aryman.—Dualizm.—Mitra.—Sracsza.—Anahita.—Zbawca Sofiosz.—Etyka. — Kult.—Kapłani, świątynie ofiary, modły.—Haoma.—Wpływy obce.—Niewola bibilońska.

1. Religia ta wyznawana przez ludy zamieszkałe w dolinie Tygru aż do Indusu, oraz pomiędzy górami Armeńskimi, morzem Kaspijskim i zatoką Perską, ma niewątpliwe swe źródło pierwotne we wspólnej religii całego plemienia aryjskiego. W epoce, w której oddzieliły się już różne gałęzie tego plemienia, t. j. w epoce indo-perskiej, łączyła się ona jeszcze ściśle z religią Aryów pierwotnych t. j. ogólno-indyjską. Świadczy o tem porównanie Awesty z Rig-Wedą. W obu widzimy podobne stosunki patryarchalne i cześć oddawaną głowom rodzin. Wprawdzie tożsamość nazw nie świadczy jeszcze o tożsamości rzeczy, ale wnosić z niej można o wspólnym punkcie wyjścia za czasów poprzedzających powstanie Awesty i Wedy. Najlepiej okazuje to porównanie Haomy ze Somą. Liczne są też analogie w wyrażaniu myśli, które pozwalają wnosić o wspólności rozwoju umysłowego, oraz stosunków społecznych. Wszelako religia irańska, wkrótce po oddzieleniu się, zatraciła pierwotny charakter wyobrażeń religijnych Wed.

Avesta (tekst, prawo), albo Zend-Avesta (wiedza prawa) stanowi święty kanon Irańczyków. Język jej spokrewniony jest

z Sanskrytem, poczytywany jednak być musi za zupełnie odrębną gałąź mowy aryjskiej; dyalektycznie różni się bardzo od języka staroperskiego z epoki Achemenidów, a także od późniejszego, obfitującego w pierwiastki semickie języka Pelevi. W III stuleciu po Chr. Avesta przełożona została w Aleksandryi na język grecki. Pochodząca z epoki Sasanidów, w języku Pelevi napisana księga Bundehesz stanowi pożądaną uzupełnienie Awesty. Avesta młodsza jest od napisów klinowych i spisana została w różnych językach. Zbiory jej poczynają się od czasów Aleksandra. Ostateczną swą postać otrzymała Avesta w IV wieku po Chr. Ułożona została przypuszczalnie w Ostiran (w Baktryi), co stwierdzają też badania nowszych uczonych (Geiger, Geldner), choć niektórzy (Spiegel) Medę uważają za jej ojczyznę.

Przewodnie myśli Awesty w mniejszym lub wyższym stopniu zdradzają opozycję przeciwko czci bóstw przyrodzonych, co raz bardziej rozpowszechniającej się u Indusów, oraz okazują zwrot ku więcej uduchowionemu, wznioślejszemu i moralniejszemu bóstwu. Dość powszechnie zgadzają się na to badacze, że stosunek Awesty do Wedy świadczy nie tyle o prostym rozwoju, ile o rozdziale i przewrocie religijnym. Ten przewrót w Persyi dokonał się wcześniej, aniżeli w Indyach, wśród warunków bliżej nam nieznanych. Irańczycy opuścili wspólną ojczyznę aryjską w epoce przed wedyjskiej. Jeśli przypuścić, że Avesta i Weda stanowią dwa strumienie, wynikające ze wspólnego źródła, to strumień Wedy za czystszy i pełniejszy należy poczytać, oraz za wierniej zachowujący pierwotny charakter religijny. Strumień Awesty uległ później wielorakiemu zamąceniu; kierunek swój nie raz zmieniał, tak iż trudno dotrzeć, idąc wstecz, za jego biegiem aż do źródeł najpierwszych.

Stosuje się to więcej do nauki o bogach, aniżeli do etyki. Religia irańska dłużej pozostała wierna monoteizmowi, ale popadła następnie w dualizm, który prawdopodobnie wynikał z przeniesienia walki w przyrodzie na dziedzinę moralną, (Indra przeciw Writra), osiagającą u Irańczyków tak wyjątkowe znaczenie. Rozwojowi tego dualizmu sprzyjała walka pomiędzy Iranem i Turanem t. j. aryjskimi Persami i ludami rasy azyatyckiej. Walka ta niejednokrotnie opiewana była w bohaterskich pieśniach perskich. Moralna strona Awesty, poza drobnostkowymi przepisami o różnych oczyszczeniach, odznacza się bardzo podniosłym duchem.

Należy rozróżnić u Irańczyków dwie epoki rozwoju religijnego, przed i po reformacyjną. W pierwszej epoce panował niewątpliwie kult przyrody, ujawniający się głównie w czci światła i ognia. Stopniowo różne bóstwa słońca, księżyca, gwiazd, przez spekulacje religijne zostały wzniesione do znaczenia abstrakcyj metafizyczno-fizycznych. Trudno tu jednak odróżnić pierwiastki z epoki dawniejszej i nowszej, gdyż i w Aveście ogień za święty jest uważany. W każdym razie dwa przeciwstawiane sobie bóstwa, Ormuzd i Aryman, staroperskiego niewątpliwie są pochodzenia i tworzą środkowy punkt całego systemu.

2. Reformator religii irańskiej, właściwie założyciel jej systemu dogmatycznego, zowie się wedle Avesty Zaratustra, u Greków Zoroaster. Miał on się urodzić w Rayha (Ragha), dzisiejszej Rai, starodawnej stolicy Medyi. Później przebywał w stolicy baktryjskiej Balk, na dworze tamecznego króla Wistaspas, którego nie należy wszakże łączyć z Dariuszem Hystaspesem. Epokę jego życia odnoszą do 1400—600; prawdopodobniejszym jest wiek XIV przed Chr. Niektórzy badacze, (Spiegel, Lenormant, Strauss) umieszczają go w czasach przedhistorycznych, tak iż należałoby go poczytywać nie za reformatora religijnego, lecz raczej za wskrzesiciela dawnej tradycji, który, obstawiając przy pierwotnym monoteizmie, powstrzymał dokonywany się już proces przerodzenia się takowego w politeizm. Stąd miał wyniknąć rozdział religii Wedy i Avesty. To przypuszczenie mało może przytoczyć dowodów stwierdzających jego słuszność.

Według najnowszych badań Zoroaster miał głosić swoją naukę nie w Baktryi, lecz w Medyi. Wnosić tu można stąd, że w epoce Achamenidów Medya była głównym środowiskiem Zoroastryzmu. Wszelako wiadomo, że Medya pierwotnie była turańska i pozostała taką już po podboju jej przez Irańczyków. W epoce Achamenidów lud posługiwał się jeszcze dawną mową, która nawet urzędownie na dworze królewskim była używana. To też Medya długi czas sprzeciwiała się dualizmowi Zoroastra i w następstwie walki jaka się toczyła pomiędzy tą nową religią a starodawnymi religiami krajowymi, nastąpiło pomieszanie pojęć, którego ślad zachował się w pierwiastkach magizmu, który w czystym Mazdeizmie odnajdujemy.

Można też przypuszczać, że Mazdeizm nie powstał jako dzieło jednego człowieka, lecz był wytworem stopniowego rozwoju. Wprawdzie dowolnie dość brzmią niektóre przypuszczenia ba-

daczy, którzy Ormuzda i Arymana wyprowadzają od bóstw staroindyjskich. Pewną jest bowiem rzeczą, że religia Zoroastra daleką jest od mytów przyrodniczych, panujących u Indusów w epoce wedyjskiej. W każdym razie na mocy odwiecznej tradycji Zoroaster może być uznany z wielkiem prawdopodobieństwem za osobistość historyczną, która na rozwój religijny swego kraju olbrzymi wpływ wywarła.

3. System religijny Zoroastra w swej kosmologii, teleologii, przepisach kultu okazuje wyraźny wpływ Pisma św., stwierdzony przez wielu uczonych (Spiegel, Harlez), którzy niekiedy przypuszczają tu nawet oddziaływanie wyobrażeń chrześcijańskich, za pośrednictwem kościoła chrześcijańsko-syryjskiego. Przedewszystkiem główna idea religii irańskiej wskazuje na wpływ wyobrażeń semickich. Gdy we wszystkich religiach aryjskich spotykamy liczne grono postaci mytologicznych, w Aveście występuje bardzo abstrakcyjne pojęcie jednego bóstwa Ahura-Mazda. I postać proroka Zorastury, biorącego swe natchnienie wprost od bóstwa, ukazuje wpływ semityzmu. Opowiadania o upadku grzechowym i o grzechu pierwotnym, pomimo różnych dodatków późniejszego Zoroastryzmu, świadczą też o związku z tradycją semicką. Podanie o potopie znajduje się też w Aveście, ale ma formę bardzo od biblijnej odmienną. Wszelako niekoniecznie trzeba tutaj przypuszczać wpływy wyobrażeń semickich. Podobieństwa z Biblią dają się wyjaśnić na mocy pierwotnego praobjawienia, którego poszczególne idee Zoroaster, w niewątpliwym swem dążeniu do oczyszczenia i uszlachetnienia religii swego ludu, przywrócić mógł w pierwotnej swej postaci. Wszelkie wszakże pochwały jakie oddają wzniosłemu monoteizmowi i wysokiej moralności religii Avesty nie wykluczają błędnego zgoła pojęcia zasadniczego problemu dobra i zła. Wprawdzie Bóg dobra przedstawiony jest w bardzo czystej postaci, wolny od wszelkich ujemnych rysów, właściwych bogom innych religii, ale stosunek do niego przedstawiciela pierwiastku zła z gruntu błędnie jest pojęty.

Pierwotnie przypuszczano w Zoroastryzmie istnienie najwyższego ponad Ormuzdem bóstwa Zerwane Akerene, wyobrażającego czas wieczysty. Później przekonano się, że odosny ustęp Avesty źle był przetłumaczony. Zerwane jest kreacją późniejszą, wywodzoną na drodze emanacji z Ormuzda. Ten (w oryginale perskim Ahura-Mazda, pan najwyższy, wszechwiedny) jest naczelnym

bogiem religii Zoroastra. Składa się on z duszy i ciała, jest stwórcą niebios i ziemi i zamieszkuje najwyższą sferę niebios. Najdoskonalszymi stworzeniami jego są jestestwa w liczbie sześciu, zwane Amesza = Spentas, nieśmiertelni, święci. Po nich idą 22 geniusze, Jazatas, godni czci, którym odpowiadają poszczególne miesiące roku i niezliczone geniusze zwane Frawaszi, przypominające rzymskie Many. Stworzenie widzialne dokonane zostało w sześciu okresach (= 365 dniom), w których powstały stopniowo: niebiosy, woda, ziemia, rośliny, zwierzęta, ludzie. Czy to stworzenie wyprowadzone jest z nicości, pozostaje niewyjaśnione.

4. Temu państwu stworzenia dobrego przeciwstawia się państwo złych jestestw; przeciwko uporządkowanym parami duchom dobrym, stają w parach również złe duchy. Już samo ich miano Dewy świadczy o zachodzącej tu opozycji względem religii wedyjskiej. Przyczyna tej opozycji zawiera się w warunkach zewnętrznych, jakkolwiek bowiem dualizm wyjaśniany bywa psychologicznie, jako przeciwieństwo moralnej jaźni ludzkiej, stojącej po stronie boga dobrego i niższych ludzkich namiętności, jako należących do dziedziny zła, to jednak ten wykład nie wystarcza tutaj; dualizm perski posiada pewne odrębne znamiona, których źródła w świecie zewnętrznym szukać należy. Przypuszczać można, że dające się odczuwać w nowych siedzibach, po opuszczeniu pierwotnej ojczyzny, u Irańczyków wrocie potęgi przyrody, w połączeniu z przeciwieństwami narodowymi, pociągnęły za sobą zasadę dualizmu religijnego, czyli walki dwóch wrogich potęg we wszechświecie.

Pewien nowożytny uczony perski usiłuje przedstawić Zoroastryzm jako religię w gruncie monoteistyczną. Wedle niego Ahura-Mazda, identyczny jest z hebrajskim Jehową. Zoroaster uznawał dwa czynniki duchowe, podległe zarówno najwyższemu bóstwu i będące czynnikami twórczymi w powstaniu całego wszechświata. Te dwa duchy tworzą dwie uzupełniające się nawzajem części jednego jestestwa boskiego, które pierwotnie zwało się Mazda, albo Ahura, a później połączonymi nazwami Ahura-Mazda. To ostatnie miano zostało utożsamione w czasie znacznie późniejszym mianem twórczego pierwiastku dobra. Ale i w następstwie potęga pierwiastku zła nigdy nie była tak wielką, jak potęga dobra i nie równała się nawet z mocą szatana w Chrześcijaństwie. Ameszaspenty u Zoroastra są to nazwy

abstrakcyjne różnych przymiotów Ahura-Mazdy, które następnie dopiero zostały uosobione.

Naczelny ze złych duchów zowie się Angro Mainyus (niszczący, zabijający duch, u Greków Arimanem przewany). To miano pierwotnie nie ukazuje się wcale w dawnych starych pieśniach, ani w napisach klinowych, które w ogóle dualizmu nie znają wcale. Zły duch zowie się tam Ako-Mano. Aryman równy jest nieomal Ormuzdowi, który nie o wiele przewyższa go mocą, więcej wiedzą. Jako uosobienie zła ma on postać węża, mieszka w piekle. Sprowadził on grzech, śmierć i niedolę do dziedziny stworzeń Ormuzda, dał życie złym duchom Dewom, a także szkodliwym zwierzętom i oświadczył znaczną część przyrody. Stąd wynikła walka nie tylko pomiędzy duchami, lecz także pomiędzy ludźmi i jestestwami przyrody. Jedne z nich walczą w zastępach Ormuzda, inne Arymana. Człowiek powinien być bojownikiem Ormuzda, powinien unikać zanieczyszczenia dobroczynnych żywiołów, wody, ziemi, ognia, powietrza i przyczyniania szkody dobrym jestestwom. Powinien pielęgnować wszystkie twory dobre, tępić złe. Najdoskonalszym i najbardziej czczonym żywiołem jest ogień; skąd wyznawcy Zoroastra otrzymali też nazwę czcicieli ognia. Utrzymywanie tego oczyszczającego żywiołu jest najpierwszym obowiązkiem religijnym. Nigdy wszakże nie został on uosobiony, na podobieństwo indyjskiego Agni.

5. Najbliższym Ahura-Mazdy jest Mitra, pierwszy wśród Jazatów, pośrednik pomiędzy bóstwem i ludźmi. Występuje on jako opiekun najwyższy przyrody i człowieka, poręczyciel układów wszelkich, wymierzający nagrody i kary. Z dwóch głównych świąt, jedno obchodzone jest na cześć Ormuzda, drugie na cześć Mitry. Grecy utożsamiali go z bóstwem słońca i stawiali w równym rzędzie z Ormuzdem. Składano mu ofiary z koni. Wyobrażano go sobie na rydwanie zaprzężonym przez dzielne rumaki. Stopniowo kult tego bóstwa słońca naczelnie zajął miejsce w religii Persów i w okresie Sasanidów zastąpił poniekąd kult Ormuzda, z czym łączyło się obniżenie pierwotnej, czysto etycznej religijności. Mitra ze wszystkich bóstw irańskich największe w starożytnym świecie osiągnął rozpowszechnienie; jego misteryje stały się bardzo popularne na Zachodzie.

Obok Ormuzda i Mitry, wymieniany jest jeszcze trzeci bóg Sraosza, dusza Ahura-Mazdy, duch w ogóle. Jest on uosobieniem prawa. U kresu czasów ma on być wielkim ofiarni-

kiem, który obok Ahury uświęci swą ofiarą zwycięztwo nad Arymanem. Nie należy tu jednak wprowadzać wyobrażenia trójcy bogów, zupełnie obcej pojęciom perskim, podobnie jak obcą ona jest bramanom indyjskim, pomimo trimurti.

Cześć oddawana żywiołom pozostającym w służbie Ormuzda doprowadziła też do uosobienia bóstw żeńskich. Dobre wody używano przy ofierze obok ognia. Czczone one były jako małżonki, albo córki Ahury i łączone z wielką boginią Ardwisura, Anahita. Kult Anahity bardzo ważne i bardzo doniosłe miał znaczenie u Persów. Wspominany też jest w napisach klinowych. Artaxerxes-Mnemon wymienia ją obok Ahura-Mazdy i Mitry. W głównych miastach perskich miała ta bogini swe świątynie; czczona była też w Armenii, Baktryi, Sardes, w całej Azji przedniej, gdzie upodabiano ją bądź do Afrodyty, bądź do Artemis. Mieszano ją też z babilońską Mylitą. U Persów wyobrażała ona nietylko wody ziemskie, lecz także wody niebiańskie, z Ahura-Mazdy wypływające i zapładniające wszelkie życie na ziemi. Podobnie jak Mitra bóstwo światła i Anahita bogini wody, oraz liczne geniusze żywiołów wszędzie na powierzchni ziemi szerzą błogosławieństwo płodności. Ormuzd, jako najwyższy bóg i stwórca ma odnieść ostatecznie zwycięztwo nad swym przeciwnikiem Arymanem. W Bundehesz, księdzę której tytuł oznacza pierwotnie stworzenie, przedstawione jest ono jako walka pomiędzy dwoma potęgami boskimi. Przez układ zawarty między nimi, Aryman w błąd został wprowadzony, tak iż jego władza nad światem rozciągać się ma tylko na trzy okresy, po trzy tysiące lat każdy. Po upływie tego czasu ma on być zniszczony, wraz ze wszystkimi swymi dziełami i stworzeniami. Odnowienie świata, jak nazwana jest w Gatasach ostateczna katastrofa, ma się dokonać w trzech okresach, zaznaczonych przez wystąpienie trzech synów Zoroastra. Trzeci z nich zowie się Soshyanes (Sosios), zbawca, ma być sprawcą powszechnego zmartwychwstania. Nauka o zmartwychwstaniu zawiera się w Aveście i w pieśniach świętych. Połączona z nią jest wiara w sąd ostateczny nad światem, oraz oczyszczenie go przez ogień w powszechnym pożarze.

6. Z dualistycznej religii Persów daje się wyprowadzić ich etyka. Walka bogów w Aveście jest zarazem walką ludzi cnotliwych przeciwko potędze zła, a równocześnie walką w całej

przyrodzie i w świecie duchów. Czysty, święty bóg Ormuzd przewodniczący w tej walce, jest najwznioślejszą ideą moralną religii Zoroastra. Wynikająca stąd etyka, oparta na wierze w nieśmiertelność duszy, karach i nagrodach zagrobowych, obok wielu rzeczy małych posiada strony bardzo wzniosłe. Jest ona niewątpliwie najczystsza i najrozumniejsza ze wszystkich nauk etycznych, jakie wysnuł duch ludzi poza nauką objawioną. Ma ona swe oparcie w przymiotach najwyższego bóstwa i w idei duchowo pojętej duszy ludzkiej. Ponieważ Bóg czysty jest i doskonały, więc prawo jego przepisuje czystość, świętość, wstręt do kłamstwa, wierność danemu słowu, cześć należną władzy prawowitej. Daje się ona streścić w zasadzie: zachowaj dobre myśli, mów dobre słowa, czyn dobre uczynki. Cześć dla najwyższego boga i dla podwładnych mu duchów stwierdza się przez czystość duszy i ciała, przez przestrzeganie zaleconych obzędów i oczyszczeń, przez wzywianie pomocy boga, wyrażanie mu wdzięczności i popieranie dzieł jego. Miłość bliźniego ma się okazywać we wspieraniu ubogich, wychowywaniu na dzielnych ludzi młodzieńców, w ułatwianiu związków ślubnych. Przy ocenie występków zwracana jest szczególna uwaga na zamiar, z którego one wynikają. Przy ocenie dzieł dobrych na pierwszym miejscu stawiana jest ich godność moralna. Wszelkie umartwienia i posty, w sprzeciwieństwie do praktyk indyjskich, wzbronione są w Mazdeizmie. Grzechy okupione mają być dobrymi uczynkami, a także żalem i szczerem wyznaniem. Wszelkie zanieczyszczenia, szczególnie przez dotknięcie się trupów, mają być usunięte przez ablucję. Nagrody w życiu pozagrobowym połączone są z oczyszczeniem przez ogień czystcowy.

Z tego wysokiego stanowiska, jakie w sprzeciwieństwie do innych systematów religijnych starożytności zajęła oparta na religii etyka wyznawców Mazdeizmu, łatwo wywnioskować, że całe ich życie rodzinne i społeczne musiało mieć głęboką, religijno-moralną podstawę. Jakoż istotnie na niej opierało się całe państwo medyjsko-perskie w ciągu tysiącletniego trwania. Ponieważ religia tego państwa największą wśród religii pogańskich odznaczała się czystością i zawierała w sobie przebliski prawdziwego Objawienia (Windischmann), nie dziw przeto, że państwo ono otrzymało od Opatrzności posłannictwo wyzwolenia z więzów ludu żydowskiego, przywrócenia jego świątyni, a przez to przygotowania dróg mającemu przybyć Zbawicielowi.

7. Kult religijny Mazdeizmu posiadał odrębny swój stan kapłański, który w Aweście dzieli się na sześć kategorii. Po upadku państwa perskiego zredukowane one zostały do dwóch, których nazwy: Zoatar, czyli kapłan funkcyjujący i Rathwi, czyli sługa. Ogólna nazwa kapłanów w Aweście jest Athravan t. j. człowiek - kapłan ognia. Później miejsce tych kapłanów zajęli medyjscy magowie. Zadaniem stanu kapłańskiego było podtrzymywanie ognia św., dopełnianie obrzędów, ofiar, oczyszczeń, a także śpiew, modły, badanie i nauczanie świętego prawa. Kapłani otrzymywali święcenie; znak takowego pas święty. Irańczycy nie posiadali wcale świątyń, ani ołtarzy z wyobrażeniem bałwanów. Dopiero Dariusz wznosił świątynię i ustanawiał obrzędy kultu, które przedtem usunął zupełnie Gaotema. Klemens Aleksandryjski wspomina, że Persowie i Medowie składali ofiary pod odkrytem niebem, a wodę i ogień czcili jako wyobrażenia bóstwa. Później wszakże, jak świadczy Berozus istniały u nich też posągi bogów w ludzkiej postaci; wprowadzić je miał Artaxerxes, syn Dariusza. Ofiary pierwotnych Irańczyków były krwawe, ale Zoroaster usunął je zupełnie. Posiadali oni pod odkrytem niebem liczne ołtarze na cześć ognia, jako jedynego symbolu bóstwa. Wznoszono je najczęściej na wzgórzach,

Wpółśród ofiar szczególne znaczenie, od najdawniejszych jeszcze praaryjskich czasów, miała ofiara chaomy. Chaoma jest tem samem, co Soma u Indusów, ale nie udało się dotąd wykazać, z jakiej mianowicie rośliny otrzymywano ten sok narkotyczny. Biała chaoma miała pochodzić z drzewa żywota, żółta zastępowała ją i przypominała tylko drzewo żywota, dające nieśmiertelność. Podobnie jak soma i chaoma posiadała ponieważ znaczenie jestestwa bożego; przez spożycie jej wierzący osiągnęli leczniczą siłę fizyczną i psychiczną. Miała ona też być obroną przeciw mocom demonicznym. Misyjonarze chrześcijańscy dawno już zwrócili uwagę na podobieństwo chaomy z Eucharystią, jako strawy niebiańskiej, wiodącej do żywota wiecznego.

Liczne też były w religii Zoroastra modły i hymny wygłaszane w czasie uroczystości świątecznych. Pierwsze siedem dni każdego tygodnia, poświęcone było czci przodków; oprócz tego liczne były święta w ciągu całego roku, na których zbierali się wierni, dla wspólnych obrzędów i nabożeństw.

Atoli życie codzienne Persów uświęcone było przez religię. Zanoszenie modlitw przepisane było przy różnych czynnościach dnia, a więc po zbudzeniu się, przed jedzeniem i nocnym spoczynkiem. Wieczorem obowiązujący był rachunek sumienia. Narodzinom i pogrzebom towarzyszyły też różne obrzędy religijne. W pobliżu konającego umieszczano psa, którego obecność strzedz miała od Dewów, czyli od złych duchów. Odprawiano też ofiary i modły za zmarłych w ściśle oznaczonych porach roku. Wiara w nieśmiertelność pociągała za sobą gorliwe zajęcie się zwłokami zmarłych; poczytywane one jednak były w stanie postępującego rozkładu za nieczyste, dla tego nie wolno było grzebać ich w ziemi, aby ta nie uległa zanieczyszczeniu. Umieszczano je na wysokich wieżach i tam ptaki drapieżne pożerały je.

8. Religia Zoroastra różnym ulegała przewrotom. Wielokrotne prześladowanie Magów, szczególnie za czasów Kambizesa i Dariusza Histaspesa, przekształcenie pierwotnej nauki, wskutek przymieszki mytu o Zerwanie, podjęta za Dariusza Notusa próba połączenia religii perskiej z egipską, a także przemiany za Artaxerxesa Ochusa, — wszystko to wpłynęło bardzo na przeobrażenie zasadniczego charakteru starodawnych wierzeń. Nie pozostał też bez śladu wpływ Greków; owszem przyczynił się bardzo do podkopania wiary w potęgę, a nawet w istnienie bogów. Około r. 227 po Chr. za Sasanidów podjęte zostało usiłowanie odrodzenia Zoroastryzmu w postaci, jaką on osiągnął za Achamenidów i starano się za pomocą magów przeprowadzić to zadanie na gruncie czysto narodowym. Później Mani usiłował zespolić starodawną wiarę w dualizm z zasadami chrześcijańskimi; napotkał wszakże na bardzo energiczny opór ze strony magów i królów i został ukrzyżowany w r. 277. Wreszcie Zoroastryzm uległ Islamowi. W r. 651 zginął ostatni Sasanida z rąk zabójcy; Persya przyjęła wiarę zwycięzców. Tylko niewielka liczba wyznawców dawnej wiary poszła na dobrowolne wygnanie. Wychodźcy ci osiedli ostatecznie w Indyach, gdzie do dziś dnia żyją w zupełnem odosobnieniu od Indusów i wyznawców Mahometanizmu. Liczą ich obecnie nie więcej jak osiemdziesiąt pięć tysięcy. Nowszemi czasy uczeni perscy podjęli gruntowne wydanie nowe Awesty.

Najważniejszym zdarzeniem w religijnej historii perskiej

dla apologetyki jest niewola babilońska, podczas której Żydzi zetknęli się z Persami i królowie perscy doniosły wpływ wywarli na losy ludu wybranego. Niewątpliwem jest, że system religijny Zoroastra ze wszystkich religij przedchrześcijańskich, najbardziej zbliżał się do monoteizmu hebrajskiego; wobec tego tem bardziej uzasadnione jest przypuszczenie, z danych historycznych wysnute, że w owej epoce zachodziły wpływy wzajemne między obu religiami. Dzisiejsi badacze dziejów religij, niezależnie od zaznaczonego już wyżej wpływu staro-semickich wyobrażeń na Mazdeizm, cały szereg religijnych zwyczajów i zwyczajów żydowskich usiłują wyprowadzić z Zoroastryzmu. Utrzymują, że oddziałał on szczególnie na nauki i idee proroków hebrajskich, których pojęcia o bóstwie miały być pokrewne zasadom Zoroastra, ponieważ i oni odrzucali ofiary zewnętrzne i tylko w płomieniach ognia widzieli symbol wiekuistego bóstwa, ku któremu modły swe wznosili.

Przedewszystkiem idea djabła, wiara w dobre i złe duchy, mają być pochodzenia irańskiego. Ale czyż pięcioksiąg nie zna już szatanów i aniołów? Czyż szatan pod postacią węża nie miał przeważnego znaczenia w historii upadku pierwszych ludzi? Czyż cherubin nie został postawiony na straży raju? W księdze Joba i w Psalmach dobre i złe duchy wspomnane są jako znane oddawna w odwiecznej tradycji. Jakkolwiek szkoła krytyczna wprowadza różne zmiany w naszych wyobrażeniach o dacie powstania poszczególnych pism biblijnych, nigdy nie zdoła uzasadnić odniesienia wszelkich ustępów, w których wspomniano o djablu, do czasów niewoli babilońskiej i powrotu z niej. Zresztą wyobrażenie kuszącego węża oddawna znane było w Babilonie, przed przybyciem Irańczyków. Przyznać wszakże trzeba, że odnośne nauki i wyobrażenia w epoce powygnańcowej szersze osiągnęły rozpowszechnienie i wyraźniejszy wykład.

Dobro i zło, Bóg i świat, stworzenie boże i dzieło szatana przeciwstawione wtedy zostały jaśniej, w zupełniejszym uświadomieniu. Na tem ograniczał się niewątpliwie wpływ Mazdeizmu na Judaizm, o ile nie należy tutaj przypuszczać uprzedniego wpływu. Przyznając jednak fakt oddziaływania religii Zoroastra na wyobrażenia religijne Żydów, należy uznać ten wpływ litylko w silniejszym i jaśniejszym uwydatnieniu tych zasad, które od wieków tkwi-

ły w wierze starotestamentowej. Niezamałony monoteizm, bezwzględność dzieła stworzenia, bezgraniczność mocy bożej, duchowa jedność, ukazują nam w Starym Testamencie czystsze nierównie źródło idei religijnej, czystsze od tego, które widzimy w religii assyryjsko - chaldejskiej tak, iż tej ostatniej nie można poczytywać za pośrednie ogniwo pomiędzy Mazdeizmem i Judaizmem.

§ 4.

Religia grecko - rzymska.

Dane i przypuszczenia przedhistoryczne. — Antropomorfizm. — Trzy stopnie: kult przyrody, rodziny bogów, mytologia. — Etyka. — Kult Apollina. — Filozofia. — Tragicy. — Epikur i stoicy. — Misterye. — Religia staro - rzymska. — Kultury wschodnie.

I. Religia grecka.

1. Obok religii indo - perskiej stawiamy grecko - rzymską, która prędzej aniżeli perska oddzieliła się od wspólnego pnia praaryjskiego i przeniesiona na grunt obcy, znacznym uległa zmianom, ale przez nie też skuteczniej na rozwój kultury ludzkiej oddziaływała i przygotowała przejście starożytnego świata do nowożytnego. Pomiedzy Grekami i Rzymianami z jednej strony a Indo-Persami z drugiej, zachodziła nietylko łączność wspólnego pochodzenia plemiennego; były także między nimi związki kulturalno - dziejowe. Przez swoje kolonie, oraz przez zdobywcze pochody Aleksandra W., Grecy stali się idealnymi, a także lingwistycznymi pośrednikami między światem Wschodu i Zachodu; Rzymianie stali się pośrednikami politycznymi, dzięki swemu państwu wszechświatowemu, którego granice posuwały się daleko w głąb ojczystych dziedzin prastarych religii Wschodu.

W początkach doby historycznej między Dunajem i Alpami spotykamy jednorodną siatkę etniczną plemion, które skła-

dały się z ludów, posługujących się jeszcze narzędziami z kamienia gładzonego, z miedzi i brązu. Ludy te zamieszkiwały w domach budowanych wśród jezior na palach, grzebały swych zmarłych w pierwotnych grobach etruskich, zajmowały się hodowlą zwierząt domowych, uprawą różnych gatunków zbóż i drzew owocowych. Przeważnie były to ludy niewojenne, a przemysł ich nacechowany był smakiem estetycznym, ujawniającym się wyłącznie w ozdobach rysunku geometrycznego. Dziedzina przez nich zajmowana rozciągała się wzdłuż prawego brzegu Dunaju, a także w Tracyi, Macedonii, Epirze, Italii, szczególnie zaś w Lombardyi, Szwajcaryi, Galii i na wyspach Bretońskich. Niektórzy dopatrują się śladów tej cywilizacji przedhistorycznej, z którą łączą też kulturę trojańską, aż na lądach Afryki i Ameryki. W Grecyi i na jej wyspach nie da się odnaleźć żadnych wpływów wschodnich. Fakt ten, oraz potężne uwarstwowanie gruzów, pokrywających najstarsze siedziby w Troi, mają świadczyć, że początki tych siedzib trzeba odnieść do czasów sięgających znacznie wstecz, poza 2000 rok przed Chr.

W Grecyi ta cywilizacja dunajsko - italska weszła w kolizję z bardziej wyrobioną cywilizacją, która we Frygii miała swą główną siedzibę i stała się pobudką sztuki myceńskiej. Cywilizacja pelazgijska wyparła następnie dunajsko - italską, zagarnęła pod swój wpływ grecki Epir i posunęła się aż do Wenecyi. Znamienite badania Schliemana okazały w sztuce ówczesnej niewątpliwy wpływ wzorów egipskich i asyryjskich. Ponieważ kultura myceńska sięgała do Egiptu, można więc rozkwit jej odnieść aż do XV stulecia przed Chr. Religia ówczesna w bardzo pierwotnym znajdowała się stanie, jak tego dowodzą liczne posągi nagich bogiń, a także krów, koni i t. p. Posiadała jednak wyrobiony kult zmarłych. Połączone z królewskimi pałacami grobowce, a także sposób przechowywania zwłok i składania ofiar, przedstawiają liczne podobieństwa z pogrzebowymi obrzędami starożytnego Egiptu.

Przy tych przemianach dokonanych w cywilizacji epoki pelazgijskiej, należy przypuszczać raczej wpływy azjatyckie, aniżeli przybycie nowych osadników. Inaczej rzecz się przedstawia w epoce doryjskiej. Doryjczycy wtargnęli przemocą do krajów starożytnej Grecyi i pierwotnych ich mieszkańców, wiodących żywot pasterski, zorganizowali na sposób militarny.

stworzyli oni też nową sztukę, pobudzili rozwój handlu, żeglugi i rozwinęli religijny kult przyrody, który w greckim panteonie stał się podstawą kultury helleńskiej, italskiej i celtyckiej. Kult Saturna, Janusa, musiał ustąpić miejsca kultowi Zeusa i podwładnego mu grona Olimpijczyków. Takim sposobem starodawną ludność, która naprzód ucywilizowała starożytną Europę, została ujarzmiona i zginęła w nowo napływających plemionach.

W żadnej epoce — z wyjątkiem odkrycia Ameryki — pewna część rodzaju ludzkiego nie osiągnęła bogatszych, aniżeli wówczas zasobów nowej wiedzy i większego materiału poznawczego, umożliwiającego obznajmienie się z powierzchnią ziemi i naturą zamieszkujących ją ludów. Grecka mowa i literatura w epoce po Arystotelesie, doprowadzone do wysokiego wyrobienia, rozpostarły się poza najdalsze granice znanych ówczesnie krajów. Cała nasza cywilizacja ma swoje źródło w życiu kulturalnym mieszkanców wybrzeży morza Śródziemnego, a szczególnie Greków i Rzymian. Oba te ludy odegrały doniosłą rolę w rozwoju i zespoleniu się różnorodnych cywilizacyj.

Późniejsza religia grecko-rzymska odróżnia się przede wszystkim od staro-aryjskiej przez wprowadzenie do grona bogów postaci czysto-ludzkich, przez ubóstwienie człowieka, apoteozę bohaterów i władców. W niej pogaństwo doprowadzone zostało do kresów swego rozwoju, czyli wyobrażenia religijne pierwotne uległy największemu zwyrodnieniu. Należy to przyznać pomimo wszelkiego uznania, jakiego nie szczędzono nieraz mytologii klasycznej, z powodu wyzwolenia się jej z pod bezpośredniego wpływu przyrody i wzniesienia pierwiastku czysto-ludzkiego do dziedziny boskości. Na tej mytologii skończyć się musiało duchowe obniżanie człowieczeństwa. Tylko w tym krańcowym momencie człowiek doszedł do utożsamienia ziemi z niebem, świętości z grzechem, a co zatem idzie do podkopania głównych podstaw swego życia moralnego i społecznego. Na Wschodzie panowała idea religijna wcielenia, na Zachodzie przemagała idea apoteozy. Tam panowała zasada: — Bóg ma się stać człowiekiem, tutaj: człowiek ma się stać Bogiem.

2. Religia Greków w środkowym okresie swego rozwoju, może być nazwana fantastycznym politeizmem, albo estetycznym udoskonaleniem naturalizmu; była ona widocznie wynikiem panteistycznego ubóstwienia przyrody i pogodnego pojmowania życia, które łagodnemu klimatowi tamecznemu przypisać należy.

Dziedzictwo aryjskie w niej przechowane ulegało zmianom, wywołanym przez wpływy fenickie i semickie. Imiona bogów przypominają nieraz indyjskich Dewów, którzy u Greków, podobnie jak u Indusów, a w przeciwieństwie do Iranczyków, wyobrażani byli, jako duchy dobre. Początki religii greckiej są nam niedostępne, jak zwykle początki dziejowego rozwoju, sam zaś ten rozwój przedstawia się w trzech stopniach: w ubóstwieniu przyrody, przetworzeniu sił przyrody w rodzinę bogów, wreszcie we właściwej mytologii greckiej. E. Meyer te trzy stopnie rozwoju wyobrażeń religijnych łączy z trzema stopniami kultury: pastersko-myśliwskiej, rolniczej i żeglarskiej. Wiekuiste potęgi przyrodzone, równomierne zawsze i niezmiennie w swym działaniu, a usobione w bóstwach słońca, księżyca i w matce ziemi występują na pierwszy plan w mycie i w kulcie starogreckim. Wiekuisty bieg zjawisk przyrodzonych, wiekuiste w nim stawanie się i przemijanie, stanowią nieodzowne czynniki religijnych wyobrażeń Greków.

Starożytni Pelazgowie mieli swoją główną siedzibę w epijskiej Dodonie i wyznawali religijny kult przyrody. Herodot utrzymuje, że pierwotnie składali oni ofiary bogom, nie odróżniając ich odrębnymi nazwami, i bez odrębnych obrzędów. Później dopiero w Egipcie poznali imiona bogów i zapytywali w Dodonie czy takowe przyjąć mają. Na czele tych bogów stanął Zeus (Dyaus Waruna) bóg powietrza i nieba powietrznego z jego obłokami i chmurami. W imieniu jego odbija się jeszcze wspomnienie pierwotnego monoteizmu, najdawniejszego okresu religii wedyjskiej. Pomimo wszelkich późniejszych zmian mytologicznych i postać Zeusa, jako ojca i władcy bogów zachowała zawsze ten rys z pradawnej epoki. Wiara w istnienie osobistych bogów powszechna była w Grecji i nigdy nie doznawała zaprzeczenia szerszych wśród warstw ludności. Późniejszy rozwój wynikał z nierównie dawniejszej formy religii, nacechowanej wiarą we władający światem wyższy porządek rzeczy, ustanowiony przez bogów, którzy tu na ziemi już nadgradzają wszelkie dobro i karzą wszelkie zło. Te zasadnicze wyobrażenia religijne musimy uważać za odbicia pierwotnej, religii przyrodzonej, która jakkolwiek bardzo niedoskonała, przedstawia dla nas bardzo doniosły interes i nie jest pozbawiona wyższych natchnień bożych.

Obok tej czci jednego boga, ojca niebios i ludzkości ziemskiej, rozwinęła się stopniowo cześć sił przyrodzonych. Siły te

pierwotnie czczone w swej bezpośredniej postaci, stopniowo usobione zostały w całej rodzinie bogów, na której czele, jako jej ojciec i król stanął Zeus. Rzeki i strumienie stały się jego córkami i synami, cały zastęp rozliczonych bóstw żywiołowych wystąpił w ściśle określonych postaciach indywidualności ludzkiej: Pallas bogini niebios, z przydomkiem Atene t. j. promieniejąca, bóg słońca Pan u Arkadejczyków, Febus t. j. jaśniejący u innych Greków, później z dodatkiem Apollon wypędzający zimę, Dione, albo Demeter, żeński pierwiastek rodzący, Hera bogini ciemnych niebios, Hebe bogini wiosny. Obok bóstwa słońca stoją Artemis, albo Helena bogini księżyca i polowania, Eos bogini jutrzeńki. Prometeus, jest bogiem ognia, pierwotnie Hefajstos bóg błyskawicy. Hestia jest boginią ogniska domowego. Bogiem morza jest Potidaos, zwany później Pozeidonem, bogiem płodородności, Dionysos, Hermes jest bogiem ciemności, snu i śmierci.

3. Pelazgijska religia przyrodzona następnie pod wpływem fantazyi uległa uczłowiczeniu; grono bogów zostało wciągnięte w krąg ludzkich stosunków i różnorodnie w późniejszym politeizmie przekształcone. Mytologia wtargnęła do dziedziny pierwotnej religii i wszechwładnie w niej się rozpostarła. Rozwinęła się ona na podstawie religii przyrodzonej, którą jeszcze Hezyod wyznawał, nie powstała z niej wszakże. Widocznie lżejszy ton w jakim Homer, śpiewak joński, opiewa bogów oraz właściwy mu niekiedy ironiczny sposób przedstawienia życia Olimpijczyków, każą przypuszczać wytwarzające się przeciwieństwo wyobrażeń późniejszych do starodawnych wierzeń. Pomimo całej oryginalności greckiego Olimpu azyatycki i egipski wpływ nie dają się w nim zaprzeczyć. Greckie kolonie w Azji Mniejszej stanowią pośrednie ogniwo przejścia od azyatyckiej ociężałości do ruchliwości greckiej. Późniejszy okres mytologii Greków, szczególnie od czasów macedońskich, poczytywano za dalszy rozwój świata Olimpijczyków. Herakles staje się bogiem słońca, bóstwa żeńskie wyprowadzają swe pochodzenie od azyatyckiej matki przyrody. Następnie w pochodach Aleksandra z kolei wpływy grecki potężną falą rozszerzył się po krajach azyatyckich. Grecka kultura połączyła się z tradycjami indyjskimi i perskimi. Swoboda grecka rozluźniła więzy azyatyckiego niewolnictwa.

Herodot utrzymuje i ma za sobą niewątpliwą prawdę dziejową, że Homer i Hezyod byli twórcami teogonii t. j. historii bogów starożytnej Grecji. Pewnem jest wszakże, że poeci owi

w tym względzie byli tylko rzecznikami geniuszu ludu greckiego. Plinius mówi: — „Mowa ludzka wynalazła wielu bogów, niezdolna całe pojęcie deskonalności ogarnąć, rozłożyła je na różne części, tworząc sobie idealne przedmioty czci“. — Ten pogląd zgadza się z nowożytną lingwistyczną szkołą mytologii, nie mniej przeto nie należy go uznać za jedynie uzasadniony. Niewątpliwie mowa warunkuje nasze myślenie, idzie wszakże wślad za ideą religijną. Wiara ludowa, na której opiera się głoszony przez Homera kult dusz, przeżyła wszelkie systematy filozoficzne i utrzymała się i w późniejszych okresach najwyższego rozkwitu wiedzy wszechświatowej.

Poeci spowodowali nie tylko uczłowiczenie grona bogów, ale także poniżyli ich godność pierwotną. Czysty, szlachetny ton religii pierwotnej zaginał w ich przedstawieniu. Czynniki etyczny, który i w dawnej religii przyrodzonej nie osiągnął należytego uwzględnienia, w następnej religii poetycko-estetycznej został nie tylko zaniedbany, lecz także wykrzywiony i wyszydzony. Etyka jest najsłabszą stroną w religijnym systemie Greków. Nigdy oni nie zbliżali się do swoich bogów z poczuciem popełnionych grzechów, naruszonych praw moralnych. Starożytnym Grekom obce było w ogóle pojęcie grzechu, zła moralnego. Pozostający pod opieką bogów świat moralny poczytywali oni tylko za pewien porządek prawny, podtrzymywany przez sprawiedliwość. Bogowie dają szczęście, a ludzie cnotę. Zaznaczyć wszakże trzeba, że takie pojmowanie etyki religijnej nie jest właściwe całej greckiej starożytności. Zdanie Cicerona: *Virtutem nemo unquam acceptam deo retulit*, znajduje zaprzeczenie w starodawnych świadectwach klasycznej starożytności.

Homerowi nie jest obca sprawiedliwość, ani bojaźń boża. Hezyod pierwszy pozwala nam wnikać, chociaż dość powierzchownie w etyczne wyobrażenia i zwyczaje ludu. Jest on usposobiony pesymistycznie; podstawą jego moralności poszanowanie pracy i cześć dla ładu bożego, panującego na świecie. Pytagoras dążył do moralnego podniesienia ludu; w tym celu założył pewien rodzaj gminy religijnej. Sokrates, a bardziej jeszcze Platon poczytują cnotę za dzieło boże.

Na ogół wszakże życie bogów nie mogło służyć za wzór postępowania moralnego. W okresie późniejszym na pierwszy plan występują Ares i Afrodyte. Chociaż ta ostatnia miała głównie znaczenie estetyczne, jako bogini piękności i wdzięku, nie-

mniej przeto kult jej pociągał za sobą liczne bardzo i nie moralne konsekwencje. Życie rodzinne bogów olimpijskich pełne zawiści, podstępów, wad i namiętności jest odbiciem takiegoż życia ludzkiego; u Greków życie w rodzinie było sprzeciwieństwem wszelkiej moralności, pogarda kobiety była źródłem wszelkiego zła. W Olimpie Homera człowiek odzwierciedlił się ze wszystkimi swymi namiętnościami. Ta apoteoza niższej części życia ludzkiego, ten obraz jaskrawej zmysłowości pociągał za sobą rozluźnione, niereligijne na wskroś życie w szerokich kołach społeczeństwa greckiego.

Filozofowie greccy usiłowali tłumaczyć mitologię racjonalistycznie, wstydząc się jej lubieżności, ale obyczajów swego społeczeństwa zmienić nie zdołali, owszem ulegali sami ich wpływom. Zresztą lud pozostał obcy ich nauce i ta na religie nie oddziaływała wcale. „W ogóle Grecy nigdy nie zdołali wytworzyć filozoficznej nauki religii, nie dążyli nawet do tego. Nie wiele się też troszczyli o jednolitość kultu. Wystarczało im podtrzymywanie tradycyjnych instytucji religijnych w poszczególnych państwach. Tem się tłumaczy to uderzające zjawisko, że wysoce kulturalni Grecy posiadali niekiedy bardzo pierwotne barbarzyńskie praktyki religijne, a nieraz najświatlejsi ich pisarze opowiadali w ten sposób dzieje bogów olimpijskich, jakby można chyba oczekiwać od jakichś dzikich Polinezyjczyków (Saussaye). Nawet lekkomyślny Horacyusz mówi o „historyach mitologicznych, które uczą grzeszyć“. Jakkolwiek od czasów Herodota wprowadzono wyobrażenie „bóstwa“ (τὸ θεῖον), przez które wyrażała się dążność do jednolitej idei Boga, to jednak wiara w wielu bogów nigdy nie została usunięta. „Religijne uczucie ludu greckiego bez tej wiary obejść się nie mogło. Surowy monoteizm ze swoją chłodną pustką wydałby się starożytnym Grekom nieomal ateizmem“ (Paulsen).

Przeobrażenie religii greckiej konsekwentnie tylko u Jończyków zostało przeprowadzone, Doryjczycy odsuwali od siebie zawsze te konsekwencje i wskutek tego — może pod wpływem obcej pobudki — dali powód do głębszego pojęcia religijnego, które w ogólnogreckim kulcie Apollina Delfickiego, z jego wyrocznią, od czasów Hezydoda środkowy swój punkt osiągnęło i stało się źródłem kultury heleńskiej. Wymagane przez ten kult samopoznanie wewnętrzne, jako podstawa życia religijnego, pomimo istniejących współcześnie pogańskich zabobonów, świadczyło

o szlachetniejszej podstawie świadomości duchowej, w której znajdowały swe odbicie pewne zasadnicze rysy serca ludzkiego i wszechświatowego bożego ładu. Jeżeli nie odpuszczenia grzechów, to w każdym razie poszukiwano w tym kulcie jakiegoś zadostuczynienia za nie i oświecenia wewnętrznego. Czystość, sprawiedliwość i wybawienie od zła stanowiły przewodnie zasady już w ziemskim życiu. U Irańczyków słyszymy o zwycięstwie nad grzechem w walce Ormuzda z Arymanem, u Egipcyan także zwycięstwo uwieńczyć ma walkę Ozyrysa przeciw Tryfonowi. U Greków ma ono być osiągnięte w świadomości ludzkiej.

Grecy tą drogą wzniesli się od czysto przyrodzonego stanu, do uznania i uświadomienia sobie osobistości ludzkiej, jakkolwiek w tym rozwoju ich brakło czynnika nadprzyrodzonego. Dążność w tym kierunku skłoniła nawet Jończyków w Atyce, za czasów Periklesa, do zmodyfikowania grubych cech ludzkich u bogów homerowych i podniesienia ich w nadludzką, etyczną sferę. Apollo stał się obrońcą życia moralnego, Zeus — prawa, Atena — rady, światła, sztuki i wiedzy. Bogów uznano za potęgi moralne, za przedstawicieli prawdy, dobra i piękna. Praktyki dawnego kultu utrzymały się w poprzednich swych formach, ale na pierwszy plan wystąpiły teraz nakazy prawości, obowiązku względem ojczyzny, państwa i rodziny. Tylko z tego z punktu widzenia religia heleńska uznana być może za najdojrzalszą i najbardziej wyrobioną wśród etycznych religii świata starożytnego.

4. Atoli też sama filozofia, która dążyła do racjonalistycznego i etycznego uszlachetnienia religii, podkopywała stopniowo jej fundamenty, gdyż cały świat wyjaśniała w sposób naturalistyczno-atomistyczno-panteistyczny i łącząc proces wszechświatowy ze światem bogów, ten ostatni zamieniała na czystą kosmologię, albo też topiła go w swym sceptycyzmie. Sceptycyzm grecki podobnie jak panteizm wschodni rozbijał w pył cały świat zjawisk, a z nim razem i postaci bogów; pograżał wszystko w nieokreślonej jedności i powszechności bytu. Filozofia zerwała więzy łączące ją niegdyś z niebiosami i doszła w końcu do zaprzeczenia bytu duszy. Wiara w nieśmiertelność tylko w teologicznych ideach i obrazach poetyckich utrzymana została.

Od wieku VI wystąpiła w filozofii greckiej dążność do pewnego rodzaju monoteizmu, można powiedzieć do monizmu, a doprowadziła ostatecznie do zupełnego zwątpienia o tra-

dycyi religijnej. Nadaremnie Teagenes z Regium, Heraklit, Teodor z Lampsaku i inni usiłowali ocalić religię przez alegoryczny wykład mytów. Rozpoczęta już w teogonii Hezyoda dążność w tym kierunku doprowadzona została do zupełnego sceptycyzmu przez jońskich i eleackich filozofów, w naturalistycznych i panteistycznych ich systematach. Wedle Hezyoda, świat bogów zawdzięcza swoje powstanie procesom czysto przyrodzonym. Z chaosu powstała ziemia i wytworzył się Tartarus. Ziemia urodziła niebo, Gaja i Uranos spłodzili sześć par Tytanów. Ostatnia para Kronos i Reja byli rodzicami bogów olimpijskich. Kronos pożarł wszystkie swoje dzieci, z wyjątkiem Zeusa, wszelako później musiał je znów z siebie wyrzucić. Zeus i jego bracia walczyli przeciwko Tytanom, aż w końcu Zeus stał się naczelnym władcą świata. Jakkolwiek występuje on jako odrębna, indywidualna osobistość, to jednak w istocie rzeczy, występuje zawsze jako uosobienie. Równolegle z tem widzimy wyjaśnienie zła na ziemi, w mycie Prometeusza i Pandory: duma mężczyzny i lekkomyślność kobiety. Stąd pierwszym złem jest kobieta, a drugim niemożność obejścia się bez niej. Teologia orficka w panteizmie szuka ostatecznego wyjaśnienia.

Wobec tej destrukcyjnej roboty filozofów jasne są słowa sofisty Protagoresa: „O bogach nie mogę wiedzieć czy istnieją, lub czy nie istnieją, gdyż wiele przeszkód spotykam na drodze do tego poznania, a przede wszystkim ciemność i krótkość życia“. Pindar, Herodot, Eschylos, Sofokles wierzyli jeszcze w dawnych bogów, ale Hekateus, Tucydides, Euripides, Arystofanes na wskroś przejęci byli racjonalizmem i sceptycyzmem. Niebawem wiara ludowa została powszechnie zdyskredytowana (Ksenofanes, Heraklit, Antistenes). Istniała ona jeszcze u tragiczków, zaginęła zupełnie u komików; po pierwszych, wierzących filozofach nastąpili wkrótce zupełnie sceptyczni. Echemerus z Messany około 300 r. przed Chr. pierwszy tłumaczył powstanie mytów w sposób historyczny i metoda ta otrzymała później nazwę echemeryzmu. Ojcowie Kościoła (Tertulian, M. Feliks, Cyprian, Augustyn) zgadzali się z nim w tym względzie, tylko, że na miejsce ubóstwionych ludzi stawiali demonów. Epikur zdegradował Zeusa z całym gronem Olimpijczyków, dzieje ich życia ośmieszył, a ubóstwiał natomiast człowieka. Stoicy wyjaśniali mitologię allegoryczno-naturalistycznie, tak iż najstarsi nawet poeci, którzy tego nigdy nie przeczuwali, Stoikami wydać się mogli

(Cycero). W ślad ich wstępowali później neoplatonicy. Równocześnie i wyrocznie straciły swoje dawne znaczenie. Niejasność i dwuznaczność, często zgola niedorzeczność ich objawień zostały z całą bezwzględnością ujawnione i wyszydzone (Chrysippus, Oenomaus) i nie nie pomogła dla przywrócenia ich powagi późniejsza ich obrona Plutarcha, Sextusa, lub Empirykusa.

5. Uprzedziliśmy wszakże stopniowy bieg rozwoju myśli greckiej. Przed dojściem jej do ostatecznych konsekwencji, znalazł się człowiek, który w potężny sposób oddziałał na przebieg religijnego i filozoficznego myślenia u Greków. Człowiekiem tym był Sokrates. Wyznawał on jeszcze jako wierzący religię narodową. Nie bez słuszności jego uczeń Ksenofon nazwał go religijnym. Ale religijność Sokratesa pozostaje w związku z jego tajemniczym demonem, który kierował nim od młodości i umocnił w jego duszy wiarę w objawienie boże, oraz w ogóle religijne zasady. Ten demoniczny, u Greków zarazem boski pierwiastek (*δαίμωνιον, θεῶντι*), który filozof atyki w sobie odczuwał i który był wyrazem jego łączności z bóstwem, uczynił go człowiekiem prawdziwie wierzącym. To też nie łączył się on z tymi, którzy bogów ojczystych wprost odrzucali, ani nawet z tymi, którzy jak Herodot i Pindar usiłowali oczyszczać dawne o nich wyobrażenia. Wszelkie próby alegorycznego wykładu mitologii za próżne i bezcelowe poczytywał. Cicero mówi: że pierwszy on usiłował filozofię z niebios na ziemię sprowadzić, ponieważ utrzymywał, że wszelkie zjawiska fizyczne ponad nami są, a to, co po śmierci przyjsć ma, nie dla nas, jako dla ludzi jest. To też badanie fizyczne poczytywał nie tylko za trudne i niedostępne dla umysłu ludzkiego, lecz także za prowadzące na bezdroża ateizmu, panteizmu, lub naturalizmu. To, co ludzkie tylko, wedle jego zdania, ma dla człowieka istotną wartość.

Takim sposobem Sokrates współdziałając z rozwijającym się równocześnie prawie kultem delfickim nadał nowy kierunek religijnemu rozwojowi Greków. W przeciwieństwie do dawnej etyki opierającej się na obiektywnym prawie naturalistycznym wskazał on człowiekowi drogę subiektywną, z własnej jego istoty wynikającą. Usiłował serce ludzkie wyrwać z zamętu świata zewnętrznego i zwrócić ku własnej, wewnętrznej jego treści. Wynikiem tych usiłowań było założenie fundamentów do praktycznego, moralnego życia w duchowo-etycznej osobistości ludzkiej, przy czem wiedza miała być głównym czynnikiem tego życia i cnoty

w którym one się objawiały. (System intelektualistyczno - antropologiczny). Jakież następstwa pociągnęła za sobą nauka Sokratesa? Oto pod zarzutem szerzenia pogardy dla bogów, został on skazany na wypicie trucizny. W następstwie Diagoras ok. 415, został jako ateista z Aten wygnany. Filozofia sama popadła w pogardę. Najdzielniejszym nawet umysłem wydała się ona przydatną raczej do ćwiczenia umysłu, aniżeli do zdobywania prawdy. Arystoteles zowie je swobodną czynnością duszy wolnej od trosk.

Plato podjął nie tylko obronę swego niesłusznie skazanego mistrza, ale również i dzielnie bronił jego nauki. Piśma jego przeniknięte są szlachetnym technieniem, ożywione wysokim po-
lotem, który duszę uwięzioną w ciele zwraca do wiekuistego bytu i wiekuistych w nim objawów dobra. Można by powiedzieć, że Plato był mędrce, w kapłańskim namaszczeniu natchnionym przez geniusz boży wieszczem. Jakże wzniosłe pojmował on idee mędrca, jak wspaniale przedstawia wyzwolenie jego duszy z więzów egoistycznych popędów zmysłowych namiętności i złych skłonności. W jak przejmujący sposób ukazuje on heroizm znoszenia niezasłużonych cierpień. Nie bez słuszności nazwać go można, prorokiem, wybawicielem starożytności. Niestety wszakże Plato nie zdołał przyodziać i wcielić w życie swoich tak przedziwnie żywych obrazów, nie miał środka do istotnego ich urzeczywistnienia. Jest to dziś przedmiotem sporów, czy doszedł do poznania Boga prawdziwego. Pojęcie dobra absolutnego, które przypisywał najwyższej istocie, świadczy o wzniosłym moralnym wyobrażeniu, jakie miał o niej, ale nie łączy się z ideą osobowości, gdyż dobro tak, jak on je przyjmuje, pozostaje zawsze tylko cechą, przymiotem. Nauka platońska o Bogu, nie może być wprawdzie uznana za panteizm, ani za dualizm absolutny, wszelako zawarte w niej pojęcie etyczne nie daje się zużytkować w teistycznym pojmowaniu stworzenia. Późniejsze systemy oparte na idei dualizmu, emanacji lub teizmu dowodnie wykazują, nieokreślność nauki Platona. Ojcowie nieraz cytowali jego zdanie, że Boga trudno nam znaleźć, a gdybyśmy go znaleźli to jeszcze większą napotkalibyśmy trudność w dążeniu do pouczenia o nim innych ludzi.

To pojęcie Boga dla życia moralnego doniosłe miało znaczenie, ponieważ jako cel idealny stawiało mu upodobnienie się Bogu przez dążność do oczyszczenia, uświęcenia i wybawienia;

zewnątrznemu kultowi przeciwstawiało wewnętrzny świat sumienia. Sam Plato mówił o sobie, że był on pierwszym z ludzi, który dobro i zło odróżnił od zewnętrznego powodzenia lub niepowodzenia, głosząc zasadę Opatrzności bożej i nieśmiertelności duszy, dał on religii wyższy motyw życiowy. Pomimo tego niewielu jednak wśród swych słuchaczy zdobył szczerych wyznawców, tylko wyższe umysły zdołały wznieść się do podniosłych sfer jego myśli. Nie była to religia dla ubogich duchem. Najpierwszym warunkiem wybawienia platonizmu jest wiedza, poznanie istoty bytu. „Wyjątkowym ludziom tylko daje ta wiedza wyższą nagrodę pozaziemską t. j. wyzwolenie z doczesnego bytu ziemskiego, połączenie wiekuiste z istotą wszechbytu, powrót do boskości. Symbolem tego co ma być udziałem filozofa po śmierci jest uznanie go przez gminę za demona“.

Rozumie się, że ogół szeroki, ani chciał, ani mógł poznać takiej filozofii. To też nie mogła ona oddziaływać na zewnątrz; brakło jej przytem żywszego współuczucia dla bliźnich. Cnota pojęta jako harmonia nie mogła zastąpić idei konkretnego prawa moralnego. W gruncie rzeczy Plato nie był daleki od eudemonizmu i dla względów pedagogicznych, dla spopularyzowania swej nauki u ludu, musiał się odwoływać nie raz do niższych motywów w dążeniach życiowych. Taki był los teologicznej filozofii greckiej wznoszącej się najwyżej przez swą prawdę, piękność i siłę etyczną.

Zresztą Plato nie tylko wśród ogółu szerokiego, lecz i w ciasnem kole swych uczniów i we własnym nawet życiu nie zdołał praktycznie swych zasad przeprowadzić. Na obrazie jego żywota nie jeden cień daje się widzieć. I Sokrates, jak go nam przedstawia rozmówiany w nim uczeń jego Ksenofon, daleki był od ideału cnoty wziętej w czystym, moralnym znaczeniu, Plato zaś więcej jeszcze ulegał powszechnym zboczeniom etycznym swego czasu i swego ludu. Obrona niewolnictwa, poniżenie kobiety, pelecenie zabijania dzieci słabowitych, pobłażliwość dla pewnych występków, naówczas wśród Greków powszechnych i niektóre inne jego zasady i dążności dowodnie świadczą, że i ów najszlachetniejszy przedstawiciel filozofii greckiej, ów chrześcijański Plato nie był zdolny powstrzymać moralnego upadku pogaństwa greckiego, ani nawet uniknąć licznych jego wpływów.

Czy może Arystoteles bardziej jest chrześcijański? I on nie wzniósł się wyżej od Platona w dążeniu do religijno - etycznego

odrodzenia, ściśle biorąc nie miał takowego wcale na widoku. Wyrobił on sobie pojęcie Boga jeszcze mniej znaczące w praktyce bytu ludzkiego, pojęcie bez treści, bez ruchu, bez życia. Platońska idea Opatrzności bożej w systemie Arystotelesa nie znajdowała zgoła miejsca. Bóg jego nie jest wcale nieskończony, ani swobodny, ani działający na zewnątrz, nie posiada nawet świadomości rzeczy ziemskich. Nawet jedność nie jest jego cechą, wykluczają ją bowiem wyobrażenia bogów na oddzielnych gwiazdach. Cała etyka arystotelesowska zamknięta jest w obrębie doczesnym. Miał przeto Plutarch słuszną, gdy utrzymywał, że Arystoteles posiadał tylko znajomość działań duszy, ale o Bogu i rzeczach boskich nie wiele wiedział. Jakoż istotnie nie wiele umie on powiedzieć o losie wiekuistego bytu.

Obce jest mu też pojęcie nadprzyrodzonej szczęśliwości. Wyznawana przezeń nieśmiertelność duszy jest wnioskiem litylko logicznym i jako taki na sprawę życia doczesnego wpływu wywierać nie może. Jego bezwzględny sąd o naturze niewolników, kobiet, barbarzyńców jest sądem zaufanego w sobie greka, który na wszystko co nie greckie, lub też w życiu greckim poniżone z pogardą spogląda, a o moralności sędzi wedle stanowiska społecznego i czysto zewnętrznych przymiotów człowieka. Dla niego człowiek jest przede wszystkim jestestwem politycznym (ζῷον πολιτικόν), jako taki w państwie zupełnie jest pograżony, sam przez się żadnego zgoła nie ma znaczenia.

Tragiccy greccy pojmowali życie poważnie i wzniosłe, ale ponurym tonem pesymizmu przeniknęli na wskroś swoje wspańiałe kreacje. Jest to ton niemej, rozpacznej rezygnacji, bez nadziejne poddanie się wyrokom przeznaczenia, z pod których i bogowie wylać się nie mogą. Jeśli taka jest dola najwyższych, cóż może oczekiwać tych, co najniżej stoją w społeczeństwie? Jaki będzie stan religijno-moralny ogółu ludzkiego, jaki los klas upośledzonych? Z gruntu niemoralna instytucja niewolnictwa, pogardliwe obchodzenie się z kobietami, domy publiczne, oddane prostytutce i żeńskiej, — oto są poszczególne objawy pozwalające nam rzucić okiem w głąb ogólnego helenejskiego życia. Epikurejskie upodobanie w rozkoszy, przyjemności chwili było kierowniczą zasadą klas uprzywilejowanych, srogi wyzysk był nieuniknioną dolą klas upośledzonych.

Ludzie szlachetniejszej natury w Stoicyzmie usiłowali powstrzymać ten upadek i we własnym swym jestestwie moralnym

zasadę cnoty znaleźć chcieli. Dążenie do cnoty samej w sobie uznane nawet zostało za główne zadanie mędrca, atoli stoicyzm obojętnie patrząc na sprawy świata prowadził do apatji i do samoubóstwienia. Nie zdołał on znaleźć pośredniej drogi pomiędzy koniecznym rozwojem panteistycznego absolutu, a moralną wolnością cnoty. Etyka cyniczna stawiała jednostkę wobec siebie samej (*solipsismus*) bez żadnego ustosunkowania do ostatecznych i najwyższych celów w układzie wszechświatowym. Ostatecznym środkiem zachowania godności ludzkiej i cnoty stało się samobójstwo, wychwalane tak przez stoików jak i cyników. Tylko widoczna niechęć dla Chrześcijaństwa może być powodem zestawienia samobójczych czynów stoickich z poświęceniem dobrowolnym życia za wiarę u męczenników chrześcijańskich. Miłość ich dla Chrystusa i pragnienie zbawienia w niebiesiech, nie ma wspólnego z rozpaczą ujawniającą się u stoików. Stoicyzm nie zdołał także znaleźć słowa wybawienia dla starej religii i starego obyczaju, które widocznie chyliły się do upadku. Rezygnacja bez wyższej pobudki, cnota bez sankcji i nagrody nadprzyrodzonej dla ogółu ludzi są prostymi abstrakcjami. Nie wielu nawet znajdzie się mędrców, którzy w tych warunkach cnotę za główny cel życia swego obiorą. Skoro rozważymy ówczesne zepsucie świata starożytnego, które coraz bardziej się szerzyło i odbijało tak rażąco od wznoszących się wciąż enót chrześcijańskich, to jasno się nam ukaże bezsilność stoicyzmu i wszelkich jemu podobnych systemów, usiłujących zażegnać ogólny upadek pogaństwa.

6. To wybawienie, którego Grecy nie znajdowali w swej religii urzędowej i filozofii ukazywało im się w ich misteriach. Powstały one i rozwinęły się pod wpływem egipskim lub azyatyckim, a szczególnie osiągnęły rozpowszechnienie od czasów wprowadzenia kultu Apollina, oraz nauk i praktyk orfickich, w których obok Zeusa czczony był szczególnie Dionizos, jako bóstwo przenikające i ożywiający świat cały. Misterye te były wyrazem grzechu i pełnych utęsknienia pragnień, wybawienie mających na celu. Chodziło o zadośćuczynienie w sumieniu ludzkiemu za grzechy żywota. Ponieważ religia państwowa takowego nie dawała, więc zwrócono się do tajemnych i tajemniczych praktyk, posiadających w całym swym przebiegu wiele uroku i mogących przytem dać sumieniom ludzkim pewne

uspokojenie. Ludzie byli pociągnięci przez tajemniczość symboliczną i uczuciowość obrzędów praktykowanych w misteryach. Po upadku wiary w myty urzędowe, po zupełnym rozstroju filozofii, wobec ogarniających zewsząd fal zwątpienia, budziło się we wszystkich sercach pragnienie jakiejś pozytywnej religijnej podpory i osobistego przez nią z Bogiem połączenia. Misterye stały się istotnym składnikiem życia religijnego, znalazły też wielkie zastosowanie w rozpowszechnionych systematach neopitagoryzmu i neoplatonizmu.

Źródła grzechu poczęto teraz szukać nie w rozumie źle skierowanym, lecz w uczuciu i w woli złej, poczytywano grzech nie za coś obojętnego, koniecznego, lecz za wykroczenie przeciwko Bogu, które w tem lub przyszłym życiu musi być odpokutowane, jeśli na drodze mistycznej nie osiągnie przebaczenia bożego. Wiara w sprawiedliwość wyrównywającą, w życie pozagrobowe stawiała się kotwicą nadziei, budzącej się w sercach, niezależnie od systematów filozoficznych z ich misteryami. Wiara w tym kierunku zwrócona prowadziła do misteryów. W misteryach dyonizejskich szukano przede wszystkim wybawienia od trwogi przed unicestwieniem pośmiertnym, w orfickich dążono do zadośćuczynienia i uświęcenia, oraz do osiągnięcia na tej drodze wiekuistej błogości w świecie zagrobowym, w misteryach eleuzyjskich głównym celem było osiągnięcie uspokojenia i pociechy w życiu doczesnym. Prawda, że te wszystkie systemy okazywały się niedostateczne i nieraz powiększały jeszcze istniejący w świecie duchowym zamęt. Niezależnie od nich budziło się wśród ludu pragnienie jakiegoś nadprzyrodzonego za grzechy wybawienia. Religia ludowa chciała tylko wybawić od błędu, misterye miały na celu oddziaływanie na wolę, wybawienie duszy z grzechu. Obiecywały one uspokojenie w życiu doczesnym i odpuszczenie w życiu wiecznym.

Cóż jednak dawały w rzeczywistości swoim wyznawcom? Jeśli pominiemy obrazy, przedstawienia symboliczne i wszelką złączoną z niemi wybujałą fantastykę, która ogłuszała nieraz więcej, aniżeli oczyszczała sumienie moralne człowieka, to nie wiele znajdziemy w nich treści. Były to raczej widowiska obliczone na podniecenie fantazyi, pobudzenie zmysłów, mimiczne przedstawienia z życia bóstw, które miały uprzytomniać stosunek ludzi do świata nadprzyrodzonego, nocne tajemnicze obrzędy religijne, tańce i śpiewy, które mogły ludzi pociągać i zaj-

mować, ale na poprawę i udoskonalenie ich wpłynąć nie zdołały. „Zważ tylko, napomina pogan M. Feliks, kult twoich bogów i misterye: znajdziesz u twoich biednych bogów koniec tragiczny, ciosy przeznaczenia, pogrzeby, smutki i żale wszelkiego rodzaju“ (Izys, Ceres.). Poznanie prawd wiary miało być dotykalnie ludziom uświadomione w misteryach, tak iż wtajemniczeni w prawdy owe, niejako sami w sobie wewnątrznie je przeżywali. Chleb i wino ofiarowane było bogom, a poświęceni wraz z nimi do stołu bożego zasiadali, aby spożywając jego dary, nieśmiertelną z nich czerpać siłę.

Zaznaczyć tu trzeba, że orgiastyczne okrucieństwa azyatyckich religij przyrodzonych ustąpić musiały czystsze. etyczne. W pojmowaniu zadań kultu, że potrzeba udoskonalenia w religijności, oraz pociechy dla mężów i niewiast, musiała znaleźć zaspokojenie w wyższych, bardziej kulturalnych dążeniach religijnych, ale i w tych brakło rzeczy głównych: wiary szczerzej w rzeczywiste odkupienie grzechów. Zresztą wątpliwe jest nawet czy misterye miały też ogólnie - religijne znaczenie, polegające na utwierdzeniu wiary w nieśmiertelność, czy też litylko moralne, zwrócone ku wyzwoleniu z win grzechowych. Zapewne, nie można zaprzeczyć doniosłego znaczenia misteryów w pobudzeniu świadomości grzechu i zwróceniu dusz ludzkich ku enocie, ale pozytywne działanie ich w kierunku zaspokojenia wzbudzonych pragnień, nie może być wysoko cenione. Wobec upadku religii urzędowej, misterye wielkie w Grecyi osiągnęły rozpowszechnienie. Każdy ateńczyk prawie przed śmiercią był wtajemniczony do jednego z systemu misteryi. Nakaz milczenia, który strzegł obrzędów misteryj od profanacyi, tem więcej wynosił je ponad tak bardzo sprofanowany, urzędowy kult bogów olimpijskich. Niemniej przeto trudno misteryom przyznawać donioślejszych wpływów. Zdala od nich trzymali się niekiedy najznakomitsi ludzie. Sokrates nigdy nie chciał być w nie wtajemniczony i wyrażał się o nich bardzo niepocholebnie. Plato otwarcie je ganił, Plutarch przypisywał im tylko alegoryczne znaczenie i utrzymywał, że na to tylko zostały one wprowadzone, ale ludzie zobowiązani przez nie do tajemnicy w sprawach religijnych, umieli ją także zachować w sprawach politycznych i obywatelskich.

Apologeci chrześcijańscy dalecy byli od dopatrywania w misteryach przygotowania do Chrześcijaństwa, owszem widzieli

w nich podporę pogaństwa i szkołę zgubnych przesądów. A jednak niektórzy z nich przed swem nawróceniem do Chrześcijaństwa należeli do liczby wtajemniczonych. Jeżeli z obrzędami misteryj pogańskich porównamy okrywane tajemnicą obrzędy religijne pierwotnych gmin chrześcijańskich, to przy pozornem podobieństwie uderzy nas tu rzeczywista różnica wewnętrzna.

Głęboka wiara religijna i powaga moralna nadawały zebraniom chrześcijańskim, w sprzeciwieństwie do widowisk w przedstawianych misteryach, charakter czystej, wzniosłej świętości. Tylko tajemnica, jaką okrywano odbywane obrzędy, wspólną im była z misteryami. Pozatem zasadnicze zachodziły sprzeciwieństwa a hierofanci z różnych względów należeli do najzaciętszych przeciwników Chrześcijaństwa.

7. Misterye wraz z ofiarami stanowiły u Greków główny objaw kultu; ten wszakże w ich religii podrzędne tylko miał znaczenie i wobec swego zróżniczkowania u rozmaitych ludów greckich, wobec braku odrębnego stanu kapłańskiego i ksiąg rytualnych (być może istniejących w epoce dawniejszej, lecz później zatraconych) pozbawiony był jednolitego charakteru. Religia grecka w epoce historycznej nie może być wprawdzie pochytywana za kult przyrody, ale pierwiastki takiego kultu nawskroś ją przenikają. W najdawniejszych czasach pozbawiony on był świątyń i posągów, polegał na czci zwierząt, która w wielu względach przypominała wyobrażenia i praktyki religijne ludów dzikich. Aż do epoki czasów rzymskich istniały w Grecyi ołtarze, na których krew ludzka płynęła. I w misteryach zachowało się wiele pozostałości pierwotnych barbarzyńskich czasów. Publiczne obrzędy religijne stanowiły w Grecyi instytucję cyto-państwową. Aż do czasów historycznych odbywały się one w świętych gajach i przy ołtarzach pod odkrytem niebem wzniesionych. Świątynie otoczone były poświęconym okręgiem, w obrębie którego jak najsurowiej wzbroniona była wszelka nieczystość i profanacya. Ołtarze i świątynie poczytywane były za miejsce schronienia dla przestępców prześladowanych i niewolników. Kapłani nie stanowili zamkniętej kasty i nie byli wyłącznie powołani do pełnienia świętej służby. Obowiązani byli obsługiwać jedną tylko oznaczoną świątynię. Uchodzili za urzędników państwowych, jako tacy podlegali prawowitej władzy w państwie. Zazwyczaj kapłani pełnili służbę względem bogów, kapłanki względem bogiń.

Ofiary były krwawe i niekrwawe. Bogom górnym składano w ofierze zwierzęta białe, bogom podziemnym czarne. Ofiara pierwszych połączona była zawsze z uczcą, pozostałości drugich na ofiarę musiały być spalone i zakopane. Pobudką ofiar były zdarzenia życia publicznego i prywatnego. Przy uroczystościach szczególnie ważnych składano hekatombę t. j. sto, albo więcej zwierząt. Z ofiarami łączyły się modły. U Greków bardziej były one rozpowszechnione, aniżeli u jakiegokolwiek ludu w starożytności i pojmowane były nie tylko jako część rytuału, lecz także jako wyraz religijnych uczuć i nastrojów. Najczęstsze uroczystości świąteczne odbywały się w Atenach; w Sparcie były one bardzo rzadkie. Zazwyczaj łączyły się z nimi procesye ofiary i igrzyska. Kult prywatny skupiał się zwykle dokoła trzech głównych zdarzeń życia, narodzin, zaślubin i śmierci. W najdawniejszych czasach zwłoki były palone, później grzebane w ziemi. Pogrzebanie zwłok poczytywane było za najświętszy obowiązek.

II. Religia Rzymian.

8. W religii rzymskiej należy odróżnić religię ludową italską, która od najdawniejszych czasów wśród ludów się utrzymywała, od religii państwowej, później pod wpływem greckim wyrobionej. Dzisiejsi badacze wyrażają powątpiewania o przypuszczanej dawniej jedności plemiennej starożytnych Greków z pierwotnymi mieszkańcami Italii. M. Müller obstaje za tem, że mowy grecka i łacińska nie są bliżej ze sobą spokrewnione aniżeli jakiegokolwiek inne mowy aryjskie. W czasach historycznych Rzymianie tak wiele zapożyczyli od Greków, w swej mowie, religii, mytologii, iż niektórzy uczeni zapomnieli zupełnie o najdawniejszych samodzielnych zasobach ich kultury, które istniały w Italii na długo przed przeniknięciem do nich wpływów greckich. Ta przedhistoryczna przeszłość Italii bardzo gorliwie badana jest dzisiaj przez wielu etnologów.

Pomimo jednak wszelkich różnic przez te badania wykrytych, niewątpliwym jest znaczny zasób wspólnych indoeuropejskich pierwiastków u obu ludów starożytności klasycznej. Żywa, plastyczna wyobraźnia Greków uczyniła z bogów wyraźne

żywe osobistości, a właściwe im zamilowanie wolności nie dopuściło wytworzenia się nieruchomych, sztywnych form rytuału religijnego. Rozumny i praktyczny Rzymianin przedstawiał sobie bogów w racjonalnej abstrakcyi, jako numina; cenił przede wszystkim znaczenie ich dla praktyki życia w rodzinie, państwie, społeczeństwie i wyrobił sobie ścisły rytuał obrzędowy, dzięki któremu jego religijność osiągnęła wielką ścisłość w kulcie oraz szczególnie narodowo-państwowe jej pierwiastki zdobyły w niej przewagę nad ogólnymi, ogólnoludzkimi pierwiastkami przemagającymi w ogólnym kulcie greckim. W rozwoju religii Rzymian, ze względu na wpływy obce jakim ulegała, rozróżniane są cztery okresy. Pierwszy rozciąga się aż do Tarkwiniuszów, drugi do wojen Punickich, trzeci do końca Rzeczypospolitej, czwarty do upadku cesarstwa. Cicero dzieli religię rzymską *in sacra et in auspica*. Romulus przez auspicie, Numa przez kult fundamenta państwa ugruntowali.

Religia starożytnych mieszkańców Italii polegała na fetyzmyzmie, składającym się po części z animizmu, po części z naturalizmu. Kult przyrody stanowiący główną jej treść ujawniał się w czczonym przez Pelazgów symbolu zapłodnienia w Fallusie. Ofiary z ludzi były w nim częste. Dopiero w r. 657 zostały one na skutek rozporządzenia senatu zaniechane. Dawniej składano je szczególnie Saturnowi, który przypominał w tym względzie pożerającego swe dzieci greckiego Kronosa, lub Molocha fenickiego. Wszelako Dianie i Jowiszowi również takie ofiary były składane. Nie mniej przeto Saturn w podaniach przedstawia się jako bóstwo wyprowadzające pierwotnych Italczyków ze stanu dzikości, jako opiekun rolnictwa, dobroczynny dawca płodów ziemi. Jego małżonka Ops miała spowodować uprawę owoców, oraz miała być założycielką życia obyczajowego. Wyobrażano ją sobie jako matkę ziemi, jako żywioł ulegający zapłodnieniu i rodzący. Święta odbywane na cześć tej pary boskiej zwały się saturnalia i opalia. Obok tej występowała i druga para bogów: Janus i Jana. Pierwotnie nie istniały żadne wyobrażenia bogów. Nie znano ich w Rzymie, aż do r. 170. Za czasów Numy, jako wielkiego prawodawcy religijnego, religia Rzymian była niezmysłową, przeważnie abstrakcyjną z mnóstwem bogów, które z wielką łatwością na drodze abstrakcyi były mnożone. Każdy poszczególny objaw bóstwa głównego zamieniał się na jakieś bóstwo drugorzędne, każdy stosunek życiowy, wszelkie uczucia i

nastroje duszy, wszelkie cnoty i poruszenia wewnętrzne poddawane bywały opiece odrębnych bóstw. Dowiadujemy się o nich w znacznej części od pierwszych Ojców Kościoła (Tertuliana, Arnobiusza, Lanktancyusza), którzy bogów ludowych (Dii plebei) z doświadczenia mieli sposobność poznać. I Augustyn w swoim „Państwie bożym“ przytoczył na podstawie „Starożytności“ Varrosa mnóstwo szczegółów mytologicznych. Varro liczy sześć tysięcy bogów. Znajdujemy też spis bogów w Libris indigitamentorum t. j. formuł zaklęcia (incantamenta indicia), które przez areykapłanów (pontifices) wprowadzone, do czasów Numy sięgają. Wskazówki zawarte w tych księgach ściśle były przez Rzymian w ofiarach przestrzegane. Oprócz niezliczonych imion bóstw w formule ogólnej wzywane jeszcze były bóstwa z natury swej i imion dokładnie nieznane. Kapłani odgrywali wielką rolę, im tylko bowiem znane były dokładnie formuły rytuałów. W najdawniejszych czasach pochodzili oni wyłącznie ze stanu patrycjuszów. Tablice świąt świadczą, że najwięcej uroczystości urządzało na cześć Jowisza, Marsa i Quirina. Ale obok tego obchodzono też niezliczone święta rolnicze i domowe.

Oderwanemu charakterowi religii Rzymian odpowiadała surowa ich moralność. Głównym jej rysem była niewzruszona zasada sprawiedliwości, z którą łączyła się wierność, prawdomówność i prawość. Przysięga posiadała u Rzymian szczególną wagę. Stanowiła świętą niewzruszoną rękojmię prawdy i wierności. Gdy Grecy powodowali się głównie przepisami teoretycznymi, Rzymianie z praktyki życia, z żywych przykładów snuli przykłady do zastosowania. Grecy byli mistrzami wiedzy, Rzymianie cnoty. Lud rzymski dostarczył nam wzorów męskości w życiu obywatelskim i państwowem, odznaczał się zawsze powagą moralną, oraz surowem poczuciem prawa i obowiązku. Rzymianie zakładali swoją dumę na ścisłym dochowaniu wiary tak przyjaciółom jak i wrogom. Wysławiano też w starożytności ich czystość moralną. Tertulian mówi, że w ciągu 600 lat nie było w Rzymie ani jednego rozwodu. Ani jeden lud starożytności nie dorównał Rzymianom w ścisłym przestrzeganiu zasad moralnych w obrębie życia rodzinnego (Mommson, *Handb. d. Alterthüm*, VII, Leip. 1879).

Jeszcze Augustyn składa hołd wszechświatowej potędze Rzymu. Pierwsi Rzymianie, mówi, na cnotie państwo swe ufundowali. Jakkolwiek nie znali prawdziwego Boga, posiadali jednak pewien stopień prawości, który starczył dla założenia, utrzy-

mania i pomnożenia ziemskiej potęgi. W bujnym i wspaniałym rozkwicie cesarstwa rzymskiego okazał Bóg, co mogą osiągnąć cnoty obywatelskie nawet bez religii prawdziwej, aby ludzie poznali z tego, iż wspierani przez religię wznieść się mogą do innego, doskonalszego państwa, którego władcą jest prawda sama, prawem miłość, a istnieniem wieczność.

Zasadnicza przemiana dokonała się w rozwoju rzymskim od czasów Tarkwiniusza Priskusa. Pierwszy on wprowadził do Rzymu sztukę i wiedzę grecką, a później przy schyłku swego życia i grecką religię. Rozpoczął na kapitole budowę świątyni Jowisza, ukończoną przez Tarkwiniusza pysznego. Składano w niej też cześć Junonie i Minerwie, a później i innym obcym bogom sprowadzanym z podbitych przez Rzymian krajów, tak iż ta świątynia narodowa stała się symbolem światowładztwa rzymskiego. Wprowadził też Tarkwiniusz do Rzymu obrzędy etruskie i podniósł znaczenie augurów. Wraz z księgami Sybilijskimi pojawił się w Rzymie kult Apollina, a później pozostałych bóstw greckich. W VI wieku przed Chr. czczone one były już powszechnie w Rzymie. Jednocześnie zapanowała też literatura grecka, a stare podania i stare bóstwa zupełnie zapominane zostały w klasach kulturalnych. W okresie wojen punickich daje się widzieć stopniowy upadek rzymskiej religii, postępujący równomiernie, razem z upadkiem państwa rzymskiego.

Rzymianie spełnili w dziejach opatrnościowe posłannictwo. Zgromadzili w swym Panteonie wszystkich bogów pogańskich, a podbiwszy greckie państwa wraz z nimi przyswoili sobie grecką kulturę, jak ona się ujawniała w religii, filozofii, literaturze i sztuce, przez swoje zaś wszechświatowe panowanie zapewnili szerokiej tej kulturze rozpowszechnienie, co następnie ułatwiło szerzenie się religii wszechludzkiej. Aleksander W-ki przez swoje zdobycze w Azji przygotował grunt tej religii; rzymska monarchia przez swoją doskonale wyrobioną organizację ułatwiła zbliżenie się ludów i następne zjednoczenie ich w wierze. Nauka ewangeliczna o powszechnej miłości bliźniego, o równości wszystkich ludzi wobec Boga, tem łatwiejszy dostęp znalazła w społeczeństwach, złączonych wspólną monarchią powszechną i posługujących się powszechną mową.

9. Religia rzymska prędzej jeszcze od greckiej uległa zwyrodnieniu, skoro wraz z wiedzą i z filozofią powiał na nią z Grecji sceptycyzm, który tam oddawna zapanował. Poeta Lukre-

cyusz otwarcie przeczył istnieniu bogów. Podobni mu poeci i filozofowie po wojnach punickich odrzucili wszelką wiarę w istoty nadprzyrodzone, a wyobrażeniami religijnymi posługiwali się tylko, jako allegoryą lub ozdobą poetycką. Wedle Cicerona całe prawie niebo wypełnione jest przedstawicielami rodzaju ludzkiego, tylko Jupiter zachował boski charakter, ale w bardzo nieokreślonym, pansteistycznym pojęciu. Najlepszym dowodem zamętu religijnego w Rzymie jest stopniowe przeniknięcie tam rozlicznych kultów orientalnych, nie wyjmując nawet hebrajskiego. Szczególniej kobiety rzymskie pociągane były przez exotyczne kultury i misterya. Obliczony na pobudzanie zmysłów uroczysty ceremoniał imponował rzymskim prostakom. W jego symbolach, cudach i tajemnicach wierzący dopatrywali się wyższego objawienia. Równocześnie budziła się też skłonność do ascezy, jako naturalna konsenkwenca chorobliwego przesylenia w używaniu zmysłowem. Nastąpiła teraz najdziwaczniejsza mieszanina lubieżności i ascetyzmu, wyuzdania i surowych praktyk pokutniczych. Prostytucja powszechna była w świątyniach. Nie było ani jednej świątyni, mówi Juwenal, w którejby kobiety nie oddawały się publicznie.

W badaniach archeologiczno - filozoficznych usiłowano niejednokrotnie oczyścić i w lepszym świetle przedstawić życie rzymskie w schyłkowej epoce cesarstwa. Zwracano szczególnie uwagę na to, że w sądach o tem życiu powodowano się po większej części wrażeniem, wzbudzanem przez płochą poezję z epoki Augusta, oraz przez wybujałą satyrę rozgoryczonych krytyków społecznych. Pewną jest rzeczą, że podczas gdy w samym mieście Rzymie powszechne zapanowało zepsucie, na wsi i na prowincyi zachowały się liczne ślady enót dawnych. Św. Augustyn opowiada, że zdarzali się wieśniacy pogańscy, którzy nie chcieli przyjmować chrztu, jako oczyszczenia grzechów, ponieważ nie poczuli się do żadnych grzechów, ani nieprawości. Niemniej przeto pewnem jest również, że w głównych, kulturalnych klasach społeczeństwa rzymskiego, jak o tem świadczą nie tylko poeci, ale też poważni historycy i myśliciele, jak Tacyt, Dyonizyusz z Halikarnasu, Seneka zepsucie doszło do ostatecznych krańców wyuzdania. Podkopująca wszelką moralność publiczną instytucja niewolnictwa, połączona z zaniedbanem wychowaniem młodzieży z występkami i zboczeniami płciowemi, bezwstydną nadużycia, okrucieństwo przejawiające się w walkach cyrkowych i niezli-

zione podobne wybryki bezgranicznie rozpasanej zmysłowości stawiają nam przed oczami pełen grozy obraz ostatecznego upadku. W muzeum neapolitańskim znajduje się niedostępny dla młodzieży i kobiet gabinet, w którym zgromadzono znalezione w Pompei obrazy i malowidła pornograficzne.

Apoteoza cesarzy, która od czasów Augusta wraz z wprowadzeniem powszechnej religii państwowej na podstawie dotychczasowej ludowej religii, ze względów politycznych została wprowadzona i osiągnęła doniosłe znaczenie, podkopala ostatecznie fundamenta wiary religijnej w Rzymie. Stoicyzm usiłował wprowadzić przeciwdziałanie temu zwyrodnieniu religijnemu, ale cóż mogli poradzić niezliczni stoicy przeciwko całej masie społecznej? A przytem stoicyzm tak daleki był od prawdziwego udoskonalenia duchowego. Panująca w nim zasada apatii tłumiła wszelką litość dla upośledzonych. Seneka zgromadził w swych pismach liczne przepisy moralne stoicyzmu, przypominające niekiedy bardzo zasady chrześcijańskie, wskutek czego nawet przypuszczano wpływ apostoła Pawła na filozofa stoickiego; wszelako wszelkie podobieństwa ujawniające się tu wideach ogólnych i w stosunku do ideału moralnego, często są raczej pozorne, aniżeli rzeczywiste, bardziej w wyobrażeniach samych, aniżeli w ożywiającym je duchu zawarte. Niemniej przeto liczne maksymy Seneki przytaczane bywały u religijnych pisarzy średniowiecznych, a osobliwie w „Naśladowaniu Chrystusa“.

Pomimo podniosłości idei głoszonych przez Senekę, osobisty jego charakter licznym podlegać może zarzutom, których nie udało się usunąć różnym apologetom - filozofom. Jego wyrozumiałość dla występków Nerona, oraz przywiązanie do dóbr ziemskich dwuznacznie rzucają światło na szczerść głoszonych przez niego zasad stoickich. Seneka był stoikiem w teorii i pogardzając teoretycznie światem, używał przyjemności dopóki mógł. Przytem ów wzniosły chwalcą cnoty był jednym z największych lichwiarzy starożytnego Rzymu.

10. Od schyłku pierwszego stulecia po Chr., cesarze rzymscy, usiłowali podnieść i odrodzić religię pogańską. W tym celu wobec niszczącej siły krytyki teologicznej podejmowano z Rzymie z inicjatywy władzy najwyższej przekształcenie politeizmu w duchu monoteistycznym. Starano się pogodzić myty pierwotne z wyobrażeniami klas wykształconych, wprowadzono różne nowe kultury i misterye, odpowiadające budzącym się nowym potrzebom

ducha religijnego. Związki religijne, collegia tenuiorum miały dostarczać ludziom niższego stanu sposobów uczestniczenia w życiu religijnem i przeprowadzić kosmopolityczną ideę stoików o powszechnem braterstwie, o powszechnym związku wszystkich ludów pod jedną władzą naczelną. To zadanie odnowienia pogaństwa po części i na czas pewien zostało istotnie uskutecznione, co świadczy, iż pomimo wzmagającego się sceptycyzmu wśród sfer uprzywilejowanych w masie narodu nie wygasło jeszcze życie religijne. Wszelako usiłowania podobne nie zdołały powstrzymać dalszych postępów rozkładu. Obok ludzi odznaczających się wielką powagą ducha, jak Tacyt, Epiktet, Marek Aureliusz spotykamy coraz częściej takich wyuzdanych sceptyków i szyderców, jak Lucyan. Zresztą nawet i stoicy wąpili o wielu najistotniejszych prawdach religijnych, Epiktet i Marek Aureliusz nie uważają za możliwe bronić wiary w nieśmiertelność. Nowe kultury religijne, jak Neopagoreizm i Neoplatonizm chciały zastąpić dawne przebrzmiałe wierzenia i współzawodniczyły z Chrześcijaństwem, ale nie zdołały one powstrzymać postępującego coraz szybciej od śmierci Marka Aureliusza upadku pogaństwa. Nieokreślony nastrój religijny w epoce Sewerów przygotował tylko drogi nauce chrześcijańskiej. Tylko Chrześcijaństwo zdolne było przewyciężyć tak sceptycyzm filozoficzny, jak i zrywające się wciąż do nowych odrodzeń przez pół już zmartwiałe pogaństwo. Ostatni wysiłek w kierunku takiego odrodzenia podjęty przez Juliana Apostoła skończył się jak wiadomo zupełnem zwycięstwem religii Chrystusa.

Zachodzi tu pytanie czy nie zbyt jednostronnie zapatrujemy się, sądząc zestawiska chrześcijańskiego całokształt duchowego życia Greków i Rzymian? Czy upadek i zwyrodnienie moralne tego życia nie może być przypisany tkwiącym w niem niedostatkom wewnętrznym? Wiadomo jak poniżające stanowisko zajmowała w tem życiu kobieta, jak gnębiona była wzniesiona ponad nie idea państwowa. Dodajmy do tego niewolnictwo, brak miłości szczeroludzkiej rozpowszechnioną prostytutkę, zwyrodnienia płciowe i t. p. A czy te wszystkie występki i zbroczenia nie są koniecznem następstwem pogaństwa? Niektórzy zestawiają z ujemnymi stronami starożytności pogańskiej różne smutne objawy w dziejach Chrześcijaństwa i historii Kościoła i pytają czy człowiek dzisiejszy, na Chrześcijaństwie oparty lep-

szy jest od dawniejszego? ¹⁾ Prawda, człowiek sam przez się nie jest lepszy, ale wierzący chrześcijanin przewyższa niewątpliwie pod względem moralnym wierzącego poganina. Zapewne chrześcijanie nie mało popełnili występków, ale czyż pierwsi wyznawcy Chrystusa w pierwszym, drugim i trzecim stuleciu, nie wznosili się nieskończenie ponad swych pogańskich wyznawców?

Najgodniejszymi wiary są ci, którzy we własnem doświadczeniu poznać mogli życie chrześcijan i pogan. Wielu takich spotykamy wpośród Ojców Kościoła. Wspomijmy np. Cypryana, Augustyna, Salwiana. W liście swym do Donata, Cypryan na religie składa odpowiedzialność za zepsucie obyczajów. „Naśladują oni swych bogów, mówi o poganach. Takim sposobem ci nieszczęśliwi występkę poczytują za akty religijne“. I dalej kreśli obraz okropnego zepsucia, który zresztą wielokrotnie znajduje potwierdzenie u pisarzy pogańskich. Zmysłowość starożytna wyczerpuje się, zrzadka tylko może być silniej pobudzona. Wraz z nią upada starożytna kultura w niej mająca swoje źródła. Na granicy trzeciego i czwartego stulecia wstępuje ona widocznie w okres konania. Powszechny upadek sił, uwiad starczy oddawna już dawał się widzieć wśród różnych klas heleńsko-rzymskiego świata kulturalnego, w których nie wiele już można było znaleźć śladów szlachetnej krwi prawdziwych, nie sfalszowanych potomków starożytnych Greków i Rzymian. W zwyrodniałej rasie mieszańców coraz widoczniejszy upadek. Wewnętrzne wyczerpanie sił było istotną przyczyną klęsk, jakie Rzym poniósł od napierających nań barbaczyńców.

Porównajmy z podobnymi obrazami, obrazy życia obyczajowego współczesnych chrześcijan. Pomyślmy o wysokiem i szlachetnem stanowisku, jakie w nim zajmowała kobieta, o czystości życia rodzinnego, o stosunku panów od sług i t. p. Oto są bijące w oczy różnice, których nikt zaprzeczyć nie zdoła i które mogą być tylko wyjaśnione nieskończoną wyższością Chrześcijaństwa nad pogaństwem. Jeśli w czasach późniejszych nie zawsze Chrześcijaństwo oddziaływało tak uszlachetniająco na życie ludów, nie należy to przepisać niedostatkowi w niem siły żywotnej, lecz raczej przeszkodom zewnętrznym, paraliżującym nieraz dobroczynny jego wpływ. Zresztą pomimo wszelkich kroków wstecz-

nych, któż zaprzeczy postępu naszej cywilizacji na Chrześcijaństwie opartej? Czyż nie jest to godne uwagi? Żądają od nas, abyśmy życie Greków i Rzymian przed Chr., nie mierzyli wedle miary chrześcijańskiej, a jednocześnie zapewniają nas, że człowiek dzisiejszy nie jest lepszy od dawniejszego. A więc czyż to wszystko dobro, które naszą kulturę współczesną wznosi ponad jej pogańską poprzedniczką, czyż cały nasz postęp cywilizacyjny, nie musi być przypisany wpływom chrześcijańskim? Czyż nie jest przeto Chrześcijaństwo ożywczą siłą, w nadprzyrodzony sposób na duszę ludzką oddziaływającą? Augustyn kończy swój opis występków życia, nakreślony według Juwanała następującemi słowami: „Dzięki niech będą panu naszemu Jezusowi Chrystusowi, że przeciwko tym występkom dał nam szczególną zbawczą pomoc. Kogóż ten potężny prąd niegodziwości ludzkich nie pociągnąłby w otchłań upadku, gdyby krzyż Chrystusowy nie wybawiał go z grożącego niebezpieczeństwa?“

¹⁾ Schultze „Gesch. d. Unterg. d. griech-röm. Heidenthums“, Jena 1887 i 1892.

§ 5.

Religie germańskie.

Powinowactwo z religiami aryjskimi. — Wpływy chrześcijańskie. — Powinowactwo ze wschodnimi religiami natury. — Czystość obyczajów. — Opinia Tacyty. — Mytologia.

1. Ludy germańskie stanowią, jak wiadomo gałąź wielkiego plemienia indo-europejskiego. Stare podania i baśnie ludu niemieckiego świadczą o jedności źródeł, z których poczęły się wyobrażenia religijne starożytnych Aryów, oraz o bardzo odległych czasach, do jakich owe źródła odnieść należy. Wszelako znaczenie religij dawnych Germanów przez poprzednich badaczy o wiele przecenione zostało. Badania nowsze okazały dowodnie, że nawet Edda, główne źródło mytologii germańskiej przez wpływy chrześcijańskie znacznie zmieniona została. Pewną jest przedewszystkiem rzeczą, że pismo przedostało się do ludów germańskich wraz z przyjęciem Chrześcijaństwa. Jedyne zabytek piśmienniczy z epoki pogaństwa niemieckiego jest to rękopism z X stulecia, odnaleziony w Merzeburgu i zawierający formuły zaklęć.

Pierwotna religia germańska więcej okazuje powinowactwa z wyobrazeniami religijnymi starożytnego Wschodu, aniżeli z mytologią grecko-rzymską. W rozwoju kulturalnym opóźnili się w stosunku do Greków Germanowie o całe tysiąclecie, w stosunku do Rzymian o połowę tysiąclecia. Tacyt przedstawia religię starogermańską jako kult bardzo pierwotny, pozbawiony zupełnie materyalnych wyobrażeń bogów. W gajach świętych

czcili Germanowie „*secretum illud, quod sola reverentia vident*“. Bogów ich oznacza Tacyt imionami rzymskimi, jak Merkury, Mars, Herkules i t. p. U poszczególnych plemion miały być czczone inne jeszcze bóstwa z dalekich krajów, jak np. Izis. Ciała zmarłych grzebane były w mogiłach pokrytych wzgórzami i murawą. Kapłani, o ile można mówić o ich istnieniu, posiadali wielkie znaczenie i pełnili zarazem obowiązki sędziów. Sposób życia nacechowany był pierwotną surowością. Koczownictwo i wielożeństwo stanowiły jego znamiona charakterystyczne. Dzieci pierwotnie były porzucane, zabijane lub sprzedawane, stosownie do woli rodziców. Niesłusznie też wynoszono u starożytnych Germanów rzekomą czystość obyczajów. Pierwotne runy i Edda świadczą owszem o rozpowszechnianiu wśród nich wielu wad i występków. Tacyt idealizuje bardzo ich byt, skoro wynosi w nim głęboką cześć dla bogów, czystość obyczajową i względy okazywane kobietom. Zwycięztwo, sława i bogactwo stanowiły najbardziej pożądane przedmioty ich dążeń. Prawdopodobnie nie należała do liczby ich cnót. Pijaństwo nader rozpowszechnione. Cała ich moralność odznacza się brakiem motywów religijnych.

2. Za podstawę mytologii germańskiej najwybitniejsi jej badacze (Grimm, Simrock) poczytują jednobóstwo, dające się wyjaśnić analogicznie do aryjskiego Diauspitar i greckiego Ζεύς πατήρ. Pierwiastek niepoznawalny tej mytologii, o którym wspomina Tacyt objawiał się we wszechświecie pod trzema postaciami: jako stworzenie (Tuito), jako zachowanie (Wodan), jako rząd (Donar). Całokształt pojęć mytologicznych spotykamy na północy starogermańskiej, u południowych niemieckich plemion znajdujemy wiele motywów poszczególnych wspólnej religii, ale brak u nich jednolitego systemu. Znamieniem charakterystycznym religijnych wierzeń i wyobrażeń Germanów jest przenikający je rys głębokiej melancholii. Bogowie przeczuwają ciągle swój upadek, który ma być spowodowany przez własną ich winę, a szczególnie naczelnego ich władcy Odina (Wotana), a znajduje swój wyraz dobitny w tragicznej śmierci Baldura najczystszonego z bogów, przez wszystkich ukochanego. Tragizm występuje zawsze w mytologii starogermańskiej, podobnie jak piękno w helleńskiej, a utylitaryzm państwowy w rzymskiej¹⁾. Ta idea tragiczna nie

¹⁾ Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeschichte II, 322. Hartmann, Das religion Bewusstsein (Berlin 1882), 159.

łatwo daje się wyprowadzić z naturalistycznych wyobrażeń. Jest to jeden z powodów, dla których badacze przypuszczają wpływ chrześcijański w religii dawnych Germanów¹⁾.

Bogowie ich dzielą się na Azów i Wanów. Ci ostatni byli prawdopodobnie bogami jakiegoś innego plemienia. Często występują bogowie germańscy w grupach (triadach). W Eddzie: Odhim, Hönir, Loki, w podaniach saskich: Donar, Wodan, Saxnot (= Tyr?). Tacyt wymienia Merkuryusza (Wodana) Marsa (Tuito Zio, Tyr) i Herkulesa, (Donara). Odhin, Tor i Freyr byli bogami krajowymi w Danii, Norwegii i Szwecji. Potem wytworzył się system wielobóstwa, w którego skład wchodziło 12—14 bogów. Obok nich występują w równej im godnością boginie, osobliwie „trzy matki niebieskie“, małżonki trzech naczelnych bogów Wodana, Donara, Tuita; imiona ich Berchta (promieniące słońce), Holda (dobroczynna ziemia) i Freia (piękna Wenus). Poświęcone im były trzy dni tygodnia: Piątek, Sobota i Niedziela. Trzy pozostałe dni poświęcono naczelnej trójcy bogów.

Bóstwa germańskie zawisłe są jak najbardziej od zewnętrznych warunków bytu, nie są przeto wcale poza światowemi, lecz łączą się jak najściślej ze światem ziemskim i z nim razem mają kiedyś zagać. Bieg i rozwój świata w mytach germańskich upodobniony został do rocznego obiegu słońca i stanowi podstawę wszystkich wyobrażeń Germanów o życiu ludzkim. W mytologii ich Zio - Tyr zajmował naprzód miejsce naczelne, z którego następnie wyparty został przez Odhina-Wodana, boga wiatru, a także wojny i mądrości. Baldur i syn jego Forseta są mądrymi sędziami. Boginie, jak Berchta i Holda przewodniczą pracom kobiecym: przędzeniu, tkactwu.

3. Kult religijny u Germanów nie był ustalony jednolicie. Znajdował się on na dość niskim poziomie, wszelako istnienie ofiar z ludzi nie jest w nim dowiedzione. W ogóle ofiary jego mają więcej charakter uczt świątecznych, aniżeli obrzędów mistycznych. Charakter ich był przeważnie magiczny; atoli podstawą całej starogermańskiej uauki o bogach była zasada etyczna: wyobrażenie rozwoju życiowego zaczynającego się od

utracenia raju a zakończonego zagładą ziemi. Bogowie obciążeni winą (pożądaniem złota) wzbudzają współczucie swych czcieli i ono to stanowi jedną z głównych pobudek religijnego nastroju dusz ludzkich. Zło w mytologii germańskiej nietylko jest szpetne, lub śmieszne, jak u Greków, lub szkodliwe jak u Rzymian, lecz także uznane za moralnie ujemne. Świadomość winy i potrzeba zadośćuczynienia stanowią rysy przewodnie religii starogermańskiej.

¹⁾ Por. Schierenberg, Die Eddafrage im Jahre 1894 (Zeitschr. f. Ethnologie 1894, str. 322).

§ 6.

Religie: chińska i japońska.

Znaczenie ludu chińskiego.—Jego historia i mowa.—Literatura. — Święte księgi King.—Trzy religie: stare religie narodowe, Konfucyanizm i Taoizm, oraz późniejszy Buddyzm.—Monoteizm pierwotny.—Szangti.—Konfucyusz.—Laotse.—Etyka Konfucyanizmu.—Kult przodków.—Idea cnoty.—Religia państwowa.—Taoizm.—Panteizm.—Moralność negatywna.—Filozofia Taoizmu.—Duchowe pojęcie Boga.—Trójca.—Idea Mesjasza.—Buddyzm w Chinach.—Religia ludowa.—Magia w Taoizmie i Konfucyanizmie.—Młynki modlitewne.—Religia państwowa i kult przodków.—Przeszkody napotykanne przez misye.—Japończycy.—Ich religia ludowa.—Szyntaoizm.—Konfucyanizm i Buddyzm.—Kult.

1. Od Jafetydów przechodzimy z kolei do Chamitów i Semitów. Religia chińska stanowi tu naturalne przejście, tembardziej iż jej wyznawcy zamieszkiwali kraje najbliższe sąsiadujące z siedzibami pierwotnych Aryów i ulegli przemożnemu wpływowi jednego z najpotężniejszych systemów religijnych aryjskich, to jest Buddyzmu.

Naród chiński obliczany na 405 milionów jest jednym z najliczniejszych i najgodniejszych uwagi kulturalnych narodów wschodu; posiada nader starożytną historję, której autentyczne pomniki sięgają 3000 roku przed naszą erą. Naród ten przywędrował do swych obecnych siedzib z północy-zachodu, należy do rasy turańsko-mongolskiej i pozostaje w pokrewieństwie z zachodnio-azyatyckimi akkadyjsko-sumerycznymi ludami kulturalnymi, od których przyjął zapewne wiele pierwiastków cywili-

zacji¹⁾. Podobnie jak plemiona aryjskie zamieszkujące półwyspy południowo-azyatyckie i sąsiedzi ich, Chińczycy rozwinęli nader oryginalną i wcale nie niższą cywilizacyę, która choć z tak odległej pochodzi starożytności, do dziś dnia przetrwała w zasadniczych swych rysach i w wielu względach zbliża się bardziej, aniżeli inne kultury azyatyckie do naszej, europejskiej cywilizacji. Najdawniejsze wiadomości o Chińczykach z 26 i 24 stulecia przed Chr., dają w nich poznać lud wysoce uspołeczniony, posiadający własną religię i organizacyę państwową, opartą na urządzeniach patryarchalnych. Rodzina stanowiła i stanowi zawsze niewzruszony fundament społeczeństwa chińskiego; całe to społeczeństwo jest jakby jedną wielką rodziną, rządzoną przez monarchę, jak przez wspólnego ojca.

O starożytności cywilizacji chińskiej świadczą wymownie różne wynalazki techniczne znane jej od wieków, jak bussola, proch, druk, papier, przemysł jedwabniczy i bawełniany, meble, naczynia, farby i t. p. Prawda, że wszystkie wynalazki chińskie mają znaczenie ciasno utylitarne i nie osiągnęły wyższego, wszechstronnego rozwoju. W ogóle Chińczycy posiadają zmysł do wszystkiego, co może znaleźć bezpośrednie i praktyczne zastosowanie, ale nie zdolni są wnikać w głąb zjawisk i przyczynowy ich związek, nie zdobyli się nigdy na jakąś rozleglejszą teorię naukową lub filozoficzną.

Mowa chińska starożytna jest bardzo i odznacza się zadziwiającą niezmiernością swych form. Pośród wszystkich języków starożytności przedchrześcijańskiej jest ona jedyną dotąd żyjącą w ustach wielomilionowego narodu. Pierwotnie składała się z 214 znaków graficznych, z których później przez różne zmiany powstały nowe znaki. O początku tej grafiki chińskiej nie mamy żadnych dokładnych wiadomości, sięga ona w każdym razie w epokę przedhistoryczną. Wyróżnia się tem, iż pozbawiona jest alfabetu i posiada znaki piśmienne na oddzielne sylaby w ilości 30,000, do 40,000. Wszelako 5000 do 6000 znaków wystarcza w praktyce wykształconemu Chińczykowi. Znaki te są zarazem ideograficzne i fonetyczne; pisane są od góry do dołu i od prawej do lewej strony.

¹⁾ Reville, La religion chin. [Paris 1889. Harlez, Les religions de la Chin. Lipsk 1891. Groot, The religions system of China. Leyden 1892/95.

Najdawniejsza księga dziejów chińskich, Szu-king zawiera wiadomości, obejmujące ogromny okres czasu od 2356 do 947 przed Chr. W ogóle klasyczne księgi chińskie zowią się King (= to, co przechodzi od pokolenia do pokolenia, co z dawnego pochodzi czasu); w tej nazwie wyraża się głęboka dla nich cześć narodu. Zowią się także kanonicznymi, ponieważ ich liczba i treść ustalone są w pewnego rodzaju kanonie, ale ten nie z religijnego autorytetu, lecz raczej ze świeckiego t. j. od książąt i uczonych bierze swą powagę. Księgi te dzielą się na wielkie i małe. Pierwsze pochodzą z najdawniejszych czasów, zawierają najpierwotniejsze tradycje; redakcja ich przypisywana jest Konfucyuszowi. Małe księgi są to dzieła Konfucjusza i innych późniejszych uczonych. Pomiędzy r. 206—265 przed Chr. ustalono na nowo kanon sześciu wielkich ksiąg: Księgi tradycji (Szu-King), księgi zwyczajów i ceremonij (Li-ki), księgi pieśni (Szi-king), księgi muzyki (Yok-ki), Księgi przemian (Yik-king). Oprócz tych wielką powagę cieszy się Czun-czin (wiosna i jesień), t. j. przypisywana Konfucyuszowi kronika państwa Lu od 722—480. Drugorzędne znaczenie mają 4 księgi zwane Szu, zawierające objaśnienia do nauki Konfucjusza.

Chiny (niezależnie od poselstwa do nich Marka Aureliusza) zostały naprzód poznane przez Europejczyków za pośrednictwem misjonarzy franciszkańskich, oraz kilku odważnych podróżników (szczególniej słynnego Marka Polo XIII w.), którym pochody krzyżowe otworzyły drogę na wschód. Później najwięcej przyczynili się do obzajmienia Europy (z państwem środkowym) misjonarze jezuitów z XVI w. Historyczne i lingwistyczne ich dzieła, dotyczące Chin i Chińczyków, do dziś dnia stanowią główną podstawę wiadomości o tym osobliwym narodzie.

3. Należy rozróżnić u Chińczyków trzy religie. Początki pierwszej odnieść można do zamierchłej, przeddziejowej starożytności, druga pochodzi od Konfucjusza, trzecia od Lao-tse. Wszelako ci dwaj byli nie tyle założycielami, ile reformatorami religii. Konfucyanizm jest pono nie czem innem, jak przywróceniem i ustaleniem starych tradycji religijnych. Później rozpowszechnił się w Chinach Buddyzm, szczególnie w pośród niższych klas społecznych, gdy klasy wyższe oświecone i uczone trzymają się przeważnie Konfucyanizmu. „Konfucyanizm, Lao-tyzm i Buddyzm w połączeniu z niezliczonymi przesadami utrzy-

muja Chińczyków od wieków w ich wrodzonej dumie i sztywnej skostniałości, nadając całemu narodowi charakter wyschłej mumii i zgrubiałego dzieciństwa“¹⁾.

Z powodu braku odpowiednich wiadomości nie wiele możemy powiedzieć o najstarszej religii chińskiej. Ponieważ w późniejszych systemach religijnych niebo wielkie u Chińczyków posiada znaczenie, utrzymują badacze, że pierwotna ich religia polegała na kulcie gwiazd t. j. sabeizmie, lub w ogóle na kultcie przyrody. Niezależnie od bałwochwalczych w tym zakresie wyobrażeń, uznawali starożytni Chińczycy dwa zasadnicze pierwiastki w przyrodzie: jeden czynny, jasny, męski; drugi bierny, ciemny, kobiecy. Czcił też żywioły i siły przyrodzone: wodę, ogień, drzewo, metal, ziemię. Pozostałością z tej pierwotnej religii jest kult „wielkiego smoka“, który podczas klęski posuchy wzywany jest jako smok deszczu. Skoro zwracane doń modły nie skutkują, ustępują miejsca przekleństwu i złorzeczeniom, przyczem papierowe wyobrażenie smoka zostaje podarte. Niektórzy badacze (szczególnie Reville) z rozpowszechnionej w Chinach czci duchów przypuszczają istnienie w pierwotnych czasach szamanizmu, t. j. kultu istot duchowych z przymieszką fetysyzmu. Inni jeszcze badacze (Legge, Harlez, Straus, Torney) we właściwym Chińczykom kulcie niebios, widzą pozostałość pierwotnego monoteizmu. Pewną jest rzeczą, że religia ich od trzydziestu stuleci ulega coraz większemu zmateryalizowaniu, że zatem w czasach najdawniejszych musiała posiadać wyższy charakter, zbliżony do monoteizmu, o którego naturze wszakże nie możemy obecnie nic pewnego wnosić.

W ogóle wszystkie religie azyatyckie dadzą się wyprowadzić z pewnych, przypuszczalnie wspólnych im wyobrażeń pierwotnych, pomiędzy którymi cześć przodków, wiara w nieśmiertelność duszy i w zadośćuczynienie pośmiertne naczelnie zajmują miejsce. Z tem łączą się różne praktyki fetysyzmu, a także kultu jestestw przyrodzonych. W religii chińskiej spotykamy wszystkie te zasadnicze żywioły, które nie wykluczają wszakże wiary w jednego najwyższego Boga.

Chińczycy nie posiadali odrębnego stanu kapłańskiego. Obca była im też idea objawienia. Obrzędy sprawują u nich urzędnicy państwowi w imieniu cesarza. Cesarzowi przynależą

¹⁾ Kathol. Missionen 1896, str. 23.

najpierwsze miejsce w praktykach kultu. Miano najwyższego bóstwa było ongi Szang-ti, t. j. najwyższy władca, pan, naczelny monarcha przypominający aryjskie wyobrażenia Dyaus, deus. Często nazwa Szang-ti oznacza najwyższe niebo, ale należy przez nie rozumieć podobnie jak u Indusów nie materialne, lecz duchowe niebios. Niebo znaczy tu tyle co opatrzność. Każde ono i nagradza, wywyższa i poniża i wolę swoją w głosie ludu objawia. *Vox populi, vox Dei*. Nazwy Szang-ti i Tien naprzemian są używane dla oznaczenia niebios, przyczem pierwsza oznacza więcej istotę bóstwa, odbierającą cześć osobistą, druga ogólne wyobrażenie górnych sfer nadziemskich, będących przedmiotem kultu. W I-li najstarszym kodeksie rytualnym znajdujemy takie wyrażenie: „W dniu nieszczęścia najwyższą ofiarę otrzymuje Szang-ti, w czasie zimowego przesilenia składane są niebu (Tien“). Wszystkie jestestwa w niebie otrzymują swą substancję, a byt i formę nadaje im Szang-ti. Z tego już możemy wnosić, że pierwotna religia Chińczyków była czystym, duchowym, moralnym monoteizmem, może najzupełniejszą jego formą poza obrębem Judei.

Dopiero za panowania hanów, t. j. na krótko przed początkiem naszej ery, niebawem przed wprowadzeniem do Chin Buddyzmu, poczęto przedstawiać tam duchów za pomocą widomych wyobrażeń. W VII, VIII i IX stuleciu po Chr. rozpowszechniły się w Chinach statuy buddyjskie. Pierwotnie były to tylko wielkie posągi w świątyniach, następnie namnożyły się małe posążki i statuetki. W pustem ich wnętrzu pomieszczane są różne przedmioty, jak kawałek tkaniny bawełnianej, zwitek liści jedwabnych, małe okrągłe zwierciadelko i rękopism buddyjski w chińskim języku. Mają to być symbole mięśni, nerwów i żył służących do inkarnacji bóstwa. Zwierciadło wyobraża symbolicznie wewnętrzną kontemplację bóstwa, w której odbijają się najtajniejsze uczynki i myśli ludzkie.

4. W wieku VI wystąpili Kong-fu-tse albo Kong-tse (Konfucyusz) i nieco wcześniej, zawsze współczesny mu jeszcze Lao-tse, jako reformatorowie religijni; pierwszy więcej w kierunku etycznym, drugi spekulatywno-filozoficznym. Stali się oni założycielami dwóch głównych religijnych systemów chińskich: Konfucyanizmu i Taoizmu. Jeśli zważymy, że poza obrębem koła uczonych i nieuczonych bonzów (kapłanów), Chińczycy w ogóle odznaczają się większą jeszcze od Amerykanów

olerancją w rzeczach wiary, to łatwo wywnioskujemy jak wielka wśród nich panuje różnorodność i mieszanina pojęć religijnych, aż do krańcowego sceptycyzmu i ateizmu. Chińczyk wybiera sobie bóstwo, które najodpowiedniejsze mu się wydaje. Nawet uczeni, urzędownicy z kultem Konfucjusza złączeni nieraz w innych kultach szukają zaspokojenia swych potrzeb duchowych. Buddyzm oddziałał bardzo na Konfucyanizm i zmieszał się z Taoizmem, któremu wewnętrznym jest pokrewny.

Konfucyusz (Kung-fu-tse = mistrz lub nauczyciel Kung) był nauczycielem pochodzącym z rodu Kong nazywał się pierwotnie Czung-ni, żył około 550–479 r. przed Chr., w bardzo ruchliwej epoce politycznej, wśród różnorodnych i bardzo zmiennych warunków zewnętrznych. Od młodości poświęcał się studiom. W 22 roku życia wystąpił publicznie jako nauczyciel i gromadził dokoła siebie liczny zastęp chciwych wiedzy uczniów. W ojczyźnie swej, państwie Lu, przez czas dłuższy jako minister zajmował się sprawami publicznymi. Jako reformator religijny dążył on nie do stworzenia nowych kierunków, lecz raczej do zgromadzenia i zachowania dawnych zasad, aby przy ich pomocy oświecać podupadłe społeczeństwo współczesne światłem starodawnej mądrości przodków. Był on nie twórcą, lecz zbieraczem i wydawcą literatury klasycznej i na jej podstawie ukształtował swój system moralno-religijny, przeniknięty wzorami i przykładami starodawnych mędrców i odniesiony do najwyższego ładu niebios. Wedle tego systemu wszystko przez niebiosą jest uporządkowane, z nich pochodzi najwyższa władza w państwie chińskim. One wybierają swego zastępcę na ziemi i przekazują mu swą władzę najwyższą nad ludami ziemskimi. Władza tego zastępcy jest uświęconą przez niebiosą posłannictwem, które dopóty trwa wszakże, dopóki władca ziemski nie przemiesza się swym obowiązkiem. „Kto ma o mnie staranie, jest moim księciem, kto mnie krzywdzi, jest moim wrogiem“.

Jakkolwiek Konfucyusz przejmował się religijnymi wyobrażeniami swego ludu, brał czynny udział w obrzędach kultu i wielką do nich, a szczególnie do obrzędów na cześć zmarłych, przywiązywał wagę, to jednak stosunek jego do religii wiele nastroczał wątpliwości. Poczytuje on Szang-ti, którego zresztą rzadko wspomina za jedyne bóstwo, ale widzi w nim nieokreślone, abstrakcyjne, bezosobiste jestestwo. Wszelki byt uznaje za

bezpośredni wytwór przyrody. I człowiek z niej pochodzi i w niej znika. Kult przodków zdaje się nie zawierać idei nieśmiertelności zagrobowej, jest raczej środkiem ustalenia i określenia ideału mędrca. Stąd łatwo wnosić, iż Konfucyanizm choć nie wykluczał pierwotnie idei wszechmocnego osobistego bóstwa, przerodził się następnie w panteizm i pozytywizm i stał się powodem rozpowszechnienia wśród wykształconych klas społeczeństwa chińskiego pojęć sceptycznych i ateistycznych. Zaprzeczano wprawdzie nieraz, aby Konfucyusz opierał swoją moralność jedynie na wyobrażeniach doczesnych na podstawie eudemonizmu, bez żadnego odniesienia do świata nadprzyrodzonego. Niewątpliwem jest wszakże, iż żywi on wyraźny wstręt do wszelkiego idealizmu, do rzeczy nadmysłowych, jakkolwiek czyni wyraźną różnicę pomiędzy ideałami mędrca, a ideałami pospółstwa i powodzenia nie poczytuje za główny motyw czynów ludzkich. „Złota reguła wzajemności, zalecająca obchodzić się z bliźniemi tak, jak oni z nami się obchodzą“, wtedy tylko może mieć głębsze znaczenie etyczne, jako zasada humanitarna, skoro połączona zostanie z innymi przepisami, wskazującymi zadośćuczynienie pośmiertne. Odpowiada ona u Konfucyusza innej regule, wedle której cnota leży pośrodku, a która znana jest nam także z etyki greckiej (głównie z Arystotelesa). Równowaga pomiędzy rozumem i zmysłowością w rodzinie, w państwie, w życiu publicznym stanowi wysławiany „ład niebios“, będący podstawą dość oschłego systemu prawideł etycznych. Życie religijne chińskie zamyka się całkowicie w obrębie państwa, które w rodzinie, we władzy ojcowskiej i w petyzmie dziecięcym podstawę swą i swój pierwowzór znajduje. Cesarz, syn niebios, władca państwa środkowego, tak zwany ponieważ pierwotnie w samym środku kraju przebywał, jest głównym organem rozumu świata; kapłani są jego urzędnikami, czynności kultu aktami państwowymi, święta religijne, świętami państwowymi. Jakkolwiek Konfucyusz wielokrotnie zaleca książętom enoty, miłość ku poddanym i dbałość o ich dobro, nie mniej przeto człowieka uważa przede wszystkim za jednostkę organizmu państwowego, religię czyni zależną od polityki.

Nie dziw, że ten sławny reformator będący istnym wciele niem charakteru i usposobienia chińskiego, pomimo niepowodzenia u współczesnych, uzyskał powszechne uznanie potomności i wielbiony jest nie tylko przez rodaków, lecz i przez wielu postronnych, jako jeden z największych działaczy religijno-moralnych

po wszystkie czasy. Żaden lud, mówią niektórzy badacze Konfucyanizmu nie zdołał wznieść się do takiej czystości w pojmowaniu praw moralnych. Konfucyusz zalecał nie tylko petyzm wobec rodziny i państwa, jako podstawę prywatnego i publicznego życia, lecz głosił również obowiązek miłości dla ludzi w ogóle, a sprawiedliwości dla wrogów. Prawda, że wszelkie jego zalecenia i prawidła należą w Chinach przeważnie do dziedziny teorii. Etyka konfucyjska w praktyce nader mało znajduje zastosowanie. Szczególnie zawarte w niej przepisy szczeroludzkiej miłości niezmiernie dalekie są od życia realnego. Wobec ludzi innego plemienia zastępuje je zaciekle nienawiść, która Chińczykom każe odosobniać się od całego świata cywilizowanego tak, iż tylko ulegając sile, otwierają oni z wielkimi trudnościami Europejczykom dostęp do swojego kraju.

Jeden z późniejszych filozofów Czu-chi zwany Czu-tse (nauczyciel Czu) ur. 1129 po Chr., w metafizyce wystąpił, jako przeciwnik Konfucyusza i wyjaśniał powstanie świata w sposób przez pół materialistyczny, z jednego najwyższego i dwóch drugorzędnych pierwiastków: czynnego i biernego. W etyce wszakże szedł śladami Konfucyusza i największego wśród jego uczniów zwanego Meng-tse. Oto główne jej prawidła: „Szacunek i przywiązanie w stosunku ojca do syna, prawo i obowiązek w stosunku poddanych do monarchy, należyte rozróżnienie wzajemnego stanowiska męża do żony, cześć młodzieży dla starszych, niezłomna wierność w przyjaźni. Człowiek powinien przez całe życie uczyć się, pytać, badać, rozmyślać, rozważnie działać, stosować się zawsze do zasad prawości i szczerości. Każde jego słowo winno być prawdziwe i szczere każde działanie nacechowane prawością. Hamuj się w gniewie, przytłumiaj nadmierne pragnienia, pozbywaj się swych wad i usterek, postępuj ciągle od zła ku dobru, czynń według swej powinności i nie daj się nigdy zaślepić żądom zysku. Niech prawo moralne zawsze w czynach twych jaśnieje, nie daj się powodować względem samolubnym, nie czynń tego drugiemu, co tobie nie miło. Skoro cię spotka niepowodzenie, w sobie samym szukaj jego przyczyny, a strzeż się obwiniać innych“.

Harlez ¹⁾ czyni o tych prawidłach taką uwagę! „Nie można im odmówić prawdziwej mądrości a nawet wzniosłości. Nie-

¹⁾ Controverse 1881, Juin p. 237.

stety pozbawione są one jednak istotnej podstawy wszelkiego życia moralnego, idei Boga. To też mogły one tylko nakłaniać do powierzchownej, bardzo niedoskonałej enoty⁴. Możemy do tego jeszcze dodać, że ta moralność bez Boga niemało się przyczyniła do ogólnego zepsucia, a w dalszej konsekwencji do upadku państwa niebieskiego.

5. Lao-tse — czcigodny nauczyciel ur. się około r. 604 przed Chr. i żył współcześnie z Konfucyuszem, z którym jakoby spotkał się kiedyś w mieście Czeu. Dziejopis Sse-ma-tsien podał rozmowy obu mędrców. W r. 666 po Chr. został Lao-tse kanonizowany t. j. do godności bóstwa podniesiony przez cesarza Kao-tsong. O życiu jego nie posiadamy dokładnych wiadomości. Wiemy tylko, że różnił się od Konfucjusza bardziej spekulacyjnym i mniej popularnym charakterem swej nauki.

Streścił ją w księdze Tao-te-king, której wyjaśnienie nie małe nastęrcza trudności. Tao (rozum, droga, prawo) wspomniane jest już w księdze Szu-king. Jest to najpierwsza zasada, niepojęte, doskonale jestestwo, które istniało już przed powstaniem nieba i ziemi. Jest ono bezcielesne, niewidzialne, wszędy obecne, jest źródłem wszechrzeczy, przyczyną wszelkich etycznych postępów, ochroną dobrych, wybawieniem grzesznych. Szang-ti, bóg niebios, albo słońca przez nie został stworzony. Z tych zasad naczelných wynika system panteistyczny, dążący do ubóstwienia wszelkiego bytu, pokrewny dawnemu Bramanizmowi, chociaż wszelki wpływ tego ostatniego jest tu wykluczony. Jedni uznają Tao za prawo powszechne, które w rozwoju wszechświata stwierdza się całym ogółem różnorodnych objawów, inni widzą w nim żywą, osobistą istotę. Kapłani i kapłanki Taoizmu żyjący w celibacie, oddani magii, astrologii i nekromancyi i innym zabobonnym praktykom, poczytują go za pierwotną religię starodawnych mieszkańców Chin. Zowią się oni Tao-sse, czyli doktorami rozumu, ponieważ główna ich zasada pochodząca od Lao-tse uznaje istnienie prarozumu, któremu świat cały prawo swe zawdzięcza.

I dla nich wszakże „Księga rozumu i enoty“ (Tao-te-king) w wielu częściach jest niezrozumiałą. Niektórzy dawniejsi misjonarze, a także Abel Remusat i nowsi badacze religii dopatrują się w tej księdze nauki o troistej istocie, która świat stworzyć miała. To pewna, że dzieło to jest najgodniejszym uwagi utworem wiedzy i filozofii religijnej, poza obrębem staro-

testamentowego i nowotestamentowego natchnienia. Głosi ono Boga objawiającego się nie przez refleksyę, ale przez intuicyę, Boga tak wzniosłego, że imię jego wymówione być nie może, wznoszącego się ponad wszelką doczesność i skończoność. Bóg ten pojmowany jako duch świadomy i wola święta, wolny jest od wszelkich ograniczeń zacieśniających ducha i wolę człowieka. Działalność jego rozciąga się na wszechbyty. Jest on najwyższą dobrocią, łaską, jedyną przyczyną wszelkiego powstania, wszelkiego istnienia, zachowawcą, rządcą świata i ojcem swoich stworzeń. Szang-ti jest ziemskim jego namiestnikiem, ojcem i matką podległego mu świata.

Już dawni misjonarze poczytywali ową prazasadę wyobrazoną jako bezbarwne (I), bezdźwięczne (Hi), bezcielesne (wei) za troistą. Pierwsza zasada jest nadbytem, albo niebytem, bezimiennością i pierwotnością, zarówno względem innych zasad boskich, jako też i świata stworzonego. Bezimienny jest praprzyczyną nieba i ziemi, noszący imię jest matką wszechstworzeń. Oba mają też samo pochodzenie (istotę), ale różne imiona (różne osoby). Druga zasada jest treścią i pełnią pierwszej, jest kształtem bezkształtności, jest obrazem bezobrazowości, jest objawieniem i imieniem nadistniejącej i bezimiennej istoty. Jako nazwana imieniem jest ona stwórcą świata, praojcem, panem, sprawcą początku. Trzecia zasada jest duchem wypływającym z Boga, jednak wciąż w Bogu bytującym. Jest ona nieśmiertelną, zowie się głębią kobiecości, wrotami kobiecości, korzeniem nieba i ziemi. Te trzy potęgi stanowią istotnie tryadę boską, nie mogą być poczytowane litylko za kosmiczne zasady. Mówi się o nich bowiem jako o jednolitym, boskim procesie życiowym, który stanowi nadświatową przyczynę stworzenia. „Tao wydaje jedność; jedność wydaje dwoistość; dwoistość wydaje troistość, troistość wydaje wszystkie istoty“. Wedle Czu-tse pierwsza zasada wytworzyła bez współudziału innej, dwie następne, a te wspólnie z nią wytworzyły niebo i ziemię; niebo i ziemia zaś w swem współdziałaniu wytworzyły człowieka. Widzimy tedy, że nauka o Bogu teozofów chińskich bardzo się zbliża do objawionej nam nauki o Trójcy św.

Skąd Lao-tse czerpał swą mądrość? Powołuje się on na Objawienie boskie. Ale tak samo powoływali się na nie i inni twórcy religij starożytnych. Niektórzy dopatrują się u niego jakiegoś podobieństwa do boskiej nazwy Jahwe. Rozproszenie

Izraelitów na skutek niewoli babilońskiej i asyryjskiej pozwala przypuszczać styczność ich z mędrcami chińskimi. Nowszy postęp nauki czyni prawdopodobniejszym jeszcze to przypuszczenie. U Chińczyków przechowuje się wspomnienie wpływów duchowych, przybywających do nich z dalekiego Zachodu. Lao-tse powołuje się często na jakąś starą księgę, z której być może zaczerpnął objaśnienie imienia Jahwe.

Hypoteza ta wielokrotnie już była stawiana, wszelako historycznie ani dowiedziona, ani zbita być nie może, jeśli nawet wspomniany w Biblii (Is. 49, 12) kraj Sinim oznaczać ma Chinę, to w każdym razie może być tylko mowa o czysto zewnętrznych stosunkach. Późniejsze wspomnienia nie dają żadnych świadectw o dawnych stosunkach. Pomimo wszelkich wpływów oddziaływających w czasach nowszych na Chinę, nie można zdaje się nie stanowczego twierdzić o wpływie religijnych idei hebrajskich lub chrześcijańskich. Co do wpływów chrześcijańskich najdawniejszą o nich wiadomość mamy z wieku V i VI, gdy z Konstantynopola wysłane zostało poselstwo do królestwa Kaitai, jak zwaną państwo chińskie w średnich wiekach. Wedle pewnego starodawnego napisu, odnalezionego w 1625 r., Chrześcijaństwo już w 635 r. naszej ery przeniknęło do Chin, a w stuleciu VIII istniał tam już kościół chrześcijański. Jednakże nie wynika stąd, aby w nauce Lao-tse'go należało przypuszczać chrześcijańskie wpływy. Obce mu były z pewnością księgi hebrajskie; a jeśli wspomina o jakichś starych księgach, w których czerpał swą mądrość, to niewątpliwie były to jakieś dzieła chińskie, podobnie jak te, któremi posługiwał się Konfucyusz; obaj oni opierali się na podstawie starodawnej religii. Napotykanie w „księdze rozumu i cnoty” podobieństwo imienia Jahwe, nie mogło stać się pobudką nauki o Trójcy, która Żydom zupełnie była obca.

Pytanie, jak wyjaśnić tę naukę u Lao-tse'go, wtedy tylko miałoby istotne znaczenie, gdyby rozwijane przezeń wyobrażenie Trójcy istotnie różniło się od takiegoż wyobrażenia u bramanów. Owóż bezwzględnej różnicy trudno się tu dopatrzeć. U mędrca chińskiego brak w ogóle pojęcia osobowości bożej, a tem mniej rozróżnienia oddzielnych boskich osób. W gruncie rzeczy jego idea bóstwa jest kosmiczno-panteistyczna, jak to okazuje wyprowadzanie w niej Tao z niebytu. W ten sposób możnaby i u Hegla Tróję odnaleźć. Pomiedzy alternatywą wyjaśniającą religijne idee Lao-tse'go, albo przez wpływ Starego

Testamentu, albo przez wpływy chrześcijańskie nie można w ogóle wybierać. I te i tamte przypuszczenie przynosiłoby ujmę świętym księgom naszej wiary, nie w tem znaczeniu, aby miały za sobą pociągać wnioski o wpływie chińskiej teozofii na zawartą w tych księgach naukę, ale w tem że mogły doprowadzić do powątpiewania o absolutnej konieczności Objawienia nadprzyrodzonego, tej najwyższej prawdy chrześcijańskiej.

Zresztą nowszymi czasy lingwiści doszli do przekonania, iż „Księga rozumu i cnoty” nie zawiera właściwie ani imienia Jahwe, ani nauki o Trójcy. Jedyne odnośne miejsce mówi o Tao, jako o pierwszej przyczynie wszechrzeczy, która sama przez się i sama w sobie bytuje i bezimienną jest, jako nie dająca się poznać, ani przez umysł, ani przez zmysły. I ten, coby na nią patrzył nie mógłby jej widzieć; to też zowie się ona niepojętą: I. I ten coby ją słyszał nie zrozumiałby jej, dlatego zowie się ona zmysłom niedostępną: Hi. I ten coby ją mógł dotknąć nie dosięgnąłby jej, dlatego zowie się nieskończenie subtelną: Wei. Niema więc tutaj właściwego imienia I-hi-wei=Jehowa; są tylko trzy wyrazy: I, Hi, Wei. I w ten sposób wyjaśniają je też komentatorowie. Te trzy wyrazy nie są nazwami trzech osób.

6. Podobnie rzecz się ma z ideą Mesjasza czyli ideałem mędrca, przypominającym ideał platoński. Lao-tse żywymi barwami nakreśliwszy obraz mądrości, mówi o istnieniu jej osobistego ideału w świętym człowieku, przewyższającym wszelkie stworzenia swą mądrością i doskonałością. Niektórzy dopatrują w tym obrazie rysów charakterystycznych wspomnianego przez Izajasza „sługi bożego” (Is. 11, 12, 50, 4, 56). Jest on pełen łagodności i zaparcia siebie, cierpliwy i miłosierny. Niedostępny względem na osobiste powodzenia lub niepowodzenia, wzniesiony ponad małostkowości ludzi, jest on idealnym monarchą władcą i obrazem Tao. Zgłębia on serca ludzkie, niesie pomoc chętną wszelkim stworzeniom, na siebie bierze winę całego ludu przed obliczem najwyższego. Czy Lao-tse kreśląc ten ideał, istotnie znał Izajasza? Czy też czerpał tutaj natchnienie z jakiegoś prao-Objawienia, z jakiejś odwiecznej tradycji, z pierwotnych idące czasów, na którą zresztą nieraz się powołuje? Pierwsze przypuszczenie wydaje mi się zupełnie bezpodstawne. Ślady prao-Objawienia widzę u mędrca chińskiego, atoli nie dopatruję w nich zupełnie wykształconej idei Mesjasza. Istotna różnica pomiędzy tą ideą w Starym Testamencie i u mędrców pogańskich, polega na pojęciu konkretnej osobistości Mesjasza i na oczekiwaniu

rzeczywistego zesłania z niebios tego idealnego człowieka. Mistyczne i symboliczne wyobrażenie takiego ideału, odpowiadające pragnieniom serca ludzkiego, świadczy o wzniosłości moralnej teozofa, który je sobie wytworzył, ale nie nam jeszcze nie mówi o wierze w rzeczywiste przyjście Mesjasza. Możemy tutaj powołać się znów na tegoż samego uczonego sinologa, który wykazał podobne nieporozumienie w nauce Konfucjusza. Apologeti chrześcijańscy mówią, że ten ostatni miał nauczać o pojawieniu się w przyszłości na Zachodzie (Chin), doskonałego świętego, na przyjście którego czekać trzeba niemniej jak 500 lat; oczekiwanie nie za długie, skoro ma ono być uwieńczone objawieniem się takiego dobra i światła, które na całą ziemię się rozleje. Owóż Harlez wykazał, że odnośne miejsce nie znajduje się wcale w pismach Konfucjusza, lecz w piśmie pewnego ucznia, jego współzawodnika Lao-tse-go, który miał się nazywać Lih-tse, ale istnienie jego historyczne nie jest udowodnione. Ten ostatni kładzie powyższe słowa w usta Konfucjusza, aby tem więcej wysławić swego mistrza. Odnoszą się one bowiem do teraźniejszości. „Ludzie Wschodu mają swego świętego. To też nie ma tam rządu, ani bezrządu, nikt tam nie mówi wyraźnie, każdy wierzy dobrowolnie. Żadnego tam niema wpływu, wszystko samo przez się staje się, ów co to sprawił niepojęty jest. Lud żadnem innem imieniem uczcić go nie zdoła“. Wyżej przytoczony misjonarz mówi także, że Chińczycy oczekują z upragnieniem czasu, gdy wraz z przyjściem Kiun-tse (pasterza najwyższej mądrości) przywrócony zostanie ład prawowity. Czy ów Kiun-tse wspomniany w księdze Likiki nie jest Jezusem Chrystusem?

Jakkolwiek wszelkie zestawienia Taoizmu z Mozaizmem lub z Chrześcijaństwem za bezpodstawne muszą być uznane, niemniej przeto głęboka jego spekulacja i wzniosła moralność naszczery zasługują podziw. „Ontologia Lao-tse-go zawiera idee wielkiej wzniosłości, a jego moralność nacechowana jest niezwykle czystością. Pojęty w swej istotnej, wewnętrznej treści, uwolniony od wszelkich przymieszek zewnętrznych, filozoficzny jego system okaże się jednym z najgłębszych i najrozleglejszych, jakie w starożytności całej napotykamy. Często zbliża się on do Ewangelii i czytając Tao-te-king nieraz mimowolnie wpadamy

w złudzenie, że mamy przed sobą dzieło jednego z wielkich ascetów chrześcijańskich“. Należą tu takie np. nauki, jak uznanie znikomości wszelkich dóbr ziemskich, wskazanie miłosierdzia, jako źródła i tajemnicy wszelkiej siły ducha, zalecenie od płacania dobrem za złe i t. p. Księga kończy się słowami: „Zadaniem człowieka świętego jest czyn nie spór“. Wysławia ona działanie w tem co być powinno, nie działanie w tem co być nie powinno. Zresztą nie w działaniu samem, lecz w bycie i w zjednoczeniu z Tao tkwi głównie wartość moralna. Pomimo tych wzniosłych zasad i nauk w późniejszym czasie Taoizm uległ zwyrodnieniu w różnych zabobonach i praktykach magii.

7. Wyżej już wspomnieliśmy, iż we wczesnej stosunkowo dobrze, zapewne w I stuleciu przed Chr. przeniknął do Chin Buddyzm, którego założyciel zwał się tam Fo-to, albo Fo. Nowa nauka wkrótce szerokie znalazła rozpowszechnienie, przyczem licznym uległa zmianom, złączyła się z Taoizmem, który przy jej współdziale, uwolniony od przenikającej go spekulacji, przeobraził się w naukę ludową, gdy tymczasem Konfucyanizm do dziś dnia pozostał urzędową religią klas wyższych i państwa. „Kult nieba jest kultem cesarskim, cześć dla zmarłych jest podstawą religii narodowej. Księgi Konfucyanizmu są klasycznymi księgami Chińczyków“ (Saussaye). Podczas jednego z prześladowań Chrześcijan w Korei, wyznawcy religii urzędowej zarzucali, że Chrześcijanie nie oddają czci ani królowi, ani mandarynom, ani rodzicom, ani przodkom.

Lud chiński nie wiele się troszczy o dogmatykę. Masa ludowa mało się zajmuje świętobliwymi mędrcami i teozofami, mistykami, pomimo licznych świątyn na ich cześć wznoszonych. Ma ona swą własną mytologię z mnóstwem różnorodnych złych i dobrych geniuszów, ubóstwionych ludzi, wysoce czczonych egzorcyistów, do których zwraca się we wszystkich swych potrzebach.

Świątyni mniejszych i większych na cześć różnych bóstw bez liku w Chinach. Ale bóstwa te więcej przypominają Świętych chrześcijańskich, aniżeli istotnych bogów. Zachowują one zazwyczaj ludzki charakter. Są to w ogóle ubóstwieni ludzie, wiara w których łączy się z wiarą w nieśmiertelność duszy i w stosunki żywych z umarłymi.

Uczeni, aż nadto często obojętni w sprawach religijnych, zamykają umyślnie oczy na tę samowolną twórczość ludu w za-

¹⁾ Harlez, Controv. 1888 Oct. p. 196.

kresie wierzeń religijnych i zadawałają się urzędowem poznaniem religii państwowej. „Wszędzie mnóstwo kaplic, któżby zdołał poznać je wszystkie“, odpowiedział jeden z nich pewnemu cudzoziemcowi, aby przed nim ukryć zabobonną swą trwogę wobec ludowych przesądów. Istotnie napotkać można w Chinach budowle religijne poświęcone najpospolitszym zabobonom, jak np. uosobieniom chorób: dżumy, astmy, ospy, choroby oczu lub nerwów i t. p. Odnośne praktyki łączą się z magią, która i w Taoizmie i w Konfucyanizmie bardzo jest rozpowszechniona; w pierwszym z nich posługuje się rozlicznymi eleksyrami życia, w drugim szczególniejszej geomancyą, bardzo wielkie mającą znaczenie przy wyborze miejscowości. Zakaz rozlewania krwi zwierząt i pozbawienia ich życia, świadczy o wpływie Buddyzmu wobu narodowych religiach chińskich. Z Buddyzmu też wzięli Chińczycy zwyczaj stawiania w świątyniach posągów zwierząt, jak lwów, tygrysów, węży, lisów, kun, zajęcy, szczurów. Nieraz nawet wpośród posągów Buddy spotkać można wyobrażenie nieśmiertelnego lisa „opiekuna“ praw, wzbudzającego natchnienie dobrych czynów. I zabobony chińskie utylitarny, jak widzimy, mają charakter i wyłącznie zwrócone są ku względom na pożytek praktyczny. Praktyczność chińska zaleca też oddawanie czci wszelkim bogom, aby żadnego z nich nie obrazić i od wszystkich, jak najwięcej uzyskać. Takim sposobem Konfucyzusz, Lao-tse, Budda żywiły, zwierzęta nawet choroby w doskonałej ze sobą pozostają harmonii.

8. Ściśle biorąc kult przodków w nauce Konfucyusza, najbardziej zalecany i ugruntowany na pietyzmie rodzinnym, jest jednym, wspólnym czynnikiem we wszystkich wierzeniach Chińczyków, jedną powszechną ich religią. Poza obrębem tego kultu, każdy może wierzyć w co chce, cześć przodków jednak, nie powinna stąd ponosić żadnej ujemy. Każdy dom i każdy grób ma swoją tablicę z imionami zmarłych przodków. Kilkakrotnie w ciągu roku odbywają się przed temi tablicami obrzędy uroczyste i składane są ofiary. Najważniejsze z nich przypadają w pierwszym dniu roku. Konfucyanizm, którego założyciel porównany bywał nieraz z Arystotelesem, zawiera głównie etykę Chińczyków, Taoizm, uznający duszę litylko za czystsza formę materji, może być poczytywany poniekąd za doktrynę materialistyczną. Buddyzm wyobraża metafizykę.

W Chinach wyznawana jest przez wielu zasada uznająca jedność tych trzech religij. Atoli eklektyczne łączenie ich ze sobą prowadzi często do niewiary, do odrzucenia wszelkich dogmatów, w myśl zasady: religie są różne, ale rozum jest jeden i w nim łączą się wszyscy ludzie braterskim związkiem. Bonzowie czyli kapłani buddyjscy nie cieszą się powagą w Chinach, gdy tymczasem Lamowie w Mongolii i Tybecie otoczeni są powszechną czcią. Pagody chińskie często znajdują się w wielkiem zaniedbaniu, co także jest jednym więcej dowodem obojętności religijnej Chińczyków, nietylko w klasach wyższych, lecz i w pośród ludu. Z tem wszystkiem nie należy stąd wnosić, aby religia w Chinach miała skłaniać się do upadku. Przyszyczenie i cześć dla tradycyi podtrzymuje ją zawsze wśród ludności państwa niebieskiego

Dowodzi tego także wprowadzona do Chin przez Buddyzm askeza, dość wprawdzie powierzchowna, mechaniczna, objawiająca się niekiedy w takich praktykach, jak np. słynne młynki modlitewne t. j. obracane ręką ludzką, a niekiedy nawet przez wiatr, lub koła wodne z wypisanemi na nich modlitwami. Na buddyjskich piramidach kamiennych widzieć też nieraz można powiewające wstęgi i paski z takiemiż napisami modlitewnymi. W ogóle Chińczycy lubią posługiwać się pismem w swych modlitwach; zazwyczaj spisują je na kółkach papieru, które następnie palą.

Z tego wszystkiego co wyżej powiedziano wnosić można, że w obecnej religii chińskiej ślady Objawienia, o ile te istotnie w niej się znajdowały, przeważnie zostały zatarte. Przeceniano je zresztą bardzo, zarówno ze strony racjonalistycznej, jak i chrześcijańskiej. W każdym razie dzisiaj są one bardzo nieznaczące. Życie religijne uległo upadkowi i zastojowi na całym obszarze Chin, a także w Tybecie, gdzie główny Lama jak bóstwo nieomal jest czczony. Misyjonarze chrześcijańscy napotykały wielkie przeszkody w swej działalności wśród Chińczyków, głównie z powodu państwowego charakteru religii miejscowej, oraz uprawionego w niej kultu przodków, na którym opiera się przeważnie życie rodziny chińskiej. Przywiązanie do dawnych tradycyj, cześć dla mędrców starożytnych i ich pism, a także niechęć dla wszelkich dogmatów stanowią główne prze-

szkody powstrzymujące Chińczyków od wstąpienia na drogę prawdy. Zresztą przeszkody te występują w większym lub mniejszym stopniu u wszystkich ludów posiadających starodawne księgi św., będące główną podstawą ducha zachowawczego, opierającego się przyjęciu wszelkich nowych idei i wyobrażeń religijnych.

9. O moralności w Konfucyanizmie i Taoizmie wyżej już mówiliśmy. Nie brak Chińczykom pięknych zasad moralnych. Pietyzm względem rodziców, zwierzechności, przodków i bogów, nie mało się przyczynia do uszlachetnienia stosunków życiowych w Chinach. Bóstwo zjawia się tam głównie w charakterze uosobienia etyczno-społecznego życia ludu. Pięć zasadniczych stosunków życiowych pomiędzy mężem i żoną, rodzicami i dziećmi, starszymi i młodszymi braćmi, przyjaciółmi i towarzyszami, poddanymi i monarchą, przez Konfucjusza zostały ściśle uporządkowane i ustalone. Nie mniej przeto, jak zgodnie świadczą podróżnicy i misjonarze, poziom etyczny Chin utrzymuje się zawsze na dość niskiej stopie a wypływające stąd zasady i praktyki bardzo są niekiedy prostackie i dziecinne. Jako próby stanu etycznego w życiu domowym Chińczyków, może służyć niewolnictwo kobiet, wielożeństwo, zabijanie lub porzucanie nowonarodzonych dziewcząt. Samobójstwo częste jest także. Śmierć nie wzbudza w Chińczykach trwogi. Umierają oni spokojnie, bez walki, jak lampa gasnąca. To też kara śmierci nie wystarcza do powstrzymania od występków i bywa zastępowana lub obostrzana przez niezmiernie okrutne i wyrafinowane tortury. Wszelako pomimo częstego ich stosowania powszechne są wśród Chińczyków różne zboczenia moralne, pomiędzy którymi kłamstwo i oszustwo najczęściej się zdarzają. Materyalne interesy panują nad całym życiem chińskim. Nędza i pauperyzm, jak nigdzie są powszechne. Obok przeludnienia zaniłowanie w grach hazardowych, w pijaństwie i w wykroczeniach płciowych przytaczane są jako główne przyczyny tych smutnych objawów. Poniżenie kobiety jest jedną z głównych przyczyn wyuzdania namiętności.

10. Blizcy sąsiedzi Chińczyków Japończycy stanowią lud powstały z pomieszczenia plemienia mongolskiego i malajskiego; inni wyprowadzają ich od Tunguzów, albo od plemion afrykańskich. I religia japońska stanowi mieszaninę różnych wierzeń i wyobrażeń religijnych. Wpływy indyjskie są w niej niewątpliwe; świad-

czą o nich odnalezione nowszemi czasy w Japonii pisma sauskryckie. Od 280 r. po Chr. przeniknął do tego państwa wyspiarskiego Konfucyanizm chiński. Zresztą i wcześniej znacznie, bo już 190 r. przed Chr. królowa Ingo - Kogo z wyprawy do Korei przywiozła do Japonii pierwsze księgi chińskie. Następnie Chińczycy ogromny wpływ osiągnęli. Skoro święty Franciszek Ksawery, począł głosić wśród Japończyków naukę chrześcijańską, zapytywali go oni dlaczego ta nauka nie jest znana z Chinach. Konfucyanizm połączył się w Japonii z religią ludową, która w przeciwieństwie do przenikającego od 543 r. po Chr. Buddyzmu, została nazwana po chińsku Szintao, t. j. droga albo nauka duchów, po japońsku Kami-no-mitszi, to jest głos duchów. Najwyższy Bóg zamieszkujący niebiosy zowie się Tenka (Tien). Duchy Kamis stworzyły świat cały, słońce, księżyc i wyspy japońskie. Panują nad światem bogowie nieba i ziemi w liczbie siedmiu. Wyobrażenia o nich zdradzają wpływy buddyjskie. Równocześnie powszechny też jest kult przodków, połączony z wiarą w nieśmiertelność duszy, która wszakże niejednokrotnie tłumiona jest przez wpływ Buddyzmu. Ludzie są wytworem słońca i księżyca. Dom panujący wyprowadza swe pochodzenie od bogini słońce. Mikado, który przez rewolucję w r. 1868, po upadku głównego przedstawiciela feudalizmu Soguna, osiągnął napowrót całą pełnię dawnej swej władzy, używa przydomku Ten-si t. j. syn słońca. (Mikado = wzniosła brama); oprócz tego używa on też tytułu Tenno, (co znaczy pan cesarz)—i uchodzi za osobę tak świętą, iż imię jego nie jest wprost wymieniane i zamiast takowego używa się omówienia Dairi, co znaczy pałac cesarski.

Kult religijny u Japończyków składa się z ofiar, modłów, oczyszczeń i uroczystości świątecznych, z procesjami i uctami. W przedśionkach świątyń znajduje się zawsze woda do oczyszczania i utrzymywany jest przez kapłanów oczyszczający płomień. Do świątyni bogini słońca Ise odbywane są liczne pielgrzymki. Szyntoizm nowszemi czasy mianowicie od r. 1872 cieszy się szczególną opieką rządu i popierany jest przeciwko współzawodniczącemu z nim Buddyzmowi. Wszelako od r. 1877 utracił on charakter wyłącznej religii państwowej, dzięki czemu Buddyzm osiągnął swobodę rozwoju. Ten ostatni rozpada się na 12 sekt, pomiędzy którymi najbardziej rozpowszechnioną jest sekta Szu. W sprzeciwieństwie do głównej zasady buddyjskiej odrzu-

ca ona autonomię samozbawienia i wierzy w wybawienie przez siłę pierwotnych nakazów Amintaba-Buddy.

Pewien współczesny Japończyk, usposobiony bardzo wrogo dla Chrześcijaństwa, rozróżnia dwie nauki konfucyańskie, określające wzajemny stosunek pomiędzy ludźmi, a zwane Ko i Kin. Pierwsza zajmuje się stosunkami pomiędzy krewnymi i powinowatymi i oznacza stopień przyjaźni i miłości, odpowiednio do stopnia pokrewieństwa. Druga oznacza sposób w jaki należy oddawać cześć wszelkim prawowitym powagom i zwierzchnościom. O ile ludzie posłuszni będą tej podwójnej nauce, osiągną szczęście w życiu domowym i pokój w życiu publicznym. Naczelne miejsce zajmuje posłuszeństwo dla rodziców i nauczycieli. Przez nie utrzymuje się siła państwa. Wobec tego oznaczenia religii krajowej oświadcza się wspomniany pisarz japoński przeciwko Chrześcijaństwu i utrzymuje, że przystosowana do potrzeb japońskich religia Konfucjusza winna odnieść przewagę nad wszystkimi innymi religiami, jako najodpowiedniejsza do podtrzymania życia politycznego i społecznego w narodzie japońskim. Tego rodzaju opinie są objawem reakcji przeciw wpływom europejskim, pociągającym za sobą oddziaływanie Chrześcijaństwa.

Buddyzm liczy też w Japonii wielu zwolenników i podobnie, jak w Chinach, uległ w niej zwyrodnieniu i przeobraził się w pospolite bałwochwalstwo. W wielu świątyniach japońskich widzieć można niezliczone i potworne bałwany. Obrzędy na ich cześć odbywane pełne są zabobonnych praktyk. Niektóre bałwany pokryte są kawałkami pogryzionego w ustach papieru, które pobożni wypływają. Skoro papier ze śliną przylepi się do posągu, znaczy to, że modlitwa jest wysłuchana. Często też modlący się czynią straszliwy hałas przekonani, że w ten sposób prędzej przez bóstwa usłyszani zostaną. Nabożeństwa odprawiane są przez licznych kapłanów i mnichów. Bonzowie usiłują pociągnąć lud za pośrednictwem jaskrawych ubiorów i niezliczonych ceremonij. Są oni zresztą dość pogardzani, nie mniej przeto, wzbudzając wśród ludu obawę kar pośmiertnych, wielki wpływ wywierają. Buddyzm oddziałwał silnie na rodzinną religię japońską Szyntoizm, tak iż oba wyznania wielokrotnie z sobą się mieszają i trudno je nieraz rozróżnić. Świątynie buddyjskie odznaczają się bogatą architekturą i tem się głównie różnią od szyntoińskich. Kwiat lotosu powtarza się w nich jako charakterystyczny motyw i znamienna cecha kultu Buddy. Szyntoiści mają więcej na wzglę-

dzie cele i zadania etyczne. Czystość cielesna i duchowa poczytywana jest przez nich za najpierwszy obowiązek. Wiara w zaślęczenie pośmiertne większe ma u nich znaczenie, jak u buddystów, których Nirwana w gruncie rzeczy jest rajem zmysłowym.

Religia Buddy dzieli się na dwie wprost przeciwne sobie sekty, zwane Szu i Nicziru. Obie czczą Amita-Budę t. j. Budę jako istotę nadziemską z natury swojej, nie zaś wzniesioną do stanu nadziemskiego przez zasługi duchowe. Pierwsza sekta uznaje w Buddzie zbawcę, który łaską swoją wyzwala człowieka od wszelkich obowiązków ascetycznych. Bonzowie tej sekty wstępują w związki małżeńskie i jedzą mięso, nie odmawiają wcale modłów, lecz całe znaczenie życia religijnego na wierze zasadzają. Ten uduchowniony niejako protestancki Buddyzm odrzucający życie klasztorne, celibat i inne praktyki ascetyczne, uchodzi za największego wroga Chrześcijaństwa. Był on bardzo rozpowszechniony w Japonii już za czasów św. Franciszka Ksawerego. Przeciwnikami jego są niczyryści, którzy nie uznają w Buddzie zbawiciela i dążą do osiągnięcia zbawienia przez dobre uczynki i surowy ascetyzm. Uchodzą oni za bardzo fanatycznych i nie-tolerancyjnych.

Naród japoński ze wszystkich mongolsko-malajskich narodów najbardziej przejął się kulturą europejską; urządzenia jej wprowadził i przyjął w swem życiu państwowem i społecznym. Dzięki temu zmieniło się stanowisko kobiety japońskiej. Wbrew obowiązującemu dawniej bezwzględnie troistemu posłuszeństwu kobiety względem rodziców, małżonka i dzieci podniesiona została obecnie kwestya wyzwolenia kobiet i dążenie do zapewnienia im wyższego stanowiska w społeczeństwie i rodzinie.

§ 7.

Religia egipska.

Egipcyanie. — Stosunek do Semitów. — Literatura. — Trudność zbadania religii egipskiej. — Różnice czasowe i miejscowe. — Nauka egzoteryczna i ezoteryczna. — Prawdopodobieństwo pierwotnego monoteizmu. Ptha, Ra, Amon Ozyris. — Triady. — Monoteizm. — Politeizm. — Panteizm. — Sabeizm. — Powstawanie mytów. — Tyfon. — Początek religii egipskiej nieznany. — Dualizm płciowy. — Myty Ozyrisa. — Bóstwa umarłych, bóstwa żywiołów i słońca. — Kult zwierząt i fetysyzm. — Pamięć o zmarłych. — Etyka.

1. Egipcyanie stanowią przejście do Semitów. W dziejach religii i mowy ludzkiej, zajmują oni właściwe sobie, bardzo odrębne stanowisko. Poczytywani bywają zazwyczaj za Chamitów ale egiptologowie różnią się w zdaniu, co do pokrewieństwa języka egipskiego z językami semickimi. W nowszych czasach, niektórzy dopatrują się podobieństwa pomiędzy mową starożytnych Egipcyan i mową tuziemczych plemion afrykańskich. Wypowiedziane nawet zostało zdanie, że Afryka jest ojczyzną Semitów ¹⁾. Badania niektórych uczonych, a szczególnie Abela pozwalają przypuszczać, że mowa chamicka jest pierwotną mową nie tylko plemienia semickiego, lecz i indoeuropejskiego. Antropologowie dopatrują się też w typie etnicznym zbliżenia pomiędzy Semitami i mieszkańcami północnej Afryki a nawet Kafram. Na tej podstawie przyjmują niekiedy nieznaną dawniej rasę arabsko-afrykańską. Jakkolwiek bądź pewną jest rzeczą, że istniały

ściśle węzły kulturalne pomiędzy Egipcyanami i Semitami, pomiędzy kulturą starobabilońską i staroegipską. Obie mają swoje źródła pierwotne w kraju dwóch rzek. Nie może być już mowy o przypuszczeniu, że Egipcyanie stanowią zupełnie odrębne plemię, które samodzielnie rozwinęło się w dolinie Nilu bez wszelkiej styczności z Semitami i Aryami ¹⁾. Wszelako nie należy przeceniać zbyt ściśle ich z temi plemionami styczności. Tak w fizycznym, jak i w duchowym swym typie, szczególnie zaś w religii, posiadają oni cechy zupełnie odrębne. Starożytny Egipcyanin w życiu i w usposobieniu bardzo się różni od typu rasy kaukaskiej. Jego religia łączy strony bardzo wzniosłe z grubo-
pospolitemi, czego nie spotykamy ani u Semitów, ani u Aryów ²⁾.

Te spostrzeżenia i wnioski o Egipcyanach zgadzają się z danymi zawartymi w mojżeszowej tablicy ludów (1 Mos. 10), oczywiście jeśli zamiast imion indywidualnych weźmiemy imiona zbiorowe i wbrew dotychczasowemu poczytywaniu mowy za znamię rasy, przyjmiemy ją nie geograficznie lecz etnograficznie. Od Chama pochodzą Chus, Misraim, Puth, Chanaan. Synem Chusa jest Nimrod, pierwszy mocarz na ziemi. Zakłada on pierwsze państwo w Senaar z miastami Babel, Arech, Achad, Kalne. Następnie udaje się do Assyrii i tam buduje masta Niniwę, Rehobot—Ir, Keloch i Rezen. Od Misraima pochodzi też pewna ilość ludów. Od Chanaana pochodzą Sidon, Chet i plemiona chananeńskie. Cham znaczy ciemny, po egipsku Kam-t, Kemy. Greckie Αἰγυπτος pochodzi prawdopodobnie od Haktuah t. j. miasto, bóstwa Ptah (Memfis). Należą tu Fenicyanie, Egipcyanie i Etyopi, dzisiejsi Fellachowie w Egipcie, Nubijczycy, Abisyńczycy i Tuargesowie, a także z przymieszką krwi białej Berberowie. W ogóle całą grupę semicką można podzielić na właściwych Semitów, do których należą: Babilończycy, Assyryjczycy, Chanaaneczycy, Arabowie, Sabejczycy i na Chamito-Semitów t. j. Fenicyan, Egipcyan i Libijczyków. Poprzedzali ich pierwotni Kuszytowie; na wschodzie w kraju dwóch rzek spotykamy kuszycki Elam, na zachodzie Sumeryjczyków i Akkadów. Kuszytów spotykamy też na pomnikach staroegipskich, jako mieszkańców Nubii; łączeni są z nimi niekiedy Negrowie, którzy wszelako od Egip-

¹⁾ Nöldecke, Die semitischen Sprachen. Berlin 1887.

¹⁾ M. Müller, Religionswissenschaft, 148.

²⁾ Rev. de l'hist. des rel. 1886 II, 27.

skiej rasy zasadniczo się różnią tak pod względem antropologicznym jak i kranologicznym.

Podobnie jak pochodzenie ludności afrykańskiej z Azji co raz jest prawdopodobniejsze, coraz jaśniej nam się też przedstawia związek obyczajów i religii u ludów obu części świata. I u Negrów kult przodków wielką gra rolę, przechodzi jednak w kult niebios t. j. słońca i księżyca. Groby egipskie świadczą niewątpliwie o pierwotnym kulcie przodków. A widzieliśmy poprzednio w religii chińskiej jedność kultu przodków i kultu nieba; oba stanowią też podstawę religii egipskiej. Rozwój ten odmieniony jest w poszczególnych nomach, dokonywa się jednak według tych samych praw zasadniczych. I religie ludów afrykańskich mimo wszelkich różnic zachodzących pomiędzy nimi, dadzą się sprowadzić do kultu przodków i nieba. Większa znacznie różnica zachodzi pomiędzy mitologią aryjską i mitologiami innych ras. Egipcjanie i Aryowie usiłowali określić nazwami i uprzytomnić sobie w obrazach i symbolach niepojętą istotę bożą. Egipcjanie dążyli do tego celu przez filozoficzne refleksje nad przyczynowością wszelkiego stworzenia, Indo-Europejczycy przez poetyckie zobrazowanie działań bóstwa w świecie zjawisk. Egipcjanie pod wpływem podziwu, w jakie wprawiał ich widok promienistego światła, stawiali sobie pytania o jego pochodzeniu; Indo-europejczycy nazwę i obraz światła brali za odbicie Stwórcy i mistrzowi oddawali cześć w jego dziele.

2. Literatura egipska zawiera się w tekstach i napisach znalezionych na pomnikach i w zwojach papyrusowych. Napisy na najstarszych pomnikach składają się ze znaków hieroglificznych (t. j. obrazów, ideograficznych znaków i pojęć, oraz fonetycznych znaków brzmień). W najstarszych papyrusach spotykamy pismo hieratyczne t. j. kapłańskie, w najnowszych demotyczne. Starożytna święta mowa Egipcjan jest niewątpliwie najdawniejszym znanym nam językiem. Suchość klimatu egipskiego pozwoliła na zachowanie jej zabytków piśmienniczych na papyrusach spisanych w ciągu całych tysiącleci. Wszelako pomimo znacznej liczby tych zabytków nie znajdujemy pomiędzy nimi kanonicznych ksiąg Egipcjan. Klemens Aleksandryjski świadczy jednak, że Egipcjanie spisali swą mądrość w 42 księgach hermetycznych. W jakim stosunku pozostają one do Pisma św. jest nam nie wiadome.

U Starożytnych Greków Egipcjanie uchodzili za głównych przedstawicieli religijnej i filozoficznej mądrości rodzaju ludzkiego; kapłani ich poczytywani byli za „świadomych wszelkich praw boskich“, „za Ojców wiedzy filozoficznej“ u których Tales, Pytagoras, Perekides, Anaxagoras, Plato i inni, nauki poszukiwali. Euzebiusz utrzymuje, że politeizm pogański, począł się u Egipcjan i Fenicjan. Herodot mówi o Egipcjanach, że bojaźnią bożą przewyższają oni wszelkie ludy. Te sądy ojców historii wedle jednych badaczy zostały potwierdzone przez naukę dziejów i archeologii, wedle innych miały się stać źródłem wielu przesądów w późniejszych badaniach. Ta różnica zdań stąd pochodzi, że jak to już zauważyli starożytni, religia egipska trudna jest bardzo do określenia. Piśmiennicze jej zabytki z czasów późniejszych nie harmonizują z dawniejszymi, różnią się też bardzo cechami miejscowymi. Dodać trzeba też zasadniczą różnicę (nowsze czasy wprawdzie podawaną w wątpliwość), pomiędzy nauką ezoteryczną i eksoteryczną, która może się stać przyczyną pomieszania zewnętrznej niejako powłoki religijnej z jądrem w niej ukrytem.

Zmienność losów dziejowych, jakiej podlegał Egipt nie mało się przyczyniła do zmian w wyobrażeniach religijnych. Pomiedzy najdawniejszym grobem memfickim, na którym znajdujemy wyobrażenia króla z trzeciej dynastii, a ostatnimi pomnikami kamiennymi z Eznech, za czasów cesarza Filipa Araba upłynęło około 5000 lat. Oczywiście w ciągu tak niezmiernie długiego okresu czasu, w którym dokonało się tyle zmian politycznych społecznych, połączonych z najściem plemion pasterskich, z panowaniem etyopskim i assyryjskim, z podbojami perskimi i greckimi, życie moralne i religijne licznym też i głębokim musiało ulegać przeobrażeniom¹⁾. Nie dziw wobec tego, że badania egiptologów do bardzo różnych prowadzą wyników. Maspero wprzód obstawał za pierwotnym monoteizmem, następnie dowodził, że naprzód politeizm panował u Egipcjan, który dopiero za trzeciej dynastii ustąpił miejsca monoteizmowi. Podaje on usprawiedliwienie tej zmiany swego poglądu. „Badacze powodują się często w swoich studyach jakąś z góry powziętą ideą. Niektórzy skłonni widzieć wszędzie jedność bóstwa, wszędzie też znajdują dowody poglądu monoteistycznego, pomijając bezwiednie

¹⁾ Maspero, Hist. ancienne des peuples d'Orient. Paris 1893.

te które za politeizmem świadczą; inni uderzeni szczególnie nieokreślonością form boskich i przechodzeniem jednych w drugie dopatrują się wszędzie panteizmu, jeszcze inni skłonni są widzieć wszędzie gruby, pierwotny politeizm. Wszyscy oni słuszność mają w pewnych względach, myślą się stanowczo w mnóstwie innych punktów. Za pierwotnym monoteizmem egipskim, przemawiają szczególnie de Rouget, Chabas, Lauth, Pierret, Rochol, za panteizmem głównie Brugsch i Strauss. Le Page, Renouf widzi w prastarej religii egipskiej henoteizm, Lepsius kult słońca, Liblein kult przyrody w ogóle, Tiele animizm, Pitschmann, Wiedemann, Mayer, Maspero, Ebers, dopatrują się w nich mieszaniny wyobrażeń religijnych.

Maspero sam wyznaje, że pierwotnie przekonany był o istnieniu u Egipcyan wiary w jednego Boga, z której następnie wysnuty został cały system symbolicznej mytologii; następnie wszakże po dokładniejszym zbadaniu tekstów doszedł do odmiennego przeświadczenia. Poznał mianowicie, że w tekstach owych niema ani śladu głębokiej mądrości, dopatrywanej przez niektórych badaczy. Egipcjanie osiągnęli wprawdzie wysoki stopień cywilizacji, nigdy jednak nie pozbyli się resztek barbarzyństwa. Los sprzyjał im więcej niż innym narodom, ponieważ przechował nam najpiękniejsze i najwspanialsze ich dzieła, ale niekoniecznie stąd wnosić należy o osiągnięciu przez nich możliwie, w danych warunkach, najwyższego stopnia kultury.

Religia ich była i pozostała do końca mieszaniną pierwotnej grubości i wyrafinowania. Większa część ich mytów wspólna im jest z najdzikszymi plemionami starego i nowego świata. Barbarzyńskie ich były praktyki religijne i ofiar ludzkich nie brakło pomiędzy nimi. Egipcjanie posiadali wprawdzie w wysokim stopniu zdolność do metafizycznych dociekań, ale jakąż metafizyka mogła się rozwinąć z naiwnych ich wyobrażeń o sprawach i rzeczach wszechświata? Dodaje w końcu Maspero: „Poczytuję religię egipską za politeizm pełen sprzeciwieństw i powtarzań, niepozbawiony znamion okrucieństwa i grubej zmysłowości, przepełniony wyobrażeniami przez pół ludzkich bogów wraz z ich licznymi rodzinami, tem większą cieszących się popularnością wśród swych wyznawców, im bardziej podobne im były“¹⁾. Hartmann na tem zasadza znaczenie teologiczne religii Egipcyan,

że na podstawie naturalistycznej zawierała ona dążność do monizmu metafizycznego, jako spekulatywnego uzupełnienia zasadniczej myśli henoteistycznej.

3. Wobec sprzecznych sądów egiptologów niepodobna sobie wyrobić jasnego poglądu na religię Egipcyan. Niemniej przeto, dobrze zważywszy wszystkie te sądy i badania, można wyrobić sobie przekonanie, że starodawna wiara egipska niewątpliwie zawierała ideę jedności Boga, stworzenia świata i nieśmiertelności duszy. Oryginalną jej cechą jest tkwiące w niej sprzeciwieństwo zewnętrznego politeizmu i wewnętrznej, tkwiącej w istocie rzeczy idei monoteistycznej. Wszakże sam Maspero, chociaż obcuje z wielobóstwem Egipcyan, nie przeczy jednak wczesnemu pojawieniu się u nich i szybkiemu następnie zwyrodnieniu wiary w jednego Boga. Najstarsze dokumenty, dotyczące religii, a pochodzące z czasów drugiej i trzeciej dynastji, obok mytologicznych osób boskich, wymieniają często jedyne Boga, chociaż nie należy stąd wnosić, aby wielość bogów miała być przez to wykluczona. Bogowie miejscowi, krajowi zawsze odgrywali dużą rolę w wierzeniach Egipcyan; idea monoteistyczna nie zaginęła u nich wszakże. Im bardziej cofalibyśmy się ku czasom pierwotnym, tem jaśniej ujawniłaby się nam ta prawda tkwiąca w tej idei religijnej ludu egipskiego. Nie może być wprawdzie uznane za uzasadnione przypuszczenie Straussa o istnieniu w pierwotnych czasach u Egipcyan wyobrażenia Trójcy. W ogóle prawdopodobnem jest, że pojęcie jednego Boga jest abstrakcyjnym uogólnieniem, wysnutem w czasach bardziej refleksyjnych z pierwotnej wielości bogów.

W epoce najdawniejszej spotykamy mnóstwo bogów miejscowych. W Memfisie bóg Szu czczony był pod imieniem Ptah albo Patah, t. j. tworzący, kształtujący. W Anu t. j. w biblijnem On, w greckim Heliopolis odbierał cześć największą Ra, w Tebach Amon (Zeus), Nut (Hera), Chons (Herakles). W Abydos (Tinis) Ozyris. Wszelako wedle Plutarcha i innych źródeł Amon jest tem samem bóstwem, co Ra i Ptah. Wyobrażenie o istocie boskiej zmieniało się stopniowo i odpowiednio do tego zmieniały się też nazwy. Skoro w późniejszych czasach osiągnął przewagę Egipt górny, najwyższy Bóg zwany był Amon - Ra, wyobrażający połączenie górnego i dolnego Egiptu. Ozyris był poczytywany za uosobienie Amona, z którego imieniem łączy się cały późniejszy rozwój religii egipskiej i który wedle świa-

¹⁾ Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 45.

dektwa Herodota, miał być poczytywany za naczelne najwyższe bóstwo. Zjawia się on jako Bóg niezmienny, dobroczynny, liściowy, ukryty, jedyny i cudowny, jako stwórca niebios i ziemi. Jednem słowem wyobraża on istotę najwyższą, która pierwotnie bezimienną, „wieloimienną“ następnie się zowie. Tajemna nauka kapłanów wedle Jamblicha знаła też jedynego Boga rozdzielonego na trzy osoby, zwane Amon, Pta, Ozyris albo Amon-Ra i Ptah. Już w epoce piramid wyobrażano sobie myśl światotwórczą w osobie Amona, prawdę i siłę w osobie Ptah, a jej działalność w osobie Ozyrisa. Jednak niema tu żadnego podobieństwa do Trójcy chrześcijańskiej. W religii egipskiej występują liczne triady boskie, które oznaczają nie tajemnice bożego jestestwa, lecz różne sposoby jego bytu. W późniejszych czasach w ten sposób wyobrażane są rodziny bogów, ojciec, matka, dziecko; Usiri, Usit, Hor; Set, Nebthat, Anupu, Amon, Nut, Khonsu.

4. Różne osoby boskie mytologii egipskiej wyobrażają nie atrybuty, jak niektórzy przypuszczali, lecz niejako rolę, funkcję Boga najwyższego, są to nazwy wieloznaczne dla zjawisk przyrodzonych, jak niebo, słońce, księżyc i t. p. Triady enneady (Szu—Sep, Tefnut, Queb, Nut, Oziris, Izys, Set, Horus, Nef-tys) stanowiące razem 12 bóstw powstały z wielorakiego pojmowania trzech głównych bóstw: Horsa, Rah i Ozyrisa. Były to sztuczne trójce, ale właśnie takie sztuczne wyobrażenia wskazują, z jaką siłą idea jedności i troistości bożej narzucała się myśli ludzkiej i trwała w niej, pomimo wszelkich przeszkód zewnętrznych. Wszędzie pod jakimś mianem miejscowem czczony był jakiś Bóg najwyższy prawda, zawsze z pewnym zwrotem do politeizmu. Wyróżniano wszakże przez te różne miana jakiejs doskonałości Boga, do którego zwracano modły w chwili w której je uczyniono. W piramidach królewskich pod wyobrazeniami bóstw żywiołowych odnajdujemy niekiedy najwyższe abstrakcyjne teologiczne. Ponieważ na czele triad i ennead znajduje się zawsze bóstwo najwyższe, a jest ono zarazem stwórcą pozostałych bogów, będących uosobieniami różnych części świata, słusznie więc można uważać, że jako zbiorowe pojęcie nie daje się ono dokładnie od świata odłączyć, tak iż w egipskim monoteizmie pod szatą politeistyczną znajdujemy rysy panteizmu.

„Zasadniczem wyobrażeniem egipskiej nauki o świecie jest wiara w to, że świat stanowi ciało bóstwa, powołane przez wolę

i słowo boże do bytu z pierwotnego chaosu, aby duszy bożej za mieszkanie służyło.“ (Brugsch). To ciało boże stanowi organizm jednolity, którego członkami są poszczególne materyalne postacie bóstw, odpowiadające zarazem pewnym wyobrażeniom. I tak w znaczeniu etycznym Ozyris jest ojcem, Izys — matką, Horus — synem; w znaczeniu fizycznym Ozyris to żywioł wilgotny Nil, Izys ziemia, przezeń zapłodniana, Horus — świat zjawisk na niej powstający. Wyobrażenie czterech żywiołów ziemskich w Egipcie wzięło swój początek. Historycznie bogowie otrzymali swoje nazwy i tytuły od imion słynnych Faraonów, upamiętnionych w tradycyi ludowej, (np. Ra pierwszy Faraon w Tebach). Każdy monarcha uchodził za prawego syna boga Ra.

Cały ten rozwój nie dopuścił wytworzenia się w Egipcie idei jednego, bezimiennego bóstwa, wszechwładcy nadprzyrodzonego, czyli idei czysto-monoteistycznej, jaką np. spotykaliśmy u Indusów, co prawda powstającą nie na drodze wiary wynikłej z twórczości religijnej ludu, lecz ze spekulacji rozumowej, niewielu tylko wyższym umysłem dostępnej. W Egipcie ta dążność spekulatywna wcześniej wystąpiła, ale się nie rozwinęła i nie przekroczyła granic mytologii. Pojęcie najwyższego bóstwa mieszało się tam zawsze z wyobrażeniami politeistycznymi.

5. Właściwy politeizm egipski podobnie, jak każdy inny powstał na drodze, ubóstwienia sił przyrody, a mianowicie na drodze sabeizmu czyli kultu gwiazd. W ten sposób powstały myty Egipcyan. Do wyrobienia się ich mytologii przyczynili się tak Semici jak i Grecy; ci ostatni szczególnie w późniejszym okresie. Na sposób grecki symbole stały się stopniowo w Egipcie bóstwami: słońce jako symbol najdawniejszy przybrało postać słonecznego bóstwa Ra, słońce zachodzące bóstwa Tum, słońce południowe zamenilo się na Horsa, spowite w ciemność nocną na Ozyrisa, który podobnie, jak ono wschodzi na widnokrąg życia. Mniej prawdopodobny jest odwrotny proces mytologiczny t. j. stopniowe przejście od boskiego, niezmysłowego praelementu do zmysłowych wyobrażeń i symbolów, jak np. ubóstwienie twórczej siły słońca w zewnętrznej jego postaci. Skoro już na 4000 lat przed naszą erą spekulacja religijno-filozoficzna w Egipcie osiągnęła nader wysoki stopień rozwoju, to możemy stąd wnosić o wielkiej starożytności tamtejszej religii, której początki i źródła nie dają się wyjaśnić przez żadną z powszechnie przyjętych metod, według których miały powstawać mytologie ludów.

Ani symboliczne, ani filozoficzne, ani ewolucjonistyczne wyjaśnienie nie może tu wystarczać. Rozwój egipskiej religii, (podobnie jak sztuki i wiedzy) poprzedza historię. W historii spotykamy tylko modyfikacje pojęć pierwotnych z zachowaniem jednak wszystkich głównych czynników religijnych. Egipcyanie, jak żaden inny lud, zachowali i rozwinęli wszystkie główne składniki religii ludzkości: animizm, fetyszym, politeizm i monoteizm. Z tych dwa ostatnie, a szczególnie ostatni najlepiej nam są znane.

Dwukrotnie wystąpiła w Egipcie reakcja przeciwko politeizmowi, w obu razach nadaremnie. Około r. 2,000 przed Chr. faraon Apapi, pochodzący z Hyksosów chciał utrzymać tylko panowanie bogów Seta i Amona—Ra; w półtysiąc lat potem faraon Khuenaten (blask tarczy słonecznej) potomek matki Semickiej (albo libijskiej), sam żonaty z syryjską księżniczką zamierzał wprowadzić wyłączną cześć bóstwa Aten-Ra na miejsce Amona. I ta próba nie udała się.

6. Obok tych różnych systemów mytologicznych wcześniej już wytworzył się w mytologii egipskiej płciowy dualizm. Stąd pojawiły się liczne boginie: Neith, Nut, Pacht, Hathor, oraz triady kultów miejscowych złożone z ojca, matki, syna lub córki. Ojciec nieraz jest małżonkiem swej własnej matki, czyli sam sobie jest ojcem lub nawet synem swego dziecka. W mycie Ozyrisa i Izidy dualizm ten posiada znaczenie naturalistyczno-panteistyczne, jako przeciwieństwo przestrzeni i światła wobec burzy i ciemności. Późniejszy myt Ozyrisa przedstawia go jako bóstwo słońca i Nilu wraz z siostrzaną małżonką Izys. Oba te bóstwa odpowiadają babilońskim bogom Bel i Baaltis. Set-Tyfon brat i wróg Ozyrisa zabija go i rozrywa na sztuki, sam jednak zostaje zabity przez Horusa syna Izidy. Ozyris żyje na tym świecie w synie Horusie, w świecie zagrobowym żyje, jako władca zmarłych, takim sposobem rozerwanie jedności Ozyrisa stanowi przejście do wyższej jedności duchowej. Tenże sam proces powtarza się corocznie. Herodot świadczy, że każdego roku w oznaczonej porze był on w Sais obrzędowo przedstawiany. Świadczy to, że jedność bóstwa w świadomości ludowej została zatracona, co pociągnęło za sobą ubóstwienie poszczególnych zjawisk.

W wyobrażeniach ludu walki między bogami zamieniły się stopniowo na walki złych i dobrych duchów. Już w odległej starożytności Egipcjani wierzyli w niezliczoną ilość istot nalud-

kich czyli demonów, wrogich bogom. Tu należą duchy towarzyszące Setowi, które wedle podań starodawnych brały udział w walkach bogów. Na czele ich stoi Apap, wąż. Ozyris i Apis (Serapis), w kulcie Serapisa główną odgrywają rolę, ponieważ każdy zmarły Apis staje się Ozyrisem. Tot i Horus, a także Ozyris i Izys, jako bóstwa zmarłych trwają nieśmiertelnie. Walka z Tyfonem przypomina upadek grzechowy, dalsze życie Tyfona grzech pierworodny. Rozróżnić można trzy klasy bóstw egipskich różnego pochodzenia: bóstwa zmarłych, bóstwa żywiołowe i bóstwa słoneczne. Pierwsze są: Sokari, Ozyris i Izys, być może i młodszy Horus t.j. młodzieniec, który przezwyceżył Seta i ojca swego pochował. Bóstwa żywiołowe wyobrażają ziemię (Siw), niebo (Nut), wodę (Nu), Nil (Hapi). Bóstwa słoneczne są: Ra, Szu, Onhuri, Amon.

7. Za ostatnią fazę bałwochwalstwa egipskiego należy uważać kult zwierząt, który wielkie wywołał zgorszenie u współczesnych mu chrześcijan, tak iż Egipt stał się dla nich klasycznym krajem bałwochwalstwa. Nie wątpili oni, iż Egipcjanie zwierzęta za bóstwa uważali. Nie jest to wszakże zupełnie pewnem, jakkolwiek świadectwa współczesnych w tym względzie bardzo są różne. Wobec naturalistyczno-panteistycznych dążeń religii egipskiej kult zwierząt może być poczytywany, jako jeden z ich objawów. W kręgu zodyakowym miał on doniosłe znaczenie w stosunku do prac rolnych, uwarunkowanych przez układ gwiazd, których konstelacje wyobrażano sobie w różnych postaciach zwierzęcych. W każdym razie pewną jest rzeczą, że oddawanie czei zwierzętom nie należy do pierwotnych objawów życia religijnego Egipcjan, lecz rozpowszechniło się stosunkowo w dość późniejszym czasie.

W ogóle kult zwierząt u Egipcjan należy poczytywać za jeden z wyników panteistycznego naturalizmu, w którym nie tylko zwierzęta, lecz w ogóle wszelkie jestestwa przyrodzone uznawane były za należące do istoty bóstwa. To przeświadczenie umocnione zostało jeszcze przez ujawniające się w życiu zwierzęcem ślady życia umysłowego, które nie jako uzmysłowały cały proces natury, poprzedzający wystąpienie człowieka i ujawniający w sobie działalność bożą. Udowodnione zostało przez studia lingwistyczne, że chrząszcze wyobrażały w mytologii egipskiej początek, genesis, ojcostwo, a sępy macierzyństwo. Żaby i węże uchodziły za najpierwotniejsze twory zwierzęce, niejako bezpośrednio

z ziemi zrodzone. Wyobrażenia ich zwracały myśl ludzką do najpierwszych stworzeń wyszłych z pierwotnego szlamu. Prócz tego waż zrzucający skórę był symbolem peryodycznego odnawiania ładu świata, zależnie od biegu słońca.

Podobne procesy natury chciano usymbolizować jako wzbudzające cześć, działalność bóstwa, ponieważ jednak uzmysłowienie istoty duchowej było niedopuszczalne, zwrócono się przeto do symbolicznych postaci zwierząt, lub też ludzi ze zwierzęcymi głowami, jako symbolów zmysłowych, hieroglifów idei religijnej. Takim sposobem głowa barana osadzona na ciele ludzkim stała się symbolem siły męskiej, głowa byka siły zapładniającej, głowa krowy przyrody rodzącej i odżywiającej, głowa żaby żywiołu pierwotnego, głowa szakala czynności ochraniającej i strzegącej, głowa sępa była symbolem macierzyństwa, głowa ibisa symbolem posłannictwa.

Takim sposobem w ogóle zwierzęta stały się symbolami bóstwa. Egipcjanie jednak posunęli się w tym względzie dalej od Greków, którzy w epoce najdawniejszej mieli także wyobrażenia zwierząt i ludzi z głowami zwierzęcymi, ale później poprzestawali na czystych symbolach. W Egipcie same zwierzęta stały się przedmiotami czci, jak np. byk Apis czczony w Memfisie, kot, którego czczono i balsamowano w Bubastis, albo krokodyl i hipopotam odbierający cześć w niektórych okolicach, gdy tymczasem w innych zawzięcie je tępią. Zwierzęta stawały się bóstwem w tych okolicach, w których ściśle były związane z warunkami życia miejscowego. Pomimo symbolicznego znaczenia, jakie Egipcjanie łączyli ze swymi bóstwami zwierzęcymi, nie można zaprzeczyć u nich objawów fetysyzmu, którego dopatrywał już Herodot.

8. Kult i obyczaje są to najdawniejsze momenty wielokształtnej religii egipskiej, która była prawdziwą religią ludową i w szerokich bardzo kołach społecznych taką do końca pozostała. Stąd też wznoszono dla potrzeb religijnych wspaniałe pomniki i budowle, które do dziś dnia trwają jako najwydatniejsze świadectwa kultury Egiptu. Kapłaństwo, sięgające swymi początkami w głęboką starożytność, bardzo liczne, hierarchicznie, ale nie kastowo uczłunkowane, z obrzezaniem i uroczystym poświęceniem, pełniło służbę w świątyni i składało ofiary. W życiu prywatnem, w pełnieniu zawodu wymagano od kapłanów jak największej czystości. Byli oni przytem uczonymi

nauczycielami i wychowawcami i przewodniczyli w obrzędach religijnych, które wśród uroczystych procesyj z towarzyszeniem tańców i muzyki dokonywały się podczas świąt dorocznych i miesięcznych. Monarcha, jako przedstawiciel bóstwa i władzy jego na ziemi, odbierał również cześć religijną. W związku z tem pozostawał również kult przodków. Stanowił on jeden z zasadniczych czynników religii egipskiej tak, iż niektórzy jej badacze obok fetysyzmu, aminizm poczytują za najpierwotniejszą jej podstawę. Tolland całą w ogóle religię ludzkości wyprowadza od egipskiego kultu zmarłych.

Znaną jest dbałość wielka Egipcyan o przechowywanie zwłok i utrzymywanie grobowców. Najwymowniejszym świadectwem są tu piramidy, będące grobowcami królów. Najstarsze z nich pochodzą z czasów czwartej i piątej dynastii memfickiej. Przechowały się też do dni naszych niezliczone mumie egipskie, zamknięte w trumnach pokrytych licznymi napisami i mające przy sobie rękopisy, w których mowa jest o błogości, lub męce życia zaziemskiego. Diodor słusznie mógł powiedzieć, że u Egipcyan domy żywych były tylko domami zajezdnymi, groby zmarłych stałymi wiekuistymi mieszkaniem. Tak więc starochrześcijańska cześć grobów jest dziedzictwem bardzo odległych wieków.

Świadczy ona też wymownie o silnie ugruntowanej u ludu egipskiego wierze w nieśmiertelność. Tenże Diodor mówi, że pierwsi Egipcjanie wyobrażali ją sobie jako pośmiertną wędrówkę dusz. Prawdziwie niema ludu, u którego idea nieśmiertelności połączona z ideą przemian pozagrobowych większe posiadałaby znaczenie aniżeli u Egipcyan. Byt nieśmiertelny przedstawiał im się przedewszystkiem jako ciąg dalszy bytu doczesnego. Śmierć uchodziła nie za kres bytu, lecz za przejście do tej jego części, w której nastąpić ma zadośćuczynienie za czyny popełnione. Dusza zmarłego podlega w świecie podziemnym (Amenti) surowemu sądowi 42 sędziów, dokładnie opisanemu w t. zw. księgach zmarłych. Musi ona udowodnić przed nimi, że wolną jest od grzechów pociągających za sobą potępienie i że posiada za sobą dobre uczynki wymagające nagrody.

Staranne balsamowanie zwłok uważane było za konieczny warunek życia zagrobowego. Wierzono, że bezpośrednio po śmierci zmarły istniał jako duchowe wyobrażenie (Ka) w po-

bliżu mumii, albo jako Ba w postaci ptaka lub płomienia w innych sferach. Godny uwagi jest napis na trumnie króla z czwartej dynastii imieniem Menkaura. (Mykerinos), napis powtarzający się zresztą na wielu trumnach egipskich. Król nazwany tam jest synem nieba i wody pierwotnej, niebieskiego oceanu (Nut), dziedzicem bóstwa ziemi (Seb). Wiecznie pozostaje on pod opieką tej matki Nut i przez nią ochraniający jest w życiu zagrożeniem od zamachu swych nieprzyjaciół. Z tego wnosić należy, że już w tej bardzo odległej epoce Egiptu, religia jego osiągnęła formę później stale jej właściwą. Napis świadczy, że już w IV tysiącleciu przed naszą erą Egipcianie wierzyli w nieśmiertelność duszy i za warunek jej poczytywali przechowanie zwłok zmarłego. Niektórzy badacze przypuszczali istnienie u Egipcyan wiary w nierozłączność pośmiertną duszy od ciała i temu przypisywali staranne przechowywanie zwłok; wszelako poznanie dokładne tekstów kazało odrzucić to przypuszczenie. Natomiast pewną jest rzeczą, że istniała w Egipcie wiara w możliwość powracania duszy do ciała, dopóki nie uległo ono zniszczeniu. Mogła ona w cielesnej powłoce ukazywać się ludziom, lub też w grobie ukryta słyszeć zwrócone do niej wyrazy. Wierżono też niezłomnie w zmartwychwstanie przemienionych ciał. Z wiary tej wynikały liczne obowiązki modłów i ofiar za dusze zmarłych. Szczególniej ciążyły one na synach, stąd też Egipcianie narodziny syna poczytywali za wielkie błogosławieństwo rodzin.

9. Podobnie jak system religijny i system etyczny starożytnych Egipcyan odznaczał się wielkiem wyrobieniem. Przeniknięty on był ideą życia zagrobowego i przedstawia pewne podobieństwo do mojżeszowego prawodawstwa. Nosi na sobie znamiona pierwotnego monoteizmu właściwego wszystkim ludom kulturalnym. „Im czystsze są bowiem pojęcia etyczne jakiegoś ludu, tem czystsza jest właściwa mu idea Boga, im czystsza jest dusza ludzka, tem doskonalsze objawienie staje się jej udziałem¹⁾. Szczególnie godne jest uwagi u Egipcyan wysokie stanowisko kobiety. Wierność i niewinność poczytywane są za główne jej zalety. Poligamia nie była wprawdzie wzbroniona, ale nie stała się powszechnem zwyczajem i nie uległa haremuowemu wyrodnieniu. Wyjątek w tym względzie stanowili królowie, którzy mogli zaślubiać swoje córki i siostry. Stosunki społeczne w Egip-

cie były też etycznie uregulowane. Świadczą o tem liczne analogie z dekalogiem w nakazach i zakazach dotyczących obowiązków wzajemnych pomiędzy ludźmi względem Boga. Najstarsze papyrasy i napisy pomnikowe zawierają liczne określenia tych obowiązków, sławią miłość małżeńską, rodzicielską i dziecięcą, wzbraniają pijaństwa, kłamstwa, zabójstwa i innych występków. W księdze zmarłych dusza usprawiedliwia się tak przed obliczem sędziego zagrobowego: nie popełniłam niesprawiedliwości względem ludzi, nie przewiniłam kłamstwem, nie znam żadnych grzechów, nie kradłam, nie zabijałam, nie cudzołożyłam i t. d.

Silna wiara Egipcyan w zadośćuczynienie pośmiertne na wszelkie zasługuje uznanie; układ hierarchiczny cnót i obowiązków świadczy o wysokiem wyrobieniu poczucia moralnego. Naczelne miejsce zajmuje w nim cześć dla bogów, objawiająca się w głębokiem poważaniu obrzędów religijnych, świątyń i wszelkich spraw do bóstwa odnoszących się. We wzajemnych stosunkach pomiędzy ludźmi naczelne miejsce zajmowało poszanowanie cudzego życia, złączone z miłością dla ludzi i współczuciem dla ich cierpień. Ludzkość obowiązywała nawet względem służby i niewolników. Cudzoziemcy poczytywani byli przez Egipcyan za nieczystych i chcąc pozbyć się tego znaczenia, musieli się poddawać licznym oczyszczeniom i ablucyom. Powszechne było też w Egipcie poszanowanie cudzej własności. Wagi i miary ściśle były przepisane. Względem króla wszyscy poddani obowiązani byli do czci i posłuszeństwa, sprawujący urzędy zalecaną mieli wierność i sumiennność. W małżeństwie moralność i czystość poczytywane były za święte obowiązki, nawet w schyłkowej epoce wyuzdanej rozpusty płciowej. Osobista godność Egipcjanina zobowiązywała go do pełnienia sprawiedliwości, do prawdy w słowach, do postępowania odpowiadającego wymaganiom uczciwości i honoru. Życie zbawionych i błogosławionych wyobrażano sobie jako możliwie najwyższe spotęgowanie dodatnich stron życia ziemskiego. Pokarmy i napoje składane podczas ofiar stanowiły pożywienie zmarłych. W ogóle radości ich i uciechy aż nadto ziemski nosiły charakter i nieraz przypominały zmysłową szczęśliwość raju mahometańskiego. I w życiu doczesnem od czasów dwunastej dynastii (3000 do 3500 lat przed Chr.) obok surowszej nauki tradycjonalnej wystąpił rys epikurejski. Wobec tego praktyka życia nie godziła się z obowiązującymi w niem bardzo wzniosłymi zasadami. Wszelako po-

¹⁾ Nauman, Wallhausens Methoden (Leipzig 1886).

czucie wieczności nieskończoności, cześć dla tego, co dobre i święte, uznanie władztwa, dobra na ziemi, oraz obowiązków względem niego w życiu doczesnem i odpowiedzialność w życiu zagrobowem — wszystko to nie mogło pozostać bez wpływu na rozwój życiowy starożytnych Egipcyan. Skoro religia i obyczajowość egipska uległa upadkowi, upadła też i złączona z nią ściśle kultura i ustąpiła miejsca kulturze Greków i Rzymian. Założona w Egipcie grecka Aleksandrya stała się głównym ogniskiem wiedzy wszechludzkiej i handlu wszechświatowego. Teodozysusz I zapieczętował upadek egipskiej kultury, nakazawszy w r. 391 po Chr. zniszczenie Serapejonu w Aleksandryi.

§ 8.

Religia Semitów.

Kult przyrody. — Wiara w opatrność. — Pierwotny monoteizm i późniejszy politeizm materialistyczny. — Assyrya i Babilonia. — Assur. — Pierwotny kult światła i ognia. — Bel, Baaltis, Istar. — Zboczenia zmysłowe i ofiary ludzi. — Stworzenie i potop. — Religia Azji przedniej, Syryjczyków, Fenicyan i Kanaanitów. — Panteizm naturalistyczny. — Zboczenia kultu. — Wpływ na Izraelitów. — Święcenie dnia siódmego. — Wiara w nieśmiertelność. — Poczucie upadku grzechowego i pobożność. — Arabowie. — Uwagi końcowe.

1. Semici posiadali bardzo starożytną, dziś w znacznej części zatraconą kulturę, spowinowaconą z kulturą Egipcyan. Zaliczają do Semitów ludy: assyryjski, babiloński, hebrajski, aramejski, arabski i saberski. Potomkowie Sema posiedli kraje, rozciągające się od górnej Mezopotamii do krańca południowej Arabii, do wybrzeża morza Śródziemnego i do Tygru. Wyliczenie ich u Mojżesza (1, 10) idzie geograficznie od wschodu na zachód. Kanaanajczycy w tablicy ludów zaliczani są do dzieci Chama. Nowsza antropologia stwierdza też to ich pochodzenie.

Głównym rysem religij semickich jest kult przyrody (ubóstwienie przyrodzonych sił ziemi, oraz ciał niebieskich), połączony z praktykami magii i wróżbiarstwa (czarownicy chaldejscy). Ten kult stanowi przejście do religii ludów dzikich. Oprócz tego wszakże wierzyli wszyscy Semici we wszechmoc jednego Boga, którego sprawiedliwość, łaska, litość występują jako opatrność. Wnosić stąd możemy o istnieniu u Semitów pierwotnego monoteizmu. Niektórzy nawet niezgodnie z historią,

która nam mówi o politeizmie u Semitów, chcieliby poczytywać monoteizm za wyłączną właściwość ich rasy (Renan), ujawniającą się ostatecznie w nauce Mahometa. Z wiarą w Pana i władcę najwyższego połączona jest cześć dla jego potęgi. To też Bóg Semitów jest zarazem jedynym, prawdziwym monarchą; władca ziemski zastępuje go tylko. Semici nie oddawali nigdy swoim królom czci boskiej. Podobnie jak Aryowie w nazwie Dyu i Semici w nazwie El, posiadali ogólne miano dla swego Boga, powtarzające się w różnych odmianach poszczególnych ludów dzikich. Etymologia i znaczenie tej nazwy dość niepewne. Ma ona oznaczać abstrakcyjną boskość, jedność pierwiastku boskiego, źródło, z którego bogowie powstają. Niektórzy też powątpiewają o istnieniu odnośnego pojęcia o Bogu najwyższym u Babilończyków i Assyryjczyków.

W każdym razie pewną jest rzeczą, że we wczesnej już dobie pojawił się u Semitów naturalistyczny politeizm. Różne nazwy, jakie nadawano poszczególnym własnościom jednego Boga, zostały następnie uosobione i stały się nazwami odrębnych bogów. Pierwotnie poszczególne miasta semickie miały swoich własnych bogów, a następnie dopiero połączone były w jednolity panteon kraju lub ludu. Stąd powstał np. system dwunastu wielkich bogów obok Assura: Anu, Bel, Hea, Sin, Bin, Samos, Merodach, Ninip, Nergal, Nusku, Beltis, Istar. Niektórzy bogowie tworzyli trójkę, jak Anu, Bel, Hea; Sin, Samos, Raman. (Bin). Istniała też powszechnie wiara w złe i dobre duchy.

2. Assyrya i Babilonia w dziejach ściśle są z sobą związane, stanowią lingwistyczną i religijną jedność, chociaż zawierały różne pierwiastki etniczne, długoletnie z sobą toczyły walki zakończone ostatecznie ujarzmieniem Babelu przez Sargona (722—705). Tylko jedna nazwa boga Assur właściwa jest wyłącznie Assyryjczykom, chociaż o niej nie wiemy na pewno czy nie jest ona tylko mianem boga, zapożyczonym od kraju. Prawdopodobnie Assur (dobry) jest tylko ubóstwionem praojcem Assyryjczyków, który był drugim synem Sema i imię swoje całemu krajowi przekazał. Dzieje obu ludów bywają zazwyczaj dzielone na okresy: starobabiloński, assyryjski i nowobabiloński. Pierwszy przypada w bardzo odległej starożytności, sięgającej XXXVIII stulecia przed Chr. Drugi zaczyna się w stuleciu XIV, trzeci obejmuje krótki bardzo okres czasu 745—609 oznaczony zawo-

jowaniem Assyrii i zburzeniem Niniwy przez Babilończyków i Medów. Syn babilońskiego zdobywcy Nabopalassara Nabuchodonozor był jednym z najznamienszych władców całego Wschodu. Za panowania jego następców szybko upadła potęga państwa babilońskiego podbitego ostatecznie przez Cyrusa. 538 przed Chr.

Babilończycy i Assyryjczycy pozostawili różne zabytki piśmiennicze spisane w znakach klinowych na glinianych tabliczkach i znalezione nowszymi czasy w zbiorze, liczącym około 2000 okazów wśród zwalisk starożytnej Niniwy. Są to przeważnie odpisy starożytnych pierwowzorów, pochodzące z VII wieku przed Chr. Ostatnimi czasy znaleziono też bogaty zbiór podobnych zabytków w południowej Babilonii w Tello. Pochodzi on z IV po części z V wieku przed Chr. W Tel-el-Amarna w Egipcie znaleziono tablice z napisami klinowymi z XV czy XVIII stulecia przed Chr. Zawierają one listy królów babilońskich, syryjskich i filistinjskich do faraona, Kuh-en-Aten, który ustanowił monoteizm solarny. Takim sposobem posiadamy klinową korespondencję z epoki na 100 lat przed Mojżeszem. Pismo klinowe powstało z pierwotnych hieroglifów staro-chaldejskich, różnych zupełnie od hieroglificznych znaków chińskich i egipskich, jakkolwiek przypuszczalnie wspólne z nimi pochodzeniu mających.

Główne daty historyczne z dziejów Assyrii i Babilonii zgadzają się z datami Starego Testamentu, oraz z przytoczonymi przez Euzebiusza, Aleksandra, Polihistora i Józefa, fragmentami pisma kapłana babilońskiego Berozusa, z czasów ok. 300 r. przed Chr. Ten ostatni także ma znaczenie dla historii babilońskiej, jak egipski kapłan Maneto, (przytaczany we fragmentach przez Józefa przeciw Apionowi przez Euzebiusza i Juljusza Afrykańczyka) dla historii Egiptu. Trudność odczytywania trojakiem pism klinowych (perskiego, medyjskiego, babilońsko-assyryjskiego) pociąga za sobą liczne niepewności w naszych wiadomościach o historii i religii obu ludów semickich. Pozostająca na usługach religii sztuka w głębokiej starożytności osiągnęła u obu tych ludów wysoki stopień rozwoju, do którego później nigdy się już nie wzniosła.

3. Znana nam politeistyczna religia assyryjsko-babilońska pochodzi niewątpliwie od innej, nie równie starszej religii, która w czasach przedhistorycznych zupełnie nam niedostępnych panowała w krajach dwóch rzek. Była to religia plemion akackich

i sumeryjskich, których języki pokrewne są turańskiej gałęzi językowej. Wyobrażenia religijne przybyłych do tych krajów później ludów assyryjsko-babilońskich polegały na kulcie światła i ognia, pojmowanym w duchu dualistycznego procesu życiowego bogów. Słońce i ziemia, Bel i Beltis, w ogóle przeciwieństwo pierwiastku męskiego i żeńskiego, który przetrwał w manicheizmie, stanowi podstawę tego procesu. Gdy Egipcjanie mieli za punkt wyjścia dzienny i roczny ruch sklepienia niebieskiego, stąd wyprowadzali ład i jedność boskiego bytu, Chaldeo-assyryjczycy uznawali objawienie jestestwa bożego w całym systemie gwiazd a szczególnie w systemie planetarnym. Poczytywali oni gwiazdy za prawdziwe zewnętrzne ujawnienie się boskości i stąd wyprowadzali cały swój system religijny, jako system objawień boskości, czyli substancji absolutnego bytu utożsamionego z wszechświatem. Urzędowa religia babilońsko-assyryjska była rozwinięciem tego panteistycznego pojęcia bez misteryów, bez nauki ezoterycznej bez metafizyki. Lud natomiast wpadał w gruby sabbeizm i zabobonny magizm.

Pierwsza niematerialna zasada, z której wywodzą się wszyscy bogowie zowie się Ilu (odmiana pierwiastku El), czyli Bóg w ogóle. Grecy utożsamiali to wyobrażenie z Kronosem. Później utożsamione zostało ono w Niniwie z Assurem, w Babilonie z Bel-Mardukiem. Wobec tego nie należy w niem pono dopatrywać idei najwyższego Boga, wznoszącego się ponad wszystkie inne bóstwa. W napisach klinowych powiedziano jest, że Bóg Ansar-Assur sam siebie stworzył, z niego wyszły dwa jestestwa: męskie, (Apsu=otchłań) i żeńskie, bierne (mumu-tiamat=chaos morza). Z tej pary zrodziła się druga para i takim sposobem powstała triada bóstw kosmicznych: Anu, Bel, Ea, ojciec i matka, syn, niebo, ziemia, woda. Ponieważ religia ta złożona była z rytuału i zabobonów magicznych, wyznawanych przez nie semickich autochtonów i z kultu słonecznego oraz wyobrażeń astro-nomicznych przyniesionych przez przybyłych później Semitów, musiały stąd powstawać w niej liczne zawikłania i sprzeczności. Bóstwo zjawia się często nie jako dobroczynne jestestwo, lecz jako wroga groźna potęga, którą przez magiczne zaklęcia i ofiary poskramiać trzeba.

Anu, Bel, Ea wraz z żeńskimi bóstwami: Anat, Belit, Damkina stanowiły najwyższe bóstwa. Bel (pan) historycznie jest pierwszym władcą Assyrii, a mytycznie bóstwem słońca. Jak każ-

dy Bóg, ma on małżonkę królową niebios Beltis (pani), albo Semiramis, Aszerę, Astartę, Melitę. (Anaitis u Irańczyków). Jako ojczyzna jej w napisach klinowych wymieniona Babilonia. Zowie się ona tam Isztar, jest bohaterką opowieści o wędrówce do piekieł, do wody żywota. Ojcem jej Ea bóg wód ziemskich i niebieskich, albo bóg ryb wedle Berozusa, najstarsze bóstwo Assyryjczyków. Isztar uważana jest też za córką Sina, bóstwa księżyca. Pod różnemi nazwami występująca, jako żeński pierwiastek boskości była ona czczona, jako bogini płodородnej ziemi, przypisywano jej też namiętną, zmysłową żądzę miłosną. Ta ostatnia cecha taką przewagę osiągnęła nad wszystkimi innemi, że wedle jednostronnego co prawda świadectwa Herodota, kult Melity był uwielbieniem nierządu. Podobnie jak słońce dwojakie wywiera działanie: ożywiające i rozkładające, podobnie jak początek przeciwstawia się śmierci, Bel albo Bal albo Moloch, obok dobroczynnego, twórczego charakteru, ma także złowrogi, niszczący. W celu prześlągania go składane mu są ofiary z ludzi. I bogini miłości Aszera staje się niekiedy boginią śmierci. Dal-sze rozwinięcie tej idei odsłania nam w teologii chaldejskiej panteistyczno-naturalistyczne zabarwienie. Z pozostałych bóstw godne jeszcze uwagi bóstwa wojny: Ada, jego małżonka Gula i Nergal; bóstwa lokalne Babilonu: Maruduk ze swą małżonką Zarp-anitu, oraz Nabu. Te ostatnie osiągnęły szczególne znaczenie, skoro Babilon stał się stolicą państwa.

4. Doniosłe znaczenie posiadają znaleziona wśród zabytków assyryjskich starodawna opowieść o stworzeniu i potopie, bardzo zbliżona do biblijnej. Obok pewnych różnic są tu istotnie znaczne podobieństwa, przemawiające na korzyść praobjawienia. Opowiadanie o potopie, podane u Berozusa wspomina o pierwotnych wodach, ciemnościach i chaosie, z których przez rozdział Bel utworzył niebo i ziemię. Następnie Bel odciął swą głowę, inni bogowie z krwi jego z ziemią pomieszaną utworzyli ludzi w doskonałym ich stanie cielesnym i duchowym. Ci najpierwsi ludzie przez sam sposób swego stworzenia byli współuczestnikami inteligencji bożej i stali się twórcami całej cywilizacji.

Poprzednio już rozpatrywaliśmy assyryjską opowieść o potopie. Widzieliśmy w niej uderzające zgodności z opowiadaniem Biblii. I w niej mowa o ocalonym wśród powszechnej powodzi człowieku, który na rozkaz boży zbudował korab. Po opadnię-

ciu wód, tak samo jak Noe wysłał trzy ptaki: gołębia, jaskółkę i kruką, oraz składał bogom dziękczynną ofiarę za ocalenie. Oczywiście są tu i różnice głównie w określeniu przyczyny potopu, którą jest nie tyle kara boża, jak w Biblii, ile spór bogów; chociaż niektórzy nowsi wykładacze tekstu assyryjskiego, silny też kładą nacisk na zawartą w nim ideę kary. Ze względu na podobieństwa, zachodzące pomiędzy dwoma opowieściami należy przypuścić pochodzenie ich ze wspólnego źródła; z wielu bowiem powodów nie można przypuszczać tutaj zapożyczenia w czasie niewoli babilońskiej. Są też i inne podobieństwa pomiędzy Biblią i podaniami Wschodu starożytnego, jak opowieść o raju, o mówiącym wężu, który spowodował upadek człowieka, o drzewie wiedzy i życia, o dziesięciu praojcach. Świadczą one o starożytnej wspólnej tradycji sięgającej epoki przed Abrahamem.

5. Kult assyryjsko - chaldejski bardzo był rozwinięty. Stan kapłański posiadał doniosłe znaczenie i pełnił swe funkcje w licznych świątyniach bogato uposażonych. Królowie otaczali je troskliwą opieką i składali w nich znaczną część swych opiekuńczych bóstw, aby przez to zbawienie swych dusz osiągnąć. W świątyniach też znajdowały się różnorodne posągi bogów, za zwyczaj w ludzkiej, niekiedy w zwierzęco - ludzkiej postaci. Sztuka religijna bujnie kwitła szczególnie w Babilonie, skąd następnie przeszła do Assyrii. Obrzędy religijne, połączone z kultem gwiazd dały początek astrologii i astronomii. Oprócz służby religijnej, kapłani zajmowali się magią, wykładaniem snów i wróżbiarstwem z gwiazd. Odnośne praktyki polegały na silnej wierze w ustalony porządek świata i w nieprzerwane objawienie boskie. Wspaniały kult z uroczystymi pochodami, przy których obnoszono posągi bogów i bogiń, oddziaływał silnie na wyobraźnię zostających w niewoli Żydów, jak o tem świadczą wyraźne w tym względzie przestrogi udzielane im przez proroków (Bar. 6, 3).

Pod względem obyczajowym ludy semickie znacznie niżej stały od aryjskich. Główną przyczyną ich poniżenia w tym względzie był surowy despotyzm państwowy, pociągający za sobą nieodłączne od niewolnictwa wady i występki ludzkie. Okrucieństwo i rozpusta właściwe były wszystkim prawie Semitom, nie wykluczając i starożytnych Hebrajczyków, w Assyrii zwłaszcza najwięcej były rozpowszechnione. Poligamia podkopywała moralność rodzinną i łączyła się z handlem haniebnym kobietami.

Lubieżność uświęcona była nawet przez obrzędy religijne w kulcie Isztary. Pomimo tego nie brakło głębszej powagi w religii assyryjskiej i poczucia etycznego towarzyszącego jej stale. Pośród ludów starożytnych jedynie Assyryjczycy posiadali świadomość upadku grzechowego natury ludzkiej. Pewne objawy podobnej świadomości u Persów przypisać należy zapewne wpływom semickim. Indusom, Grekom, Egipcyanom, Chińczykom, zupełnie ona była obca.

Należy tu jeszcze wspomnieć o doniosłym znaczeniu wiedzy i sztuki assyro-babilońskiej. Odziaływały one silnie na rozwój kultury powszechnej. Ludy kulturalne zachodu wiele z nich wyciągnęły korzyści. I religijne wyobrażenia ludów Mezopotamii daleko sięgały. Grecy i Rzymianie zaczerpnęli z nich nie mało w swej kosmogonii i teogonii. Astronomia chaldejska wpłynęła na rozwój astronomicznej wiedzy u Greków, Indusów i Chińczyków.

6. W religii ludów Azji przedniej, mieszkańców (Cylicy, Solimeryi, Karei, Lydu, Mizii, Kappadocyi), której wpływom podlegały też ludy nie semickie (Frygijczycy, Lycyjczycy, Armeńczycy), oraz w religii Syryjczyków, Fenicyan i Kanaanejczyków. Wystąpił w późniejszym czasie na pierwszy plan panteizm monoteistyczny. Postaci bogów mniej wyraźnie były w niej zarysowane, aniżeli w religijnych wyobrażeniach Babilończyków; astronomiczna strona kultu większe jeszcze posiadała znaczenie, a okrucieństwo i lubieżność w obrzędach religijnych ogromnie były rozpowszechnione i główne swe środowisko miały we Frygii.

Naturalistyczny charakter religii owych ludów najwydatniej występuje w wyobrażeniu głównego ich boga Baala, (nazwa oznaczająca pierwotnie posiadacz, właściciel urodzajnego kraju). Bóg ten stanowił prajestestwo, z którego powstał cały świat widzialny, będący przeto nie czem innym, jak emanacją, objawieniem się pra-Baala, ponieważ jednak świat składa się z jestestw pojedynczych, a każde z nich ma swego praojca Baala, więc stąd mnóstwo bóstw Baalów. Świat widomy zawiera w sobie teogonię i historię bogów, jest on uprzytomnieniem boskości i stanowi nieprzerwany łańcuch z niej pochodzących objawów bytu. Potęga przyrody jest tem samem co potęga boska. Człowiek na swem stanowisku społecznem w państwie, w ludzie, w mieście uchodził też za objawienie Baala. Bóg utożsamiony był z narodowością, niemniej przeto zawarty jest w wyobrażeniu Baala;

wydatny rys semickiego monoteizmu. Każde miasto miało swego boga i boginię, ale były to przeważnie różne upostaciowania i określenia tegoż samego bóstwa występującego, jako Baal, — Berith, jako Moloch, Milkom, Malkom, Baalzebub, Baal-Hermon, Baal-Hazor.

7. U niektórych ludów słońce poczytywane było za objawienie bezpośrednie Baala, a księżyc jako pierwiastek żeński stanowił jego uzupełnienie. Baal i Baaltis (Astarta) oznaczają wiekuiste powstawanie i znikanie, płodzenie i śmierć, wyosobnienie z jestestwa Baala i powtórne z nim połączenie. Z tych wyobrażeń powstał kult bardzo rozpustny i lubieżny, któremu towarzyszyły, odprawiane w licznych grotach orgie zmysłowe. Najwyższy Baal uchodził też za przedstawiciela słońca i ziemi, niższe Baale wyobrażały różnorodne wzajemne ich wpływy. „Kult tych bogów należy do najciemniejszych stron historii człowieczeństwa; zwyrodniałe uczucia religijne objawiały się w nim za pośrednictwem okrutnych ofiar ludzkich i ohydnych misteriów“ (Reuss). U Fenicyan, Ammonitów i Moabitów, Moloch i Astarta największą cześć odbierali: Moloch, jako bóg słońca, albo ognia oczyszczający i pochłaniający czczony był przez ofiary z ludzi, oraz przez dzikie tańce kapłanów wydających szalone okrzyki. Astarta (babilońska Isztar) była boginią księżycą i symbolem nieplodności. Kapłanki jej żyły w stanie dziewictwa, młodzieńcy i dojrzały mężczyźni dobrowolnie w świątyniach bogini pozbywali się męskości. Natomiast kartagińska Astarta nosząca nazwę Tanit była symbolem uśmiercającej potęgi miłości, wyobrażenie bardzo powszechne w religiach Wschodu. Wszystkie te idee i zwyczaje religijne silny wpływ wywarły na Izraelitów. Bałwochwalstwo fenicko-babilońskie współzawodniczyło w nich z wiarą w Jehowę. Walki ludów pociągały też za sobą walki bogów. Wszelako Izraelici poczytywali zawsze bałwochwalstwo za błąd i zboczenie. W Starym Testamencie rozwija się przed nami ponury obraz wierzeń i kultów Kanaanitów, którzy w epoce Mojżesza posiadali 1000 bogów męskich i kobiecych, składali im okrutne ofiary z dzieci i odbywali na ich cześć wyuzdane, lubieżne obrzędy.

8. Szczególną właściwością ludów semickich, a głównie Babilończyków był zwyczaj świętowania d. 7 sabbatu, który zapewne począł się w kulcie gwiazd i planet. Assyryjczycy świętowali 7, 14, 21, 28, dzień każdego miesiąca. Najdawniejszy ka-

lendarz hebrajski opiera się na astronomicznych liczbach siedmiu dla tygodnia i dwunastu dla nowiu.

Wiara w życie zagrobowe znajdowała swój wyraz w praktykowanych wśród Semitów obrządkach na cześć zmarłych. Assyryjczycy zwozili zwłoki swych zmarłych do Chaldei, aby je w tym świętym kraju pochować. Ciało zawijano w płótno, stawiano dokoła niego wodę i pokarmy. Dbałość o groby i liczne praktyki religijne przy pogrzebach stanowią wymowne świadectwo powszechnej wśród Semitów wiary w nieśmiertelność. Legenda o wyprawie Isztary do piekieł również o niej świadczy.

9. Po krótko tylko wspomniemy tu o religii Arabów, o której przyjdzie nam jeszcze mówić skoro zajmiemy się mahometanizmem. Zresztą nie wiele jest do powiedzenia o religii tych synów pustyni w epoce przed mahometaniskiej. Była ona wtedy najmniej rozwiniętą ze wszystkich religijnych wyobrażeń semickich. Polegała na pewnego rodzaju monoteizmie, pokrewnym monoteizmowi innych Semitów. Główny Bóg Arabów, Allach jest tem samem co El, Ilu, ale powątpiewać można o istnieniu wśród ludu arabskiego jasnych i określonych o nim wyobrażeń.

Nowszemi czasy zaczęto gorliwiej zajmować się religią Arabów, aby w niej znaleźć zasady do wyjaśnienia wierzeń izraelskich. Brak tu wszakże wszelkich danych pozytywnych. Dzieje Arabów poczynają się wraz z mahometanizmem. Przedtem jako lud koczowniczy nie posiadali oni żadnego życia politycznego. Tylko na południo-zachodzie w Jemenie spotykamy ślady starożytnej kultury, a na północy istniały czasowo państwa arabskie. Wśród plemion koczujących na pustynnych obszarach Arabii, miasto Mekka, ze świątynią Kaabą, jak świadczy Diodor, wielkie posiadała znaczenie. Odbywano liczne pielgrzymki do znajdującego się w niej czarnego kamienia, który wbrew legendom mahometaniskim stanowił zapewne pozostałość pierwotnego fetyzmu. Klemens Aleksandryjski mówi, że Arabowie czcili kamień, który służył jako ołtarz, ale niekiedy wyobrażał i samego boga. Świątynia otoczona była świętym gajem, w którym składano ofiary ze zwierząt różnych, a niekiedy i z niewolników.

Plemiona koczownicze Arabii środkowej nie odznaczają się głęboką religijnością. Moralność ich ma źródła więcej obyczajowe, aniżeli religijne. Wierna przyjaźń, wdzięczność, pamięć zarówno dobrodziejstw, jak i krzywd, obowiązek krwawej zemsty są to główne jej zasady. Żądza używania, rozkoszy, miłości i wina,

to główne pobudki działania. Erotyzm występuje także w ich religii w wybitnym płciowym charakterze bóstw żeńskich; nie występuje on jednak odrazu w religijnych wyobrażeniach Arabów, później dopiero rozpowszechnił się wśród nich. Szczególniej „bogini syryjska“, odpowiadająca babilońskiej Isztar - Astar-te, bardzo licznych miała wśród nich wyznawców.

W południowej, odznaczającej się większą kulturą Arabii, religijność głębsze zapuściła korzenie. Świadczy o tem nawet mowa jej ludności bogatsza w wyrazy odpowiadające wierzeniom i pojęciom religijnym. Nastrój wdzięcznej uległości względem bogów nieraz można napotkać w zachowanych do dziś dnia zabytkach piśmiennictwa arabskiego. Stosunki moralne i prawne u Arabów południowych oparte są przeważnie na religii.

10. Powyższy szkic religijnego życia tak zwanych ludów kulturalnych starożytności pogańskiej wystarcza dla okazania, iż posiadało ono raczej negatywny, aniżeli pozytywny charakter. Widzimy w nim niemoc woli ludzkiej i niezdolność ludzkiego rozumu w określeniu zadań życia ludzkiego i w wytrwałem do nich dążeniu. Ludy te przeważnie uległy zwyrodnieniu i wpadły ponownie w barbarzyństwo. Ambroży porównywa pogaństwo z pozłacanym pucharem, zrobionym z nie szlachetnego metalu. „Imię Boga mają na ustach a modlą się do bałwanów“. Niemniej przeto religijny rozwój tych ludów posiada swe znaczenie w życiu duchowem ludzkości. Wyższe wśród nich duchy stopniowo powzięły odrazę do politeizmu ze zбочeniami jego kultów naturalistycznych i poczęły odczuwać pragnienia jakichś szlachetniejszych form religii. Poszukiwanie prawdziwego Boga, przejawiające się niekiedy pod pokrywką mytów i błędów, tęsknota do objawienia i pomocy z niebios, wiara w bezpośredni wpływ bóstwa występująca pod postacią magii i wróżbiarstwa, zwątpienie o możliwości osiągnięcia zbawienia na drogach pogaństwa: — wszystkie podobne objawy zjednały już w starożytności wielu wyznawców Mozaizmowi, a tem bardziej otworzyły przystęp późniejszemu wpływom apostołstwa ewangelicznego. I filozofia starożytnych pogan nie mało się przyczyniła do religijnego ich uświadomienia, gdy uwydatniała niedość skuteczność doczesnego zadośćuczynienia i pociągała myśl ludzką ku wzniosłym ideałom, które jedynie w nieskończoności bytu pozaziemskiego stać się mogą rzeczywistością.

I do dziś dnia większość ludów Wschodu pozostaje poza obrębem Chrześcijaństwa, pamiętać wszakże trzeba, że wypełnienie zadań rozwoju religijnego nakreślonego ludzkości przez Opatrzność bożą, nie da się zawrzeć w granicach naszej rachuby czasu. Ponieważ żadna z miejscowych religij pogańskich nie mogła zadowolić potrzeb duchowych tych ludów, spodziewać się trzeba, że wraz z postępem wśród nich wpływów kultury zachodniej i przenikające ją Chrześcijaństwo zapanuje nad nimi. „Najwyższe zadanie, jakie mogła spełnić starożytność pogańska, jest upadek pogaństwa“. „Chrześcijaństwo jest punktem środkowym, ku któremu dążą wszystkie promienie rozwoju świata pogańskiego i który jedynie może wyjaśnić cały rozwój ich dziejów“ (Droysen). Im powszechniej uznany zostanie fakt praobjawienia i właściwa wszystkim ludom dążność do prawdy, tem bardziej metody apologetyki i misji uwzględniać winny zasadniczą tę właściwość duchowego życia ludzkości.

§ 9.

Lud Izraelski.

Zarys historii Izraelitów. — Krytyka Starego Testamentu. — Zabytki pierwotne, fragmenty, hipotezy uzupełniające. — Hipoteza Reussa, Grafa, Wellhausena. — Znaczenie tych hipotez. — Zasada historyczno-religijna. — Monoteizm. — Bałwochwalstwo jako odstępstwo. — Wielość imion bożych nie świadczy o politeizmie. — El, Ilu, Elohim, Jahwe. — Nieistnienie u Izraelitów odrębnych kultów, ani mitologii. — Nieistnienie u nich bogiń. — Jozue o pierwotnym politeizmie Izraelitów. — Księga sędziów 11, 24. — Skargi proroków na bałwochwalstwo Izraelitów. — Mojżesz nie jest założycielem religii izraelskiej, lecz pośrednikiem przymierza ludu z Bogiem. — Przymierze jest główną zasadą życiową Izraelitów. — Idea przymierza u ludów izraelskich. — Wpływy egipskie. — Starodawność pomników prawodawczych. — Oczyszczenie politeizmu przez proroków. — Nowe prawo po epoce wygnania historycznie nie dałoby się pojąć. — Specjalne zagadnienie co do układu Deuteronomium i kodeksu kapłańskiego. — Tradycja i pismo. — Tablice ofiarne z Kartaginy i Massylii. — Księga jehowistyczna ułożona w stuleciu VIII. — Większa dawność Księgi Zakonu. — Księga prawodawcza Jozyasza. — Współudział w niej Jeremiasza. — Zarys sytuacji dziejowej. — Centralizacja służby bożej. — Arka przymierza jako symbol jedności. — Jedność w epoce Sędziów. — Pod Jozyaszem przywrócenie, nie nowe tworzenie. — Większa dawność kodeksu kapłańskiego od Deuteronomium. — Restauracja pod Ezdraszem i Nehemiaszem. — Ezechiel. — Historia i tradycja. — Księgi Dziejów. — Równolgle dane z archeologii egipskiej i asyryjskiej. — Kapłani. — Święta. — Ofiary. — Niemożność połączenia różnorodnych pism w jednolitą całość. — Krytyczne i filologiczne porównania świadczą przeciw odnośnej hipotezie. — Nowy Testament o historii starotestamentowej. — Pratekst i LXX. — Idea Messyasza jest środkowym punktem dziejów Izraelskich i przygotowanie do Chrystusa.

I. Przegląd historyczny.

Pominęliśmy powyżej jedną gałąź plemienia semickiego: lud Izraela, który przez swoją styczność z Amorytami (aryjskimi?) i Hetitami (armeńskimi?) wchłonał w siebie pewne obce pierwiastki. Lud ten, jakkolwiek niepozorne są początki jego historyczne, jakkolwiek nie liczny w porównaniu z olbrzymimi ludami wschodu, zasługuje jednak na szczególną uwagę. Aby jednym słowem określić jego wyjątkowe znaczenie, jest to lud wybrany. Posiada on jedyną w swoim rodzaju świętą literaturę, która stała się dziedzictwem całej ludzkości i jedyną religię, która w wiekach starożytnych przedchrześcijańskich z bezpośredniego powstała Objawienia. Znajdujemy w niej najprostsze i najjaśniejsze wyjaśnienie wszelkich zagadnień życia religijnego. U pogan spotykamy tylko naturalistyczne wyobrażenia religijne, w których nie znajdujemy ani jasno pojętego faktu stworzenia, ani wyższej etyki. Mozaizm jest jedyną ściśle monoteistyczną religią starożytności, świętość Boga i uświęcenie człowieka stawiającą jako istotne zadanie teokracji. „Powinniście być świętymi, albowiem ja święty jestem“. Taka jest zasada i klucz cały symboliki kultu mozaicznego.

1. Jeden, jedyny Bóg jest stwórcą nieba i ziemi, wszelkich jestestw żyjących i człowieka. Człowiek stworzony został doskonały, cieleśnie i duchowo, nie zdołał jednak wytrzymać próby wolności. Upadł kuszony przez ducha złego, a upadek jego spowodował na ziemię grzech, śmierć, wszelką nędzę i niedolę. Ale dobroć Boga i po upadku nie opuściła swych stworzeń w nie szczęściu, zaszczerpiła w ich sercu nadzieję przyszłego Zbawiciela i ojcowską Opatrznością kierowała nimi na drogach życiowych. Prawda, że oddziaływanie grzechu pierwotnego dawało się zawsze uczuć w coraz większym upadku wiary prawdziwej i w zepsuciu moralnem, ale nasienie przyszłego odrodzenia nigdy nie zginęło i w swoim czasie owoc swój wydało.

Abel zabity został przez zawiistego Kaina, ale Set zastąpił pobożnego Abela i stał się praojcem czcicieli Boga, gdy Kain stał się założycielem kultury świeckiej. Wszelako i potomkowie Seta popadli w grzech i bałwochwalstwo. Noe jedynie po-

między nimi był prawym przed Bogiem i ocalony został od ogólnego zniszczenia. Cham zapomniał o dobrodziejstwach bożych i naruszył cześć należną Ojcu. Sem i Jafet otrzymali ojcowskie błogosławieństwo w różnym sposobie. Jafet miał być przez Boga (Elochim) szeroko rozmnożony po świecie, a do pierwotnego Sema powiedziano: błogosławiony niech będzie Jahwe Bóg Sema. Jafet mieszkać będzie pod namiotami, Sem ma się stać praojcem pokolenia, które będzie piastunem Objawień bożych. Skoro i Semici ulegli niebezpieczeństwu bałwochwalstwa, powołał Bóg spośród nich Abrahama i rozkazał mu opuścić ojczyznę, aby w kraju jaki Pan mu przeznaczył służył Bogu prawdziwemu.

Po przebyciu różnych zmiennych losów, potomkowie patriarchów dostali się w Egipcie pod ciężkie jarzmo niewoli i zmuszani byli przez swych panów do służenia bogom fałszywym. Wtedy powołał Bóg Mojżesza aby wyzwolił lud z cielesnej i duchowej niewoli. Bóg objawiając się Mojżeszowi, nazwał swe imię *Jahwe* (Jehowa) t. j. istniejący, w sprzeczności do bożyszczy pogańskich, które nie istnieją i pozbawione są mocy wszelkiej. Mojżesz otrzymał władzę zwalczania Faraona i wyprowadzenia ludu z Egiptu. Na pustyni odnowił Bóg przymierze z ludem wybranym, przymierze zawarte niegdyś z praojcem Abrahamem, nadał ludowi przykazania, ustalił obowiązki służby bożej i w ciągu 40-letniej wędrówki przysposobił lud do objęcia ziemi obiecanej.

Opanowanie ziemi Kanaan osiągnięte zostało stopniowo po długich i ciężkich walkach. Nieraz poszczególne plemiona izraelskie zagrożone były zgubą. Od czasu do czasu wszakże „Sędziowie” gromadzili wojowników ludu, aby z pomocą Jahwego rozgromić wroga. Od Samuela i Saula datuje teokratyczne i narodowe zjednoczenie ludu izraelskiego, umożliwiające mu skuteczniejszą walkę z nieprzyjaciółmi. Dawid rozpoczął budowę głównej świątyni w zdobytej przez się Jerozolimie, syn jego Salomon wznosił ją w największej wspaniałości. Za jego rządów przypada kulminacyjny punkt teokracji, jak już Józef nazywał izraelską formą państwową.

Po śmierci Salomona, państwo rozpada się na dwie części. Dziesięć pokoleń północnych oddziela się i tworzą królestwo izraelskie, w którym bałwochwalstwo publiczne osiąga uznanie. Małe królestwo judzkie zachowało kult Jahwego i pełniło służbę reli-

gijną w świątyni. Zesłani od Boga prorocy usiłowali powstrzymać królów i lud od bałwochwalstwa i zepsucia obyczajów, ale kara boża nie mogła ominąć występnych. W r. 721 państwo północne zostało obalone i ludność uprowadzona była do Assyrii. W r. 606 (587) ten sam los spotkał państwo judzkie, wraz z jego stolicą Jerozolimą. Żydzi dostali się do niewoli babilońskiej. Dziesięć pokoleń izraelskich zupełnie prawie utonęło w innych ludach, pokolenia Judy i Benjamina częściowo przynajmniej ocalone zostały. Pod przewodnictwem proroków Ezechiela i Daniela czynili Żydzi w Babilonie pokutę za grzechy, zachowali serce czyste od wpływu bałwochwalstwa.

Po zdobyciu Babilonu przez Persów (538) część Żydów powraca do świętej ojczyzny syońskiej (536), w której poczyną się nowe życie religijne wedle starodawnego zakonu. Po upływie stulecia powraca reszta ludu z niewoli pod przewodnictwem Ezedrasza i Nechemiasza. Obaj ci mistrze prawa usiłowali w odbudowanej świątyni ustalić wedle zakonu życie religijne ludu. Twarda szkoła wygnania oczyściła i ustaliła w duszy ludowej wiarę w Boga prawego, w Jahwego, tak iż późniejsze odstępstwo od niej stało się zgoła niemożliwe. I w epoce Seleucydów Żydzi raczej byli gotowi oddać życie, aniżeli przekroczyć przykazania zakonu, których przestrzegali z jaknajściślejszą dokładnością. Wytworzyła się odrębna klasa uczonych znawców i nauczycieli zakonu. Ci nauczyciele, otoczyli go mnóstwem drobiazgowych przepisów, mających ochraniać jego całość. Dążność w tym kierunku została jeszcze wzmożoną przez powstanie wśród Żydów wrogich sobie stronnictw. Faryzeusze zalecali ludowi, jak najściślej przestrzeganie zakonu i obarczali go ciężkiem brzemieniem niezliczonych przepisów, od których sami najczęściej się uwalniali. Przeciwnikami ich byli wolnomyslni Saduceusze, którzy mniej troszcząc się o ścisłość w wykonywaniu przepisów zakonu umieli się pogodzić z obcym panowaniem. W synagogach czytano i wyjaśniano zakon i proroków, w Jerozolimie powstały szkoły rabinów, które kształciły uczonych w piśmie. Uroczystości świąteczne gromadziły cały naród w świątyni jerozolimskiej, umacniały ufność w Bogu i nadzieję na przyjście Messyasza. Zwycięskie wojny Chasmoniejczyków zbudziły też na nowo świadomość niezawisłości politycznej. Od r. 63 przed Chr. Żydzi dostali się pod panowanie rzymskie, którego przedstawicielami od 40 (37) r. przed Chr. byli Idumeiczycy (Herod Wielki).

3. Ten zarys historii ludu Izraelskiego zawarty w Starym Testamencie, nowszemi czasy licznym podlegał krytykom. Już Peyrrierius, Hobbes, Spinoza, R. Simon, Clericus i inni zwracali uwagę na zawilę skład pięcioksięgu. Lekarz francuski Jan Astruc w r. 1753 pierwszy podał hipotezę pierwotnej tradycji (Elohista, Jehowista), dla wyjaśnienia części historycznych. Vater (1805) i Hartmann rozwinęli swą hipotezę fragmentów, dla wyjaśnienia części prawodawczej. Tak zwana hipoteza uzupełnień, wedle której pierwotny tekst elohistyczny uzupełniony został z późniejszymi wpisami a całe Deuteronomium później dodane zostało, usiłowała pogodzić obie hipotezy poprzednie. (Tuch Stähelin, de Wette, Renan, Ewald, Knobel, Fürst). Deizm angielski, oświecenie francuskie i racjonalizm niemiecki przez odrzucenie Objawienia podkopywały grunt całej historycznej strony Starego Testamentu. De Wette pierwszy wyklądał historię biblijną jako zbiór mytów i podań, odnoszących się do wielkich osobistości, bądź historycznych, bądź bajecznych. Reus już w r. 1834 chciał przedstawić pisma proroków, jako starsze od ksiąg Zakonu, a Psalmy jako późniejsze tak od proroków, jak i od Zakonu¹⁾. Niezależnie od niego Leopold George i Wilhelm Batke w r. 1835 toż samo głosili przypuszczenie. Stawiali oni Deuteronomium przed księgami Exodus, Leviticus i Numeri. Gdy tymczasem de Wette stawiał te ostatnie przez Deuteronomium. Hipotezę tę ustalił i rozpowszechnił Graff uczeń Reussa; od niego wzięła ona też swą nazwę. Wedle niej pięć ksiąg Mojżesza stanowić mają jedną całość z księgą Jozuego, czyli sześcioksiąg. Zdobycie Kanaanu ma stanowić zakończenie historii patriarchów. Deuteronomium ma być zupełnie oddzielone, a w pozostałych częściach mają być rozróżnione dwa źródła: tak zwany tekst zasadniczy, wedle imienia boskiego Elohim, noszący miano elohistycznego, oraz jehowistyczna księga Zakonu.

Głównymi składnikami tekstu zasadniczego są: Leviticus z pokrewnymi częściami ksiąg Exodus (rozdz. 25—31; 35—40) i Numeri (rozdz. 1—10; 15—19; 25—26). Osnową tego tekstu jest przeważnie prawodawstwo, a mianowicie prawodawstwo rytualne, poczwórne przymierze z Adamem, Noem, Abrahamem, Mojżeszem, z których ostatnie, stanowiące zakon mojżeszowy, autor tekstu głównie ma na celu. Księga Dziejów zawie-

ra opowiadanie. Poczynając od stworzenia człowieka, zajmuje się głównie dziejami patriarchów. Ustępy prawodawcze pozostają w niej związane z historią, mianowicie: Dekalog (2 Mojż. 34) z epoki 850 — 750 i Księga Zakonu (2 Mojż. 20, 22 — 23, 33). Z epoki przed Amosem i Ozeaszem (2 Mojż. 24, 7, 2, Mojż. 13). Hupfeld w niektórych ustępach pięcioksięgu dopatrywał się trzeciego źródła, należącego po części do tekstu zasadniczego, po części do księgi Dziejów. Jest to tak zwany młodszy elohista, dziś po prostu elohistą zwany. Wszelako wbrew Hupfeldowi, który wszystkie trzy źródła stawiał obok siebie, jako niezależne i później dopiero w jedną całość łączone, Nöldeke poczytuje tekst elohistyczny za integralny składnik jehowistycznego.

Hipoteza Grafa rozwinęta została głównie przez Wellhausena. W swoich Prolegomenach do historii Izraelitów (1886) dzieli on sześcioksiąg na dwie główne części, jakkolwiek coraz jaśniej okazuje się, że nie tylko jehowista (I¹, I²), lecz i tekst zasadniczy jest budową złożoną¹⁾ i zawiera drugorzędne późniejsze pierwiastki, które nie mogą być odniesione ani do pierwszej, ani do drugiej warstwy. Wellhausen oznacza jehowistyczną księgę Dziejów przez I. E., jej źródło elohistyczne przez E. jahwestyczne przez I, kodeks kapłański czyli tekst zasadniczy przez P. Ten ostatni miał być ułożony w Babilonie, pomiędzy 570—458. Wykończył go Ezdrasz, ale dopiero w 14 lat po przybyciu do Jerozolimy t. j. w 444 odważył się go ogłosić. Deuteronomium (D.) ma pochodzić z r. 621; księga Dziejów z początku epoki królów. Inni krytycy nie wiele się różnią w oznaczeniu czasu powstania pism starotestamentowych, ale w odmienny bardzo sposób oznaczają poszczególne ich zakresy, wszyscy wszakże zgadzają się w odrzuceniu mojżeszowego autorstwa pięcioksięgu. „Jeśli cokolwiek jest udowodnione w krytyce Starego Testamentu, mówi Kayser, to niewątpliwie fakt, że Mojżesz nie jest twórcą pięcioksięgu²⁾. Wszelako równocześnie zaznaczone jest, że Thora i Pięcioksiąg nie są to pojęcia identyczne. Dopiero w epoce powygnaniowej zastały one utożsamione. „Jest to fakt niezmiernie ważny“. Początkowo pierw-

¹⁾ Por. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher; Berlin 1889; Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894.

²⁾ Theologie des A. T. (Strasburg 1886; wyd. 2 przez Reussa 1894.

¹⁾ Geschichte der Heiligen Schrift (Braunschweig 1881), str. VII.

sza księga Mojżeszowa, oraz trzecia i czwarta królewskie do rozdz. 25 stanowiły jedno dzieło historyczne. „Później pisarz pozostający pod wpływem Deuteronomium, które od czasów Jozyasza stało się prawdziwą potęgą duchową, opracował księgi Sędziów, Samuela (t. j. 1 i 2 królewskie), oraz pozostałą część 4 księgi królewskiej, jak je obecnie posiadamy i z sześcioksięgiem połączył ¹⁾“.

II. Historia religii.

4. Ocena wyżej podanej hipotezy panującej dziś przeważnie w całej krytyce Starego Testamentu, należy przedewszystkiem do dziedziny egzegezy. Wszakże i apologetyka nie może jej pominąć, tem więcej, że egzegeza katolicka bardzo mało się nią zajmowała, gdy tymczasem posiada ona wielkie znaczenie, ponieważ zasadnicze kwestye dotyczące Objawienia wciąga w zakres roztrząsań krytycznych. „Czas już, mówi pewien nowszy apologeta francuski (Brogie), aby katolicy zajęli się wielkimi zagadnieniami, dotyczącymi Pięcioksięgu i Dziejów izraelskich, aby wystąpili w obronie dziedziny, która do nich niewątpliwie należy, a zagrożona jest opanowaniem przez wrogów“. Wobec tego koniecznem jest zbadać bliżej metodę i wyniki ich prac krytycznych, chodzi tu bowiem ni mniej ni więcej jeno o całkowite przekształcenie naszych poglądów na Stary Testament pod względem religijno - historycznym, literackim, a nawet świecko-historycznym.

Następuje tu przedewszystkiem zasadnicze pytanie: czy religia izraelska poczęła się w monoteizmie, jak Zakon przedstawia, czy też w politeizmie, jak utrzymuje krytyka i historia religijna? Czy dzieje religii starotestamentowej są tylko gałęzią dziejów religij semickich, która na drodze ewolucjonistycznej ma być wyjaśniona? Czy też należy w niej uznać pierwiastek nadprzyrodzony t. j. szczególne Objawienie boże. Gdyby to ostatnie pytanie zostało zaprzeczone, cały Stary Testament stałby niezrozumiałym, a nawet powszechny rozwój życia religijnego utraciłby wszelki sens, jako pozbawiony pierwotnego obja-

wienia. Nawet politeizm stałby się czemś niepojętem, gdyż jako początek religii nie on nie zdoła wyjaśnić.

Na podstawie dotychczasowych naszych badań możemy wprost odpowiedzieć: na początku był monoteizm, politeizm jest zwyrodnieniem. Przeciwnie twierdzenia okazały się bezzasadne. Bezzasadnem jest twierdzić, że pojęcie najwyższego bóstwa jest wynikiem długiego procesu rozwojowego, ponieważ w samych początkach brakło organu t. j. środków mowy dla objawienia tej wzniosłej idei. Zdanie to zawiera w sobie sprzeczność, gdyż objawienie czyni wszelki proces zbyteczny i może odrazu posługiwać się darem mowy, jeśli tylko zgodzimy się na rozróżnienie refleksyi rozumowej i intuicji. Później przytoczymy dowody stwierdzające powyższy pogląd.

5. Wyniki tego poglądu zgadzają się też z dziejami pierwotnymi, podanymi w Starym Test. Uderzającym wprawdzie wydać się może, że z trzech synów Noego dwaj są politeistami, a tylko Sem pozostaje monoteistą. Z pięciu synów tego ostatniego jeden trwa tylko w monoteizmie, ale i do jego rodziny przenika politeizm; Abraham musi opuścić ziemię ojczystą, aby uniknąć zarazy bałwochwalstwa. Po Abrahamie wiarę w Boga prawdziwego dziedziczy tylko Izaak, nie przechodzi ona na Izmaela i na synów Ketury; po Izaaku dziedziczy ją tylko Jakób, obcą zaś pozostaje Ezawowi. Czem wyjaśnić te objawy? Dlaczego synowie tegoż samego ojca nie przejęli się otrzymaniem od niego zasadami religijnymi?

Niektórzy wyjaśniają te objawy przez przypuszczenie u Izraelitów pierwotnego politeizmu, ku któremu zwraca się wciąż większość późniejszych synów Izraela. Ale czyż możliwy jest taki wciąż powtarzający się ruch wsteczny? Czyż dałby się z nim pogodzić stały, a nie wątpliwy u Izraelitów postęp w rozwoju idei monoteistycznej? Daleko prawdopodobniej przypuszczać trzeba nie cofanie się, ale ciągle odpadanie od wiary prawdziwej, spowodowane przez wpływ otaczającego Izraelitów zewsząd bałwochwalstwa. Tylko wyższe, wybrane dusze, zdołały zachować pierwotną czystość idei religijnej i uniknąć wszelkich zewnętrznych, wrogich jej wpływów. A to konsekwentne przekazywanie owej idei z pokolenia na pokolenie, czyż może być wyjaśnione bez współudziału czynników nadprzyrodzonych? Teichmüller ¹⁾

¹⁾ Delitsch, Neuer Comm. über die Gen. (Leipzig, 1887), str. 33.

¹⁾ Religions philosophie str. 289.

czyni uwagę, że szczególny fenomen przechowującego się wciąż wśród Żydów czystego bezwzględnego monoteizmu filozoficznie wyjaśniony być nie może. Jest to istna zagadka do której spekulacja nie daje nam klucza, na którą dzieje tylko właściwe swe światło rzucają. Wysuwają one na pierwszy plan historyczną osobistość Mojżesza, który dzięki otrzymanemu Objawieniu zdołał utrzymać czysty monoteizm w pośród ludu i przekazać go odległym pokoleniom.

Tak więc nie podobna tłumaczyć objawów wielobóstwa wśród Izraelitów pierwotnem panowaniem wpośród nich politeistycznego systemu religijnego. Dają się one wyjaśnić w sposób zupełnie wystarczający przez wpływy postronne, które w połączeniu z usterkami i namiętnościami nieodłącznymi od natury ludzkiej, powodowały ciągłe odpadanie od wzniosłej idei religijnej pierwotnego Objawienia. Utrzymanie zaś tej idei w łonie Izraela pomimo wszelkich zboczeń od niej i odstępstw, jest niewątpliwem świadectwem Opatrzności wpływu bożego, który kierował rozwojem wybranego ludu.

6. Gdybyśmy przypuścili, że monoteizm hebrajski jest wynikiem stopniowego rozwoju, to trzeba by nam rozwiązać pytanie: dlaczego cała starożytność nie zdołała się wznieść do podobnych wyników? Dlaczego tylko Izraelici, jak utrzymuje Fritz ¹⁾, zdołali za czasów Izajasza z pierwotnej swej religii, będącej mieszaniną animizmu i fetyszyzmu wysnuć monoteistyczne wyobrażenie swego Jehowy? Pośród ogółu izraelskiego rozwoju i postępu w tym kierunku nie dostrzegamy wcale. Owszem jego wyobrażenia religijne ciągle podlegają oddziaływaniu otaczającego zewsząd wielobóstwa ludów kananeńskich. W gruncie rzeczy jego religia nie wiele się różni od religii tych ludów. Wyznawał on też wielu bogów, a czcił Jehowę, jako swego boga narodowego składając mu liczne ofiary z roślin zwierząt, a nawet z ludzi. Obok tego kwitły także wśród Izraela różne kultury bałwochwalcze, jak Astarty, węża spiżowego, mające niekiedy nawet swoje kolegia kapłańskie. Skądże wśród tego zamętu wyobrażeń bałwochwalczych, mogła powstać, utrwalić się i rozwinąć w takiej czystości i wspaniałości idea jednego Boga? Czyż samo przez się nie nasuwa się tu przeświadczenie, że została ona zaszczerpiona przez wyższe, nadprzyrodzone zrządzania w duszach wybranych?

¹⁾ Antike Weltanschauung str. 158.

Podnoszone nieraz przez krytyków rzekome reminiscencye w Starym Testamencie wyobrażeń politeistycznych, nie mogą być za takowe poczytane. Istnienie pierwotne ofiar ludzkich nie jest wcale udowodnione przez ofiarę Abrahama i Jefty. Pierwsza z nich daje się wyjaśnić pobytem Abrahama w Gera u Abimelecha, gdzie u Filistynów i Kananeczyków mógł być świadkiem ofiar z dzieci, (2 Król 3, 27 Jer. 19, 5), druga ofiara, o ile nie jest litylko ofiarą czystości, daje się wyjaśnić przez wpływy pogańskie. Wprawdzie nie da się zaprzeczyć, że ofiary ludzkie poczytywane były w wielu razach za szczególnie skuteczne, (1 Sam. 15, 33?; 2 Sam. 21, 2; Mich 6, 7; Ezech 20, 26). Ale bądź co bądź są to objawy wyjątkowe, które historycznie dają się wyjaśnić i nie wystarczają dla uznania normalnego stanu pierwotnych wyobrażeń religijnych. Wszakże Izraelici i znacznie później składali swe dzieci na ofiarę Molochowi. W tych ostatnich przykładach podobnie, jak w tamtych mamy najoczywistszy objaw odpadania od wiary prawdziwej do wierzeń otaczającego pogaństwa. Wznoszenie świętych pomników, i kamieni pamiątkowych (1 Mojż. 28, 18. 31, 45; 2 Mojż. 24, 4. 1 Sam. 7, 12), przypomina również obyczaje pogańskie powszechne na całym Wschodzie, ale w zakonie surowo było wzbronione. (3 Mojż. 26, 1. 5 Mojż. 16, 21). Spotykamy też nakazy niszczenia istniejących już pomników (2 Mojż. 23, 24; 34, 13. 5 Mojż. 12, 3). Prorocy karcili nadużycie tego obyczaju (Oz. 10, 1.) nie potępiając go, jednak w zasadzie, (Iz. 19, 19). Napotykamy też w historii Jakóba wzmiankę o cudzych bogach i amuletach, które patriarcha przed pochodem do Betel polecił zagrzebać w ziemi (1 Mojż. 35, 2).

Zresztą pomimo wszelkich możliwych wpływów pogańskich, jakie u Izraelitów napotykamy wyobrażenie „Jehowy Boga Izraela“ nigdy wśród nich nie zaginęło i przenikało całkowicie wszystkie wyższe i szlachetniejsze serca. Nawet w epoce najbardziej rozpowszechnionego w pośród ludu bałwochwalcstwa nie spotykamy, ani jednego izraelskiego imienia, któreby pochodziło od nazw bogów obcych. Dowodzi to, że lud chociaż składał ofiary Astartcie i Baalowi poczuwał się zawsze do winy i przez przyjęcie odnośnych nazw pogańskich, nie chciał jawnie się przyznać do grzesznego kultu. Niektóre imiona pochodzące od nazwy Baal (2 Sam. 11, 21. 1 Kron. 8, 33; 9, 39. 2 Sam. 2, 8.) nie należy wyprowadzać od Baala kananeńskiego, lecz od wyrazu „pan“

wątpić bowiem nie można, że Saul, Jonatan, Dawid, synom swoim nie daliby imion pogańskich. Toż samo stosuje się do imion, w których skład wchodzi nazwa Melech.

Należy też mieć na względzie głęboko moralny charakter religii izraelskiej, sięgający w prastare czasy i wyróżniający ją bardzo znamienne, pośród wszelkich religij semickich. W przeciwieństwie do tych ostatnich, a także do religii egipskiej w praktyce izraelskiego kultu religijnego spotykamy pojęcie świętości w całej jego pełni i głębi etycznej. Mozaizm jest nie tylko jedyną monoteistyczną, ale też jedyną na wskroś etyczną religią starożytności. Ta jej właściwość tem godniejsza jest uwagi, ile że na ogół pod względem kulturalnym pozostali Izraelici w tyle po za innymi ludami. I w epoce upadku zachowali oni zawsze w swoim życiu i w swych obyczajach wysoki poziom moralny. Pietyzm głęboki właściwy był całemu ludowi, miłość i cześć dla rodziców zawsze dobitnie go znamionowały. Nawet bardzo wolnomyślni badacze odrzucający wszelkie pojęcie cudu, w stosunku pomiędzy rodzicami i dziećmi u Izraelitów w jego czystości i szlachetności głęboką widzą tajemnicę ¹⁾ (Happel).

Gdybyśmy nawet zgodzili się, że chwila walki z kulturą egipską i wyjście z egipskiej ziemi jest chwilą „narodzenia się religii Jehowy“, musieliśmy przyznać, że jej zasadnicza idea jednego, wszechpotężnego Boga przedtem istnieć musiała, niezmienna bowiem potęga, z jaką one ujawniły się w tych i późniejszych walkach nie daje się tu wytłumaczyć stopniowem ich kształtowaniem się; musiała ona przeto odrazu być dana w nadziemskim Objawieniu. Ludzie genialni nie mogli być samoistnymi sprawcami wynikającej z tej idei siły moralnej i ufności w Boga, musieli ją zaczerpnąć w samych głębiach stworzenia, musieli być napełnieni duchem bożym, aby podolać tym wielkim zadaniom. Wszelako przesadne jest twierdzenie Lessinga, że Bóg wybrał lud Izraela, właśnie z powodu jego przyrodzonej dzikości, aby od samych zaczątków wychować go w idei wyższego posłannictwa. Jest to opinia niesłuszna, ponieważ Izraelici przy całym swem nieokrzesaniu posiadali w swym charakterze zarodki wyższej obyczajowości.

Stary Testament mówi zawsze o odstępstwie pojedynczych osób, pomijając rozwój historyczny. Wynika to stąd, iż

¹⁾ Die Anlage des Menschen zur Religion (Haarlem 1877) 232.

święci pisarze w osobach, które wprowadzają do swych opowiadań, przedstawiają zawsze pewne ogólne zasady, znajdujące odbicie w życiu całych ludów a przystosowane do poszczególnych ich przedstawicieli, naczelników rodów i pokoleń. Zwyczaj ten pozostaje w związku ze zwyczajami patryarchalnymi i jest jednym ze świadectw wielkiej starożytności odnośnych opowieści.

7. Imiona boże już Szymon Mag poczytywał za objaw pierwotnego politeizmu u Izraelitów (1 Mojż. 3, 5, 22; 1, 26; 11, 7, 2; 2 Mojż. 22, 28; 5 Mojż. 32, 12). Najstarsze imię El spotykamy u wszystkich prawie Semitów, znaczy ono po hebrajsku silny, jest najprostszem nazwaniem Boga, spotykanem w historii. Ilu jest mianem oznaczającym jedynego Boga u Assyryjczyków. El był jedynym bogiem Hebrajczyków (1 Mojż. 14, 13). El-Kana bóg zazdrosny. Elohim wedle swej formy jest to abstrakcyjna nazwa w liczbie mnogiej od Eloah, ale nie oznacza wielości, gdyż w starożytnej hebrajszczyźnie niema odpowiedniej tej nazwie formy pojedynczej. Dopiero pod koniec VIII stulecia spotykamy u wieszczów hebrajskich, jak Job, Izajasz, Habakuk, formę pojedynczą Eloah, chociaż i w dalszym ciągu posługiwano się równomiernie z nią formą liczby mnogiej Elohim. Imię Jahwe znika z tekstów Pisma św. w III stuleciu w skutek obawy profanacji. Nowocześni krytycy tem mniej mogą dopatrywać się śladów politeizmu w nazwie Elohim, iż zawierające ją części sześcioksięgu poczytują za najpóźniejsze, a Psalmy, w których to imię również się napotyka, datują z epoki powygnaniowej. Być może, że forma liczby mnogiej w Elohim służyć ma dla spotęgowania wrażenia, wzniosłości potęgi i doskonałości Boga (1 Sam. 28, 13. Ps. 82, 6). Hebrajszczyzna posługuje się często liczbą mnogą, dla oznaczenia pojęć niezmiernie rozległych, trudnych do pojęcia, bardzo złożonych. (Adonai, Szadai, Szamaim). Przy Elohim słowo stoi zawsze w liczbie pojedynczej, tam zaś, gdzie nazwane są bożyszcza pogańskie, słowo ma formę mnogą. Z wyjątkiem 12, dających się jednak wyjaśnić, ustępów, zawsze w Starym Testamencie Elohim oznacza jedynego Boga, Stwórcę nieba i ziemi. Jahwe jest też nazwą jedynego w sobie, zawsze bytującego Boga, jako Boga przymierza, który tem mianem Mojżeszowi się objawił. Wedle Delitscha Elohim oznacza Boga, który przyrodę stworzył i utrzymuje, El, Szaddai, Boga, który naturę zniewala do posłuszeństwa swym wyrokom, Jahwe Boga, który wprowadza

łaskę do stosunków przyrodzonych i ustanawia wśród nich nowy twór łaski. Ponieważ wszystkie te idee łączyły się w pojęciu jednego Boga, więc używano odpowiadających im Imion bez obawy nieporozumienia. Niepodobna stwierdzić, na mocy krytyki tekstów, jak dalece w księgach Genezys i Exodus imię Jahwe może być poczytywane za późniejszą wstawkę. Często imię używane jest razem z imieniem Elohim, ale nigdy nie służy do nazwania bóstw pogańskich.

Gdybyśmy mieli przypuszczać pierwotną wielość bogów u Hebrajczyków, musiałyby się w Piśmie św. znajdować jakieś ślady wielości kultów. Otóż nigdzie ich nie napotykamy. O mytologii również nie może być mowy. To, co nowszymi czasy chciano o niej wywnioskować na drodze etymologicznej z imion przedpotopowych, pozbawione jest wszelkiej podstawy. Co najwyżej możliwe tu jest porównanie z genealogiami wschodniemi. Henoch najpodobniejszy jeszcze jest do przedhistorycznego bohatera. W synach Noego, w Abrahamie, w Izaaku, w Jakobie, występuje już na pierwszy plan pierwiastek historyczny i etnograficzny.

Jeśli Jahwe zjawia się często w Starym Testamencie, jako narodowy Bóg Żydów, to charakter ten jego należy tłumaczyć przeciwstawieniem do bożyszcz pogańskich. Potrzeba było wszakże dłuższego rozwoju zanim Izraelici przeniknięci zostali czystym, etycznym monoteizmem i uczcili Jahwe jako boga wszechświatowego, któremu wszystkie ludy są podległe. Pierwotnie nakaz wyćpienia plemion kanaanelskich i pomoc udzielana Izraelitom w walce z ich nieprzyjaciółmi, doprowadziły do wiary, iż Jahwe tylko lud Izraelski otacza swą opieką i miłością.

Charakterystyczne jest, że mowa hebrajska Żydów niema wcale nazwy na oznaczenie bogini, gdy tymczasem wszędzie religie czysto przyrodzone, doprowadziły do uznania wśród bóstw płciowego dualizmu. Spotykamy wprawdzie u Izraelitów objawy czci dla Aszery, Astarty, wielkiej królowej niebios, ale i to zboczenie dalekie jest od zrównania jej z Jahwe. I wtedy nawet, gdy posągi Aszery stawiano obok ołtarzy Jahwe, nie poczytywano jej wcale za towarzyszkę Boga. Napotykamy nieraz porównanie przymierza pomiędzy ludem a Jahwe do małżeństwa, nie ono jednak świadczy wcale o dualizmie płciowym, lecz o podniosłym pojmowaniu związków małżeńskich. Zresztą surowe potępienie prostytutki w sprzeciwieństwie do religijnego uznania jej

u wielu ludów pogańskich jest wymownym dowodem, że wszelka płciowość obca była religii Izraelitów.

8. Niektórzy badacze utrzymują, że w Starym Testamencie znajdujemy nie tylko reminiscencye z pierwotnego politeizmu, lecz także wyraźne o nim wspomnienia: „A teraz tedy bójcie się Pana, a służcie mu doskonałem sercem i najprawdziwszem: a znieście bogi, którym służyli Ojcowie wasi w Mezopotamii i w Egipcie (Joz. 24, 14; por. 1 Mojż. 31, 19, 53. 1 Król. 18, 21. Judyt. 5, 6, 9; 10, 11—14. Ez. 20, 24). Ten ustęp z księgi Jozuego dowodzić ma, że Izraelici aż do Mojżesza politeistami byli. Mojżesz dopiero miał im zaszcześcić monoteizm, który wszakże z początku nie przenikał do mas ludowych; te w znacznej części podczas wędrówki przez pustynię i za czasów Jozuego trzymały się dawnych swoich wierzeń.

Jakkolwiek przyznać trzeba, że przytoczone powyżej słowa mogą nasuwać podobne przypuszczenie, to jednak dość uważnie zastanowić się nad całym rozdziałem tej „najstarszej części jahwistycznej“, aby się przekonać jak dalece słowa owe niewłaściwie bywały wykładane. Jozue przypomina naprzód ludowi wszystkie dobrodziejstwa świadczone mu przez Jahwe. Otóż Bóg Izraela wybrał Abrahama, przewodniczył mu i nasienie jego rozmnożył, dał mu syna Izaaka, a Izaakowi Jakóba i Ezawa. Zesłał Mojżesza, aby lud z niewoli wyprowadził, wiódł go przez pustynię do kraju Amorejczyków, wyswobodził go z rąk jego wrogów, bronił go przeciw obcym królom, dał Izraelitom kraj, którego oni nie uprawiali, miasta, które nie oni wzniesli, winnice i ogrody oliwne, których oni nie zasadzili. Dopiero po tych wszystkich przypomnieniach, mówi Jozue: bójcie się Pana i służcie mu w prawości i sprawiedliwości i porzućcie obcych bogów i t. d. (Por. 1 Mojż. 35, 2, 4), a zatem Jahwe jest Panem Izraelitów, któremu oni swe szczęście i swój dobrobyt zawdzięczają. Niema tu mowy wcale o jakimś wyborze pomiędzy bogiem narodowym i obcymi bogami, jest tylko zalecenie porzucenia tych ostatnich, o ile lud pod wpływem Egipcjan i innych ludów cześć im oddawał. Powyższy ustęp świadczy przeto, że Jahwe przynajmniej od czasów Abrahama, jedynym był Bogiem Izraela, jakkolwiek to imię boskie dopiero od epoki Mojżesza na pierwszy plan wystąpiło. Jest wprawdzie wzmianka, że odlegli przodkowie Izraelitów w Chaldei innym bogom służyli, ale

właśnie dlatego nastąpiło powołanie Abrahama, jako wiernego sługi prawdziwego Boga.

Tak więc słowa Jozuego zupełnie są zgodne z ogólnem przedstawieniem monoteizmu w Starym Testamencie. I inny ustęp tekstu (Sędz. 11, 24), w którym Jefte każe powiedzieć królowi Amorejczyków: „aza to, co posiadał Chamos Bóg twój, tobie prawem nie przynależy? a co Pan Bóg, nasz zwycięzca otrzymał na naszą osiadłość też się dostanie“ — należy rozumieć jako przemowę dyplomatyczną, nie zaś jako wyznanie wiary. W każdym razie nie można z tych słów wnosić, że Jefte Chamosa stawia obok Jahwe.

9. I skargi proroków na bałwochwalstwo Żydów w Egipcie, oraz na pustyni, nie świadczą wcale o pierwotnem u nich istnieniu wielobóstwa. Są to raczej napomnienia stawiające ludowi przed oczyma odstępstwo od kultu Jahwe, jako niegodziwe wykroczenie. „Lud wybrał sobie nowych bogów“ jak powiedziano w księgach Sędziów (5, 6) t. j. obcych bogów. Samo to wyrażenie świadczy, że Jahwe był zawsze Bogiem Izraela. W ten sposób należy rozumieć wszelkie przemówienia proroków (Sędz. 6, 8, 1. Sam. 2, 37). Byli oni rzecznikami idei Mozaicznej w epokach późniejszych i umożliwili zachowanie jej w całej pierwotnej czystości. „Już na końcu epoki Sędziów Mozaizm tak silnie był umocniony, że kapłan Jahwe jak Eli, lub prorok jak Samuel do wielkiego mogli dojść wpływu“ (Kayser). Wtedy już utrwalona została zasada: Jahwe jest Bogiem Izraela, Izrael jest ludem Jahwe. Być może, że w epokach pierwotnych Izraelici skłonni byli wierzyć w rzeczywiste istnienie bóstw pogańskich, ale nie należy stąd wnosić, aby je w jakikolwiek sposób zestawiali, a tem mniej zrównywali z Jahwe. Monoteizm nie wyklucza wiary w duchy złe i dobre; ostrzeżenie przed kultem pogańskim nie upoważnia do powątpiewania o pierwotnem istnieniu kultu jedyne prawdziwego Boga.

Bez silnej podstawy religijnej i etycznej nie podobna wyjaśnić tej potężnej energii, którą zepsuty w Egipcie lud Izraela rozwinął wśród otaczającego go świata pogańskiego, w coraz wyższym i czystszy rozwoju idei monoteistycznej. Dokoła niego nawet najbardziej kulturalne ludy ulegały zwyrodnieniu, Izrael pomimo częstych upadków, pomimo zraty samodzielności politycznej postępował wciąż naprzód w dążeniach ku wzniosłemu ideałowi prawdziwej religijności i etyki. Powtarzające się

w księdze Sędziów naprzemian (2, 1; 14, 3, 8, 12; 10, 6) motywy upadku, zamętu, nawrócenia, spokoju stanowią wątek nieustannego rozwoju wśród walk religii prawdziwej z fałszywą. W bałwochwalstwie wyjaśnia się coraz bardziej opatrnościowe posłannictwo ludu wybranego.

Wellhausen musi nie tylko uznać istnienie w najdawniejszych czasach idei panowania Boga jedyne, ale zniewolony jest też do przyznania, że zastosowanie religii u Izraelitów do ustalenia zasad obyczaju i prawa, objawiło się w takiej czystości i mocy, jak u żadnego innego ze znanych nam ludów. Powyżej z przeglądu religij semickich przekonał się, że i starożytna religia izraelska od samych swoich początków musiała posiadać właściwy sobie w późniejszych czasach podniosły charakter duchowy. Pokutnicze psalmy babilońsko - assyryjskie okazują nam głębokie poczucie winy i silnie wyrażającą się potrzebę wybawienia. Czyżby Żydzi w przeciwieństwie do podobnych objawów pierwotnej samowiedzy religijnej całego plemienia, dopiero w czasach późniejszych mieli je odczuć i uświadomić sobie? Czyżby dopiero za czasów przypadających po Mojżeszu mieli w sobie wyrobić idee przymierza z Bogiem?

10. Niewątpliwą jest rzeczą, że Mojżesz głosił zasady czystego, etycznego monoteizmu. Aby tego dowieść, nie trzeba się powoływać tylko na podawane w wątpliwość świadectwa historyczne, lecz także na niewątpliwe świadectwa proroków. Głoszą swą naukę nie jako nową zupełnie, lecz jako wysnutą z odwiecznych praw i objawień bożych (Am. 2, 4. Oz 4, 6; 8 12. Iz. 5, 24; 30, 9. Mich. 6, 8). Zowią oni Mojżesza wysłańcem Jahwe. (Mich. 6, 4), najpierwszym z proroków (Oz. 12, 14). Nie mówią, aby Mojżesz miał wprowadzić wiarę w Boga prawdziwego, lecz twierdzą, że był posłany przez Boga, aby lud wyzwolił. I dla nich Jahwe jest Bogiem Izraela, który go wywiódł z Egiptu z domu niewoli. Ku temu faktowi dziejowemu zwracają się wszelkie hymny pochwalne na cześć Jahwe. Jest to zatem odwieczna podwalina wiary ludowej. Jahwe jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakóba, Bogiem przymierza z Abrahamem zawartego. Mojżesz nie jest poczytywany za założyciela religii izraelskiej, lecz za pośrednika w przymierzu, które Bóg z ludem swoim zawrzeć postanowił. Przymierze to jest pojęte, jako umowa wedle starożytnych wyobrażeń, ale jest to umowa z Bogiem zniżającym się do swego ludu i zapewniającym mu błogosławieństwo,

powodzenie i pokój, wzamian za wierne dochowanie zobowiązań Bóg spośród wszystkich ludów wybrał lud Izraela i dał mu w posiadanie ziemię obiecaną. Lud wybrany jako syn boży ślubował w zamian Bogu, Ojcu i Stwórcy wierność i posłuszeństwo. Ten stosunek przymierza stanowi główny pierwiastek życiowy całej historii izraelskiej. I krytyka negatywna uznać musi Synaiską księgę Przymierza i przyznać Mojżeszowi znaczenie prawodawcy ludu.

Nie nie stoi zresztą na przeszkodzie w uznaniu faktycznego istnienia przymierza. Wszakże w nowszych czasach udowodniono, że idea przymierza w najdawniejszej starożytności już u różnych ludów się pojawiła. I tak nazwa Baal Berith wykładana jest jako mająca oznaczać tego z którym przymierze zawarte zostało. Wykład ten, o ile jest trafny, nie może być użyty przeciwko rzeczywistości przymierza między Bogiem a Izraelem, obecnie bowiem ogólnie jest uznane, że fakty nadprzyrodzone poprzedzone są zwiastującymi je w historii analogicznymi objawami. Istotny charakter tych faktów nie na tem polega, że są one czemś zupełnie odrębnem, nie znajdującem żadnych analogii w dziejach, lecz na tem, że są one niewątpliwie pewne w tej postaci, w jakiej nam je przedstawia Objawienie religijne. Jeśli idea przymierza jest sama przez się t. j. jako myśl religijna, stwierdzająca faktyczny stosunek pomiędzy człowiekiem i Bogiem, nie zaś czemś specyficznie izraelskiem, to wszakże przyznać trzeba, że zjawia się ona nam w historii Izraela w najzupełniejszej i w najspanialszej swej postaci i nie może być żadną miarą wyjaśniona, jako wynik naturalnego rozwoju pojawiający się w późniejszej, powygnaniowej epoce.

11. Jakim sposobem mógłby znaleźć Mojżesz wiarę u ludu, gdyby się powoływał na jakiegoś innego Boga, nie na tego w którego lud od wieków wierzył? 2 Mojż. 3, 13 nie każe przypuszczać Boga bezimiennego. Mojżesz w chwili objawienia się mu Jahwe mógł dojść do poznania go, a w każdym razie lepiej mógł pojąć jego istotę, aniżeli ogół ludu izraelskiego. Przez to poznanie i uświadomienie mógł w nim uznać podstawę bytu i historii Izraela, ale z pewnością nie wymyślił go, nie wytworzył go samowolnie. 2 Mojż. 3, 14, znajduje wyjaśnienie w ustępach 3, 16 i 6, 2 tegoż rozdz. Nie imię Jahwe było nieznane, lecz cudotwórcza jego siła. Abrahamowi, Izaakowi i Jakóbowi zjawiał się on, jako El Szaddai. Wraz z imieniem Jahwe poczy-

na się dla ludu nowy okres wiary w tem znaczeniu, iż przez to imię ufnosć w Bogu nowe osiągnęła umocnienie. I prorocy uznają w przedmojżeszowym czasie jeśli nie imię, to w każdym razie istotę Jahwe. (Oz. 12, 4, Mich. 7, 20. Iz. 29, 22; 13, 19. Jer. 50, 30. Am. 4, 11). Matka Mojżesza zwała się Jokabet. (Bóg jest wspaniałością), dla tego był on powołany, aby się stać organem Objawienia bożego.

Znajomość Boga została umocniona w Mojżeszu przez wychowanie. (Dz. Ap. 7, 22). Postać Mojżesza tak wysoko wznosi się w dziejach Izraela, tak rozstrzygające ma w nich znaczenie, że nieodzwrotnie przypuszczać trzeba wyższe stanowisko zajmowane przezeń w społeczeństwie egipskiem. Cokolwiek daloby się powiedzieć o ezoterycznej nauce egipskich kapłanów, przyznać trzeba, że dzwieczą w niej echa starodawnej świadomości jedynego Boga. Niewątpliwie wzięła ona swój początek w poprzedzającym ją pierwotnie monoteizmie. Wspominaliśmy wyżej czyste idee moralne, przejawiające się u Egipcyan w starodawnych papirusach, w napisach monumentalnych i w księgach zmarłych. Poezya ich religijnej przeważnie jest treści i początkami swymi sięga w głęboką starożytność. Pochodzący z r. 3,200 przed Chr. starodawny poemat o Ramzesie II (Sezostysie), najdawniejszy zabytek wszechświatowej epiki, posiada niewątpliwie charakter biblijny, ujawniający się we wzniosłości nastroju religijnego, który go przenika. Nawet w formie paralelizmu myślowego, (t. j. równoległych zdań myśl wyrażających), przypomina on epikę dawnych Izraelitów.

Jeśli tedy przed Mojżeszem wśród Egipcyan bardziej udochowionych, spotykamy tak wysokie podniesienie świadomości religijnej, jakim sposobem, choćby ze stanowiska historii religii, można powątpiewać o prawdzie faktycznego ogłoszenia przez Mojżesza dekalogu (2 Mojż. 20, 34.) i całego w ogóle prawodawstwa Mojżeszowego? Skoro już w Egipcie napotykamy czystsze pojęcie Boga i czystsza nauką moralną, to jakim sposobem powoływać się można na późniejsze zboczenia religijne żydowskie, jako na świadectwa mające być zaprzeczeniem pierwotnego monoteizmu? Gdyby tylko zważyć przypuszczalne wpływy, którym Mojżesz w Egipcie podlegał i wtedy religijne i moralne nakazy dekalogu nie byłyby czemś zupełnie nowem, przedtem nieznanem. Nowością jest tylko ściśle ich sformułowanie i stwierdzenie w nich przez boski autorytet stosunku przymierza zawartego już w Egipcie.

Nie będziemy wszakże spierali się z tymi, którzy nie wiele przywiązują wagi do wpływów egipskiej mądrości na religijne wyobrażenie Izraelitów. Z pewnością nie mądrość egipska ją wytworzyła. Dzieło Izraela jest twórczością samoistną, Monoteizm jego jest pierwotnym. Mojżesz starodawną ideę Boga właściwą jego ludowi oczyścił, a być może i ze świadomością monoteistycznie ją ukształtował. Za jego czasów bowiem wedle świadectwa księgi Rodzaju, lud skłonny był do bałwochwalstwa. Mojżesz stworzył niejako na nowo swój lud, wyzwolony z półtysiącletniej niewoli, uszlachetnił i podniósł go przez ideę Boga, czystsza i wyższa aniżeli wszystkie inne idee religijne starożytności przedchrześcijańskiej. Przez nią dopiero lud izraelski osiągnął swoje wyjątkowe znaczenie dla całej cywilizacji wszechludzkiej. Ale cała ta działalność wielkiego prawodawcy nie świadczy wcale, aby od niego dopiero począł się w Izraelu kult jednego Boga, aby przed nim w epoce patriarchów politeizm panował. Zasadniczy religijno-moralny charakter Izraela właściwy mu był "w najdawniejszych czasach, w dobie koczowniczego żywota. „Słusznie można przypuszczać, że Mojżesz był litylko odnowicielem starodawnego dziedzictwa duchowego swych rodaków, że przesvědczenie o jedności najwyższej istoty, jako żywego, wszechpotężnego Boga wysnuł z tradycyi praojców" (Reuss).

Niemniej przeto egipski wpływ na późniejsze życie duchowe Izraelitów w większej lub mniejszej mierze uznany być musi. Z wyjątkiem kilku krańcowych krytyków (np. Stade) nikt dziś nie wątpi o pobycie ludu w Egipcie, oraz o związanym z nim wypadkach. „Gdybyśmy nie mieli wiadomości historycznych o tych wypadkach, trzebaby je chyba hypotetycznie przypuścić, aby wyjaśnić byt Izraela w epoce Sędziów (Smend). Są one zaś jak najsilniej związane z życiem Mojżesza i z prawodawczym jego działaniem. Nie można wszakże nie twierdzić o wpływach egipskich na kult religijny Izraela. Kapłaństwo jego z zupełnie innych pochodzi źródeł, całkiem odmienne było pod względem politycznym i społecznym od kapłaństwa egipskiego. Swoją istotą i wszystkimi swojemi urządzeniami wynika ono z właściwej Izraelowi idei, jako ludowi wybranemu — idei przymierza z Bogiem. Idea ta jest tak wiernym obrazem religijnego nastroju ludu, że nigdzie nie spotykamy w dziejach jakiegokolwiek jej analogii. W tym względzie

Mojżesz niewątpliwie działał twórczo, ale działał tak na podstawie Objawienia; w każdym razie potężna jego osobistość nie może być odesłana do dziedziny fantazyi. Wszakże w dziejach religii wielkie zmiany i przewroty nieraz bywały dziełem wielkich osobistości. Imię ojca mojszeszowego (Amram) głosi, że Izrael wzniosłym jest ludem, imię jego matki (Jokabed), że Jahwe jest wspaniałością. Te dwa imiona są jakby anagramem wielkich idei, które napełniały dusze Mojżesza i uczyniły go wybawcą ludu. Historia i literatura Izraelitów w epoce pomojżeszowej, świadczą niewątpliwie o istnieniu Objawienia ogłoszonego ludowi przez wielkiego prawodawcę.

Wpływ egipski oddziałać mógł na prawodawstwo Mojżesza, w sposobie ubocznym, oraz mógł się przyczynić do utrwalenia Zakonu na piśmie, dzięki zdobytemu przez prawodawcę izraelskiego wykształceniu kulturalnemu. Niektórzy utrzymują, że Mojżesz nie mógł spisywać swoich ustaw w epoce, w której Izraelici jako lud koczowniczy, przez pół barbarzyński, z pewnością pisma nie znali. Na to odpowiemy przedewszystkiem, że prawodawstwa na Wschodzie, od najdawniejszej starożytności były spisywane. Najstarsze urywki prawodawcze assyryjskie i babilońskie przechowały się w napisach klinowych z czwartego, a nawet trzeciego tysiąclecia. Niemniej dawne, a zatem poprzedzające o wiele nietylko Mojżesza, lecz i Abrahama, są papyrusowe rękopisma egipskie. Sztuka pisania po wszystkie czasy powszechna była w dolinie nadnilowej. Egipcyanie, jak się wyraża pewien badacz, odznaczała się prawdziwą namietnością pisania. Czyż więc nie nasuwa się przypuszczenie, że Mojżesz na dworze egipskim mógł się tej sztuki wyuczyć, że mogła ona być znana i pewnej części ludu? To też w pięcioksięgu spotykamy się nieraz ze wzmiankami o sztuce pisma (1 Mojż. 38, 18, 25; 2 Mojż. 17, 14; 24, 4; 4 Mojż. 33, 2; 5 Mojż. 29, 20; 31, 9. Por. Sędz. 8, 14).

Jeżeli wszakże przypuścimy nawet, że lud Izraelski za czasów Mojżesza czytać i pisać wcale nie umiał, czyż i w tym razie prawo pisane zupełnie byłoby zbytne, lub zgoła niemożliwe? Toż i w Egipcie sztuka pisania od niepamiętnych czasów była w znacznej części tajemnicą kapłanów, stanowiła ona odrębną mistyczną mowę kapłańskiej mądrości i nigdy nie była udzielana niewtajemniczonym. Czyż Mojżesz nie mógł także przekazać znajomości pisma stanowi kapłańskiemu, aby ten na

mocy ustalonego tekstu prawa ludowi je wytłumaczył? Wszakże i w czasach późniejszych, w których prawo pisane niewątpliwie istniało, było ono ustnie wykładane. W ten sposób po wygnaniu babilońskim wykładano Zakon i proroków. Chrystus Pan mówił w kazaniu na górze: „Starym powiedziano: nie zabijaj i t. d.“ Już z tych słów można wnosić, że w gminach izraelskich za czasów Mojżesza nakazy zakonne ustnie z tekstów Pisma odczytywane były.

12. Nie może jednak ulegać wątpliwości, że monoteizm i mozaizm z biegiem czasu, a szczególnie pod wpływem proroków uszlachetnił się i pogłębił. Pewną jest też rzeczą, że obok niego od czasów proroków istniały zboczenia w kierunku politeistycznym, które nigdy wszakże nie stały się powszechnem odstępstwem. Prorocy, począwszy od Samuela, zawsze jako zboczenia karzą bałwochwalstwo ludowe. Gdyby wiara w jednego Boga była wynikiem późniejszego rozwoju, działalność proroków oparta tak silnie na idei monoteistycznej, stałaby się niepojętą, za cud musiałaby być uważana.

Daremnie szukać w dziejach ducha Izraelskiego stopniowego przejścia od względnego do bezwzględnego monoteizmu. Umocnienie siły politycznej pod Dawidem i Salomonem mogło umocnić świadomość religijną ludu, ale zakres jego idei monoteistycznej musiałoby jeszcze bardziej zacieśnić w wyobrażeniu Boga narodowego, przeciwstawiającego się bogom innych sąsiednich ludów. To też żadną miarą nie można mówić o rozszerzeniu i uduchowieniu w tej epoce idei jednego Boga. Charakterystyczny moment monoteizmu żydowskiego: przeświadczenie, że Jahwe jest stwórcą świata i kieruje jego losami ku dobru ludu wybranego — jest o wiele starsze od epoki proroków i królów. Prorocy przyjmują tę wiarę jako coś uznanego i danego w przeszłości i na niej wznoszą dalej swoje podniosłe ideały. Jest to faktem świadczącym niewątpliwie o istnieniu Objawienia, że żaden lud nie zbliżył się nawet do Izraelitów w czystości wyobrażeń o stworzeniu i początku wszechrzeczy. U wszystkich innych ludów miesza się z temi wyobrażeniami mnóstwo baśni i fantastyki zupełnie obcej pierwszym księgom Rodzaju. A jaka olbrzymia przepaść pomiędzy żydowską i ogólną semicką ideą Boga!

Jakkolwiek wysoko cenilibyśmy genialność proroków, żadną miarą nie można ich poczytywać za reformatorów monoteizmu

żydowskiego: Umocnili oni pojęcie moralnego ładu świata, ale oparli je na podstawie objawienia żyjącego od wieków w wierze ludowej i dodajmy na podstawie Objawienia, które im samym udzielone zostało. Nie są oni przeto założycielami religii Zakonu. Odnowili oni tylko Zakon, a przez to stali się zwiastunami Ewangelii. Czystość serca i skrucę pokutniczą stawiają oni na pierwszym miejscu, obrzędy na drugim. Nastrój duszy wobec Boga i świętość osobista, to są dla nich rzeczy główne, a znaleźć one mają pełne urzeczywistnienie dopiero w królestwie messyanicznym. Śmiałe, heroiczne wystąpienie proroków i wpływ ich na losy ludów, byłyby to istne zagadki, gdybyśmy odrzucili boskie ich posłannictwo. Wprawdzie wielcy ludzie nieraz wyprzedzili historię, ale nigdy w tej mierze i w tym na stulecie całe rozciągającym się okresie czasu, jak to widzimy w dziejach proroków izraelskich. I ten opór, jaki Mojżesz i prorocy napotykali u ludu, czyż nie świadczy, że tu nie chodziło o sformułowanie dawnych praw zwyczajowych, lecz o ogłoszenie nowych, zrazu niedostępnych ludowi objawień. Ale te musiały się opierać na odwiecznej wierze i tradycji, w przeciwnym bowiem razie pomiędzy prorokami i ludem brakłoby wszelkiego związku duchowego. Lud opierał się nie tyle z powodu nowości głoszonej przez proroków nauki, ile z powodu zalecanych przez nią obowiązków udoskonalenia i skrucy.

Prorocy w natchnionych swych widzeniach oglądali królestwo przyszłości, w którym pierwotny stan doskonałego szczęścia i spokoju miał być przywrócony. Ten ideał, którego nie spotykamy w dziejach religijnych żadnego ludu musiał się opierać na dawnej tradycji Izraela. Im silniej wiedza nowożytna podnosi stopniowość religijnego rozwoju, tem trudniej przypuścić, iż prorocy snuli swą naukę niezawisłe od przeszłości. Nadzieje ich na religijno-polityczne odrodzenie ludu musiały mieć swoje źródła w starodawnym przymierzu, które Bóg za pośrednictwem Mojżesza zawarł z Izraelem.

Z krytyków świeckich tylko Vernes przeczy stanowczo dawnym tradycjom, zawartym w pięcioksięgu i nawet imiona miejscowości tam wymienione poczytuje za wymysł późniejszych czasów; inni przeciwnie uznają prawdę dawnych wspomnień Izraela. Starodawne miejscowości kraju kananeńskiego, jak Sichem, Hebron, Betel nie mogły być wymysłem czasów po Mojżesz. I charakter moralny epoki poprzedzającej Mojżesza został

wiennie w Starym Testamencie odtworzony. Trwające do dzisiaj formy odwieczne koczowniczego życia beduinów, po upływie blisko 3000 lat dają rozpoznać charakterystyczne rysy życia ludowego w Piśmie św. zaznaczone.

13. Zgnębiony lud nie stracił swej nadziei w ziemi wygnania, nie stracił wiary w Jahwę, który swój lud wybrany wiódł dotąd w doli i niedoli do jego przeznaczenia. Obietnice dane przez Mojżeszowi podtrzymywały siłę żywotną ludu i pozwoliły mu odrodzić się po powrocie z wygnania. W następującym po powrocie stuleciu Ezdrasz i Nehemiasz umocnili na nowo religijne podstawy życia Izraela, jakkolwiek jednak doniosła była działalność obu tych reformatorów, nie mogła ona zasadniczej spowodować przemiany. Ścisłej tylko opierali się dotąd Żydzi na literze prawa, ponieważ zamilkły głosy proroków i niewola wzbudziła tem większe umiłowanie starodawnej tradycji. Učení w piśmie objaśniali zakon, ale nie dodać doń nie mogli. Pomimo wszelkich drobiazgowych przepisów, które teraz skępowały swobodne życie ludowe, ustawy zakonu nigdy nie były poczytywane za jakiś ciężar dotkliwy. Psalmi z owej epoki wysławiają błogosławieństwo boże, spływające na Izraela, oraz pełne są umiłowania wspaniałej służby bożej, zachowując przytem całą czystość starodawnego pietyzmu względem Boga, dobrego opiekuna ludu izraelskiego.

III. Krytyka pięcioksięgu.

14. Oś roztrząsań religijno-historycznych przejdźmy teraz do zagadnień krytycznych, dotyczących głównie Deuteronomium i Kodeksu kapłańskiego. Krytyka nowoczesna usiłowała udowodnić nieautentyczności pięcioksięgu. Nie przeczy ona wprawdzie zawartej w niem tradycji z czasów Mojżesza; istnienie tradycji kapłańskiej we względzie rytuału w epoce królów nie jest też zaprzeczane, tylko istnienie tekstów piśmienniczych podawane jest w wątpliwość. Choćbyśmy wszakże przypuścili, że dawne podania później zostały spisane, nie wykluczałoby to jeszcze konieczności uznania w Objawieniu bożem istotnego ich źródła. Ale jakim sposobem przypuścić, że lud, który tak obstawał przy tradycjach ojczystych, dałby sobie wmówić, że Mojżesz nie jest autorem tych pism, które mu zostały przypisane? Co najmniej

należałoby przyjąć tradycję dawnego jakiegoś pisma mojżeszowego, które w późniejszych czasach tylko na nowo odtworzone zostało. Mojżesz żył przecie w epoce historycznej określonej przez ówczesną kulturę egipską, czyny jego nie mogły być odniesione do czasów bajecznych. W ogóle we wszystkich pismach Starego Testamentu spotykamy wyraźne dowody istnienia za czasów mojżeszowych pisanego tekstu praw.

Pierwsze rozdziały Deuteronomium stwierdzają też niewątpliwie, że prawo mojżeszowe stanowi podstawę całej tej księgi. Różnica w sformowaniu 10 przykazań (2 Mojż. 20, 5 Mojż. 5) nie może być przeciwko temu przytaczana, ponieważ taka różnica może się zawsze zdarzyć w dwóch opisach tego samego faktu. Zresztą, być może, że przechowywanie staranne 10 tablic uczyniło je niedostępnym dla ogółu, tak iż osnowa ich tekstu przechodziła tylko na mocy ustnej tradycji, a stąd ulegać mogła zmianom w sformułowaniu.

15. W ogóle zaznaczyć też tu należy, że u wielu ludów w bardzo wczesnej dobie prawa i przepisy kultu religijnego spisywane bywały. Powyżej już wspominaliśmy o odnośnych zabytkach egipskich i babilońskich. Godne jeszcze uwagi tablice ofiarne z Kartaginy i Massylii. „Tablice Masylskie okazują liczne analogie z 3 Mojż. 1. W tym samym porządku, jak u Mojż. wymienione są tam składane na ofiarę zwierzęta i płody roślinne. Wyróżniające znaczenie ofiary całopalonej w A. (t. j. w tekście zasadniczym), stanowiące wedle Wellhausena późniejszy dodatek, znajduje jednak swoje analogie w tablicy masylskiej gdzie odpowiadające hebrajskiemu olah fenickie kolal na pierwszym miejscu jest wymienione. Bardziej jeszcze dla nas znaczący jest sam fakt istnienia w Kartaginie na wiele stuleci przed upadkiem państwa przepisów ofiarnych bardzo pokrewnych hebrajskim. Znaczenie tu ma szczególnie sama technika ofiary, która w pierwotnych czasach przez kapłanów jak najdokładniej przestrzegana była. Znajomość jej przechowywała się naprzód w ustnej tradycji, we wczesnej wszakże dobie została spisana; w każdym razie utrwalenie jej na piśmie nie mogło nastąpić dopiero po zaniechaniu odnośnych praktyk ofiarnych. W ogóle kapłani najprzód przyswoili sobie sztukę pisma i oczywiście stosowali ją w tym zakresie, który jak najbardziej im na sercu leżał t. j. w zakresie praw i przepisów religijnych“ (Bäthgen).

16. Zresztą i szkoła krytyczna przypuszcza starodawne za-

bytki piśmiennicze z epoki bliskiej Mojżeszowi, chociaż różne od kodeksu kapłańskiego. Księga jehowistyczna ma pochodzić z VIII stulecia, czyli z czasów Menassesa i już z powodu wielkiej roli, jaką w niej odgrywa Józef, powstała przypuszczalnie wśród Izraelitów. Czas jej powstania ma być współczesny rozdziałowi państwa. Nie można wątpić, że już za czasów Salomona i Dawida rozwijała się działalność piśmiennicza; nie wątpliwe jest w każdym razie istnienie w owych czasach kronik państwowych. Ale połączenie poszczególnych plemion i wtedy nie było jeszcze dość ściśle, aby historia patryarchów mogła wtedy powstać w obecnej swej formie. Musiały zatem istnieć zabytki dawniejsze, czyli działalność piśmiennicza do dawniejszej należy odnieść przeszłości.

Znajdujemy w tym względzie analogie w dziejach egipskich. Epigrafia ma możność sprawdzenia tekstu naszych ksiąg świętych, o ile w tych odnajduje wierne odbicie zwyczajów i obyczajów danej epoki. Byłoby to niemożliwe, gdyby nie istniały współczesne zabytki piśmiennictwa hebrajskiego, które następnie weszły w skład Biblii. To też szkoła krytyczna czyni tu ustępstwo dla księgi Przymierza (2 Mojż. rozdz. 21—23), „najstarszego z zabytków izraelskich“ (Reuss), który Reuss odnosi do czasów Jozafata, Dillmann do czasów Samuela. Detlitsch sądzi, że te prawa zasadnicze wydane zostały w związku z dekalogiem; 20, 24—26 ma zawierać tekst starszy, aniżeli ustanowienie przybytku. König broni przeciwko Wellhausenowi i Kautzschowi wcześniejszego pochodzenia E, aniżeli I, i przypuszcza nie tylko tradycyjne lecz i piśmiennicze źródła, nawet z epoki przedmojżeszowej.

Czyż jednak wyraźne świadectwa Pisma św. nie przeczą tym przypuszczeniom o tradycyjnym tylko przechowywaniu się pierwotnych podań religijnych? Nie daje się zaprzeczyć, że bliższe uzasadnienie starodawnej nauki nie małe napotyka trudności, ale bezstronne porównanie wszelkich za i przeciw, okaże nam niewątpliwie, że trudności podobnych wyjaśnień, nie dorównują tym, które szkoła krytyczna napotyka w wytłumaczeniu dziejów Izraela bez uznania kierownictwa bożego za pośrednictwem Mojżesza, oraz przekazanych przezeń praw pisanych. Rozważmy oto dwa ustępy, na które powołują się hipotezy krytyków.

W rozdz. 22 czwartej księgi Królewskiej spotykamy opo-

wiadanie o tem, jak król Jozyasz (604—609) zarządził przywrócenie zaniedbanej przez Manassesa świątyni. „I rzekł Helkiasz kapłan wielki do Safana, pisarza: znalazłem księgę Zakonu w domu pańskim, i dał Helkiasz księgi Safanowi, który je czytał. Przyszedł też Safan, pisarz do króla, i dał mu sprawę o tem, co mu był kazał i rzekł: dał mi księgi Helkiasz kapłan.“ Jozyasz polecił zapytać pana o siebie, o lud i o wszystką Judeę: „bo wielki gniew pański zapalił się na nas, iż nie słuchali ojcowie naszy słów tych ksiąg, żeby czynili wszystko co nam napisane.“ Zapytana prorokini Holda oznajmia naprzód karę pana za nieposłuszeństwo ludu. Królowi judzkiemu zaś każe powiedzieć: „Za to, żeś usłuchał słów ksiąg, a uległo się serce twoje, ukorzyłeś się przed Panem, usłyszawszy słowa przeciw miejscu temu i obywatelom jego... jam wysłuchał cię, mówi Pan“. Wtedy król odczytał wobec całego ludu słowa księgi Przymierza, znalezionej w domu Pana, zawarł przymierze wierności w obliczu Pana, na które lud przystał i nakazał wyrzucić ze świątyni wszelkie naczynia przeznaczone dla bałwanów. Usunął z Jeruzolimy wszelkie bałwany, wydał ich kapłanów i zakazał ofiar składanych na wzgórzach, następnie przykazał całemu ludowi: czyńcie Phazę Panu Bogu waszemu wedle tego, jako napisane w księgach przymierza tego. I nie było także Phaze odedni Sędziów, którzy sądzili Izraela i po wszystkie dni królów izraelskich i królów judzkich, jako 18 roku króla Jozajasza sprawowano to Phazę Panu w Jeruzalem“ (22—23).

Ponieważ za czasów Jozajasza, Jeremiasz rozwijał swoją działalność i zaciekle zwalczał bałwochwalstwo, przypuszczano więc, że brał on udział w przywróceniu przez Jozyasza wiary prawdziwej i ksiąg świętych. Przytaczają szczególnie z Jeremiasza 7, 22, jako ustęp świadczący o powstaniu ustaw rytualnych za jego czasów; „Bom nie mówił z ojcy waszemi i nie rozkazałem im onego dnia, któregom je wywiódł z ziemi egipskiej o słowie całopalenia i ofiar. Ale te słowo przekazałem im, mówiąc: słuchajcie głosu mego, a będę wam Bogiem, a wy będziecie mi ludem; a chodźcie każdą drogą, którą wam przykazałem, aby wam dobrze było“. Inni słusznie uważają za dziwne, że reforma Jozyasza na podstawie Deuteronomium tak drobne ślady pozostawiła u Jeremiasza i widzą w tem dowód późniejszego powstania jego pism.

Nieraz podnoszono ujemne sądy innych proroków o ofia-

rach i obrzędach. Ponieważ powstają oni nieraz na utożsamianie kultu z religią, więc niewątpliwie za ich czasów kult musiał osiągnąć znaczne wyrobienie i wciąż powszechną był otoczony, ale, dodają krytycy, prorocy odnoszą go nie do zakonu Mojżesza, lecz po prostu do przeświadczenia, że Jahwe powinien być tak samo czczony przez swoich wyznawców, jak inni bogowie przez swoje ludy. Nie znają oni jakoby żadnych wyraźnych w tym względzie poleceń i zakazów Jahwe. Amos mówi: „Chodźcie do Bethel, a niezbożnie czyńcie, do Galgal a rozmnażajcie przestępstwo, a przynosiscie poranu ofiary wasze przez trzy dni dziesięciny wasze... boście tak chcieli synowie Izraelscy, mówi Pan“ (4, 4). „Mam w nienawiści i odrzuciłem święta wasze, a nie przyjmę woni gromad waszych. A jeżeli mi ofiarować będziecie całopalenia i ofiary wasze, nie przyjmę i na śluby tłustych rzeczy waszych nie wejrzę... izalście mi ofiary i obiady ofiarowali na puszczy przez 40 lat domie izraelski?“ (5, 21–25). Podobnie polemizują przeciwko praktykom obrzędowym i zaniechaniu Thory Izajasz i Ozeasz. A Michaesz mówi: „cóż godnego ofiaruję Panu? pokłonię się Bogu wysokiemu. Izali mu ofiaruję całopalenie i cielce roczne... pokażę tobie człowiecze, co jest dobre i czego Pan chce po tobie. Zaiste, żebyś czynił sąd a miłował miłosierdzie, a z pilnością chodził z Bogiem twoim (Mich. 6, 6).“ Oddzielenie obowiązków religijnych od obowiązku kultu zdaje się być najważniejszym zadaniem działalności proroków. Bóg niema upodobania w ofiarach (Por. Ps. 39, 7, 8; 49, 13, 50; 68, 32. Hebr. 10, 5–7). Chryzostomo czyni tu uwagę, że ofiary zostały dla tego postanowione, iż Bóg zniżał się do Żydów. To mniemanie powszechnie było przyjęte przez Ojców od czasu Justyna. Późniejsze wyjaśnienie, że prawo zostało przez aniołów nadane, przytoczone było za dowód jego złomności: Aniołowie bowiem pragną dobra, ale nie zawsze najlepiej się osiagają.

17. Przyjrzyjmy się naprzód dokładnie całemu stanowi rzeczy. Zaznaczmy przedewszystkiem jako niewątpliwy fakt wyzwolenia ludu Izraelskiego z Egiptu. Mamy na to niezliczone i zgodne ze sobą świadectwa różnych pisarzy świętych: Joela, Amosa, Izajasza, Micheasza, księgi Sędziów, Samuela. Z czternastu najdawniejszych ustaw prawodawczych (2 Mojż. 15; 4 Mojż. 15, 21; 5 Mojż. 31, 33. Joz. 10, 13) sześć odnosi się do wyjścia z Egiptu. Starodawna pieśń Debory wysławia pochod do Sinaju (Sędz. 5.

4, 5). Gdzie tylko zwrócimy się wszędzie w literaturze biblijnej tak w księgach prorockich jak historycznych, tak w poezji, jak i w prozie, znajdujemy fakt wyjścia i podboju, oraz związane z nim szczegóły, jako nieodzowne składniki powszechnej wiary ludowej. Ani na chwilę nie można powątpiewać o wędrówce ludu przez pustynie, o zakonie otrzymanym przez Boga; a wszędzie, gdzie mowa jest o tym zakonie i przymierzu, które z niego wynika, występuje Mojżesz jako pośrednik pomiędzy Bogiem i ludem, jako autor praw i ustaw bożych przed wiekami spisanych. Księgi prorockie usprawiedliwiają najzupełniej przeświadczenie o mojszowym zakonie, o mojszowym tekście pięcioksięgu. Toż samo świadczy poezja Psalmów.

Oprócz tego nie można wątpić, że Jahwe czczony był przez ofiary i dary na długo przed prawodawstwem Jozyasza. I na to mamy świadectwo proroków i innych tekstów biblijnych. Wszakże prorocy mówią zawsze o odwiecznym istnieniu ofiar. Ozeasz poczytuje ustanie ofiar za karę (3, 4. Por. Iz. 1, 11; 30, 29). I Psalmista choć powstaje przeciw ofiarom Żydów (50, 18, 19), ale domaga się ofiar prawych z prawego serca wynikłych: „Ofiara ust (Ps. 118, 108) lepsza jest aniżeli byki z rogami i kopytami“ (Ps. 68, 31). O ile wszakże kult cały jest wyznaniem prawdziwego Boga i wysławianiem jego wspaniałości i ofiara w nim musi być Bogu przyjemną (Ps. 19, 4; 21, 26; 54, 8; 55, 13, 60, 6, 9; 64, 2). Z tego pozornego „sprzeciwieństwa ofiar napotykanego u proroków i psalmistów wnosić można, że na mocy odwiecznych pobożnych zwyczajów poczytywano ofiary i uroczystości świąteczne za nieodzowne czynniki życia religijnego, szczególnie zaś ceniono świetność darów i wspaniałość świątyń. Tylko ludzie głębiej na rzeczy patrzący domagali się ofiar ze szczerego serca pochodzących, gdyż ofiary nie Bogu są potrzebne, lecz człowiekowi dla uświętobliwienia go i podniesienia do Boga.

Podobne mniemanie spotykamy też u Greków i Rzymian, choć nikt z niego nie będzie wnosził, aby u nich nie istniały ofiary i obrzędy. Toż samo stosuje się do proroków: protesty ich przeciwko bezdusznej obrzędowości nie oznaczają potępienia całego rytuału. Należy stąd wnosić, że część przynajmniej mojszowych ustaw rytualnych oparta była na niewzruszonej, prawowitej tradycji ludu. Wszelako wobec ich jednolitości organicznej nie dadzą się one na kawałki rozerwać, a zatem nale-

ży przypuszczać, że w całości swojej były one uzasadnione przez religijną tradycję ludową. Świadczy o tem też niezrównana prostota i ścisła konsekwencya prawodawstwa mojżeszowego, przymioty wyróżniające je wśród wszystkich znanych nam prawodawstw religijnych.

Należy pamiętać, że Thora pomija zupełnem milczeniem 32 lat wędrówki wśród pustyni, z czego należy wnosić, że życie religijne zupełnie się wtedy nie rozwijało. Z 4 Mojż. 28, 6, wnosić nawet możemy, że zaniedbana była w tym czasie codzienna ofiara całopalna. Dopiero w 4 Mojż. 15 wspomniane są ofiary całopalne wraz z ofiarami pokarmów i wina, po osiedlenia się w ziemi obiecanej. Zaprzeczono jest wszakże przez krytykę, aby długotrwałość wędrówki przez pustynię trwała tak długo, iżby przez ten czas Thora mogła być utrwalona na piśmie, przepisy kultu ustalone i cała służba boża mogła osiągnąć zupełną centralizację. Owszem z historycznych i prorockich pism przed Ozyaszem wnoszą krytycy, że ofiary składane na wyżynach, wzbronione było tylko innym bogom składać (por. Eliasza). Aż do czasów Salomona, a nawet Jozyasza wnoszono w Jerozolimie świątynie innych bogów. Co się tyczy kapłaństwa, to pierwotnie nie miało ono być wyłącznym przywilejem pokolenia Lewi; istnieli kapłani przy różnych świątyniach i miejscach uświęconych, które Izraelici odziedziczyli po dawnych ludach Kanańskich. Za czasów Dawida i Salomona kapłani jerozolimscy byli jakoby kreaturami królów, a obok nich istnieli też kapłani, czy wróżbici składający ofiary na wyżynach. Dopiero za Jozyasza ci ostatni stracili swoje znaczenie, przeniesieni zostali do Jerozolimy, gdzie przy świątyni podrzędne pełnili funkcje, lekceważeni przez dawnych kapłanów jerozolimskich. Następnie dopiero powstała różnica między zwykłymi kapłanami i Lewitami. Całe nasze zagadnienie co do obrzędowości skupia się głównie dokoła kodeksu kapłańskiego. Rozważmy najprzód ogólnie tę sprawę.

18. Nie możemy się tu powoływać przeciw krytykom na świadectwo ksiąg Królewskich, ponieważ te kwestyonowane są przez nich i przez wielu Jeremiaszowi są przypisywane. W księgach Królewskich spotykamy się zawsze z przeświadczeniem o pochodzeniu kultu religijnego od Mojżesza. W tym względzie zgadzają się one z księgami Sędziów i Jozuego. Krytyka wszakże widzi tu wtrącony później tendencyjny dodatek i utrzymuje,

że księgi historyczne na podstawie Deuteronomium i kodeksu kapłańskiego tak opracowane zostały, że późniejszy punkt widzenia w sposób anachroniczny przeniesiony został na epokę początkowego rozwoju. Wszelako rozważniejsi krytycy przeczą, aby w owych księgach miały się ujawnić ponownie teksty E i I ¹⁾. Widoczne naciąganie takiej apriorystycznej hipotezy, podkopującej grunt pod swojemi własnymi konstrukcjami, gdyż w tych samych, które za współczesne uważa księgach, opowieść o reformie za historyczną uznaje, nie może ulegać wątpliwości. Z zupełną dowolnością na podstawie przypuszczalnego rozwoju odrzucane są przez krytykę źródła historyczne, jakkolwiek znajdują one potwierdzenie w wielu współczesnych zabytkach i świadectwach, jak o tem świadczy archeologia nowoczesna.

Wszelako hipoteza krytyków chociażby nawet była prawdziwa nie nam nie wyjaśnia w sprawie powstania i rozwoju obrzędów religijnych u Izraelitów. Nie może ulegać zaprzeczeniu, że osiągnęły one wysokie wyrobienie w znacznie wcześniejszej dobie. Żadną miarą nie daje się uzasadnić przypuszczenie, iż centralizacja służby bożej, widoczna już w Deuteronomium dopiero przez Jozyasza przeprowadzona została. Dążenia w tym względzie Ezechiasza (4 Król. 18, 4.) godne są też uwagi. Prawda, że reakcja za Manassesą, której ofiarą, wedle tradycji żydowskiej, miał paść Izajasz świadczy, jak głęboko bałwochalcstwo w religijnem życiu Żydów zapuściło korzenie, ale pamiętajmy, że i reforma Jozyasza nie miała trwałych skutków. Jakkolwiek bądź pewną jest rzeczą, że już za Dawida służba boża ujęta została w stałe, ściśle określone formy. Księga mojżeszowa, jak świadczy ostatnia wola Dawida, jako zawierająca naukę prawa i obyczajów i przez króla głęboko była czczona. Z tego należy wnosić że tekst jej w owych czasach był już ustalony i zawarte w nim przepisy obrzędowe znajdowały zastosowanie. Świątynia Salomonońska była objawem ogromnego postępu w centralizacji kultu. Jest to widoczne naciąganie tekstu, gdy się tłumaczy uprzednie zwrócenie się Salomona pod wpływem żon ku bałwochalcstwu, jako tendencyjną opowieść, mającą wyjaśnić późniejsze istnienie kultu na wyżynach. Nawet podana w 3 Król. 3, 2, wiadomość świadczy nie o pierwotnem bałwochalcstwie

¹⁾ Autor posługuje się tu podanymi wyżej oznaczeniami tekstów biblijnych wedle Wellhausena. (Przyp. tłum.).

lecz o tem, że lud przed wzniesieniem stałej świątyni składał ofiary na wyżynach, idąc w tem za przykładem pierwotnych patriarchów.

Nie należy też sądzić z innych ustępów ksiąg Królewskich, że kiedykolwiek pogańskie ofiary na wyżynach były dozwolone. Prorocy państwa północnego nawet Eliasza i Elizeusza (1 Król. 9, 12. 3 Król. 3, 2; 15, 14; 22, 44. 4 Król. 12, 3.) musieli nieraz zwalczać bałwochwalstwo i zalecali, aby na miejscach, na których ofiary bogom pogańskim składano, uczczono prawdziwego Boga. Czyż z tego wnosić można, aby kiedykolwiek bałwochwalstwo było uprawnione? I późniejsi prorocy Amos, Ozeasz, Izajasz, Micheasz występowali również z wielką żarliwością przeciw bałwochwalstwu, jako wielkiemu występki ludu. Gdyby kiedykolwiek było ono dozwolone, gniewne ich oburzenia nie dałyby się wytłumaczyć. Zauważyć też należy, że skoro zwalczali pogański kult na wyżynach, zalecali jednocześnie ludowi prawowity kult w świątyni. Jeremiasz nie zna nic wyższego ponad świątynię Jerozolimską; zburzenie jej poczytuje za unicestwienie kultu. Nie wprawdzie nie wiemy o zabiegach kapłanów jerozolimskich w celu ujednostawienia takowego, ponieważ nie posiadamy żadnych pism po nich, ale już samo wzniesienie świątyni świadczy o dążności w tym kierunku.

19. Atoli jedność służby bożej daleko sięga w przeszłość. Już od czasów Mojżesza musiała istnieć centralizacja kultu dookoła przybytków urządzanych w namiotach lub dookoła arki przymierza (2 Mojż. 33, 7 — 11. 4 Mojż. 10, 33; 11, 24. 26, 30; 12, 4. 5 Mojż. 10, 11). Z ksiąg Mojżesza i Jozuego wnosić należy, że Izraelici mieli wówczas różne miejsca, w których się gromadzili, tak dla obrzędów religijnych, jak i dla narad, a później za czasów Sędziów tem więcej ustalała się praktyka podobnych zebrań. Zresztą Arka Przymierza, mieszkanie Jahwe zawsze była symbolem jedności kultu. Gdzie ona stała, tam składano ofiary (2 Mojż. 20, 24). Spotykamy też wielokrotne wzmianki o Przybytku, który nie może być poczytywany, jakby chcieli niektórzy krytycy, za wyobrażenie tylko świątyni, za symbol jej, który w tekstach później spisywanych przenoszono w odległą przeszłość. Trudno przypuścić możliwość podobnej abstrakcyi, tem więcej, że spotykamy się tak często w tekstach biblijnych z oznaczeniem miejsca przybytku, z dokładnem nieraz opisem takowego. Istnienie przybytku za czasów Mojże-

sza, choć niektórzy krytycy poczytują go za fikcyę powygnańową, nie może ulegać żadnej wątpliwości. Tylko przez uznanie tego istnienia, można wyjaśnić odnośne teksty biblijne; w przeciwnym razie, gdyby widzieć tu tylko wymysł fantazyi, lub abstrakcyjny symbol, żadną miarą różne szczegóły nie mogłyby być wyłożone.

Zresztą Wellhausen nawet przyznaje dawność Arki przymierza bez namiotu, zgadza się też na idee i formę przybytku. Inni krytycy widzą nawet w Arce dowód ustanowienia Jahwizmu u stóp Synaj, a istnienie przybytku wyjaśniają potrzebą posiadania schronienia dla Jahwe, w czasie wędrówek koczowniczych ludu hebrajskiego. I ci wszakże przybytek kapłański, jak jest opisany w Biblii, poczytują za wymysł późniejszy. Czyż koniecznie trzeba przypuszczać, że Hebrajczycy największą świętość wyciosywali z gruba i prostacko siekierą ciesielską? Skoro raz zgodzimy się na to, że Mojżesz ustanowił w jakiejś przenośni święty przybytek, jako środkowy punkt religii izraelskiej, to trzeba przyjąć również ustanowienie przezeń kapłaństwa, które składało Bogu ofiary zgodnie z odwieczną tradycją Izraela. Wszakże niektórzy krytycy utrzymują nawet, że Mojżesz powierzył funkcje kapłaństwa członkom swej rodziny i że stąd pochodzi późniejsze uprzywilejowanie Lewitów. Takim sposobem kapłaństwo byłoby zarazem urządzeniem jahwistycznym i mozaistycznym.

Jakkolwiek w epoce Sędziów łączność poszczególnych plemion bardzo była słaba, występowali jednak i wtedy poszczególni rzecznicy i przedstawiciele idei przymierza, oraz religii prawowitej i ci łączyli rozproszone plemiona w obronie swej wolności, w walce przeciw wspólnemu wrogowi. Oczywiście w tej epoce burzliwej nie można przypuszczać centralizacji kultu, jak ją później poznamy, ale z braku jej nie można wnosić o nieistnieniu ogólnie - religijnego prawodawstwa. To ostatnie mogło znaleźć powszechne zastosowanie wtedy dopiero, gdy cały kraj został opanowany i stosunki polityczne w nim ustalone. Ale prawo istnieć musiało przedtem i stanowiło ideę przewodnią dążności ludu i jego przedstawicieli. Zresztą w najnowszych czasach krytyka nie przeczy istnieniu Mojżesza, głównego rzecznika prawa i pośrednika w przymierzu z Bogiem. Rzadkie wzmianki jego imienia w pismach dawniejszych tem się tłumaczą, że postać jego stopniowo dopiero, głównie przez proroków, ludowi uprzytomniona została. Tylko najbardziej radykal-

ni krytycy nie uznają bytu Mojżesza, Samuela, Eliasza, Elizeusza i cały Stary Testament poczytują za sztuczny i oszukańczy wytwór późniejszych uczonych w piśmie.

20. Jak już wyżej zaznaczyliśmy wątpliwości pewne narzeka tu opowiadanie czwartej księgi Królewskiej o prawodawstwie Jozyasza. Ale przede wszystkim pamiętać trzeba, że reformatorska działalność tego króla poprzedzona była przez 40-letnie panowanie bałwochwalczego Manassesza. Księga Zakonu, która dotąd w świątyni była zawsze przechowywana (2 Mojż. 40, 3; 5 Mojż. 31, 24. 1 Król. 10, 25) i kapłanom tylko dostępna, mogła przy tych warunkach wpaść w zapomnienie. Wogóle księgi Mojżeszowe od początku nie były przeznaczone dla ludu, powierzone zostały kapłanom, aby im służyły za świadectwo grzechu ludów. Nigdzie nie spotykamy zalecenia, aby lud czytał Pismo; ma słuchać tylko odczytywania go. Owóż skoro przez długi okres czasu nie było mu czytane, pokolenia późniejsze mogły zatracić pamięć o niem. Wszelako wśród ludu musiała zawsze przechowywać się cześć, że jakaś księga zakonu istnieje. W przeciwnym razie Jozyasz powoływałby się nie na księgę znalezioną, lecz na zesłaną wprost od Boga. W obu wypadkach nie znalazłby wiary u ludu, gdyby nie mógł przytoczyć dowodów, stwierdzających to oznajmienie. Im głębiej Jozyasz wstrząsał przez swą reformę praktykowany współcześnie religijny kult na wyżynach, tem większy musiał napotykać opór. Czyżby mógł go zwalczyć za pomocą prostej fikcji jakiejś wymyślonej księgi, choćby ta zawierała naukę ustnie od kilku stuleci przez proroków głoszoną?

Bardzo wolnomyślny i radykalny krytyk M. Vernes tak ocenia postawioną przez Wellhausena hipotezę, że za czasów Jozyasza praktykowany poprzednio kult w świątyniach miejscowych został zupełnie stłumiony i zastąpiony centralnym kultem w Jerozolimie: „Taki pomysł mógł powstać tylko w głowie głupiego fanatyka lub szaleńca. Gdyby np. dziś lub jutro w różnych departamentach naszych znaleziono przybite ogłoszenia arcybiskupa paryskiego, oznajmiające, że od danej daty w kościołach i kaplicach tych departamentów msze nie będą odprawiane, a całe nabożeństwo dla wszystkich wiernych francuskich ześrodkowane zostanie w kościele Panny Maryi w Paryżu—czyżby nie widziano w takim rozporządzeniu dowodu istnego szaleństwa? Owóż coś podobnego musieliby pomyśleć o swym kró-

lu poddanie Jozyasza, gdyby jego forma polegała istotnie na bezwzględnej scentralizowaniu miejscowych kultów“. Z powodu twierdzenia Reussa, widzącego w tej reformie litylko sformułowanie głoszonej oddawna przez proroków nauki, Vernes czyni słuszną uwagę, że księga będąca dla współczesnych objawieniem i sprawiąca istną rewolucję religijną nie może być tylko zestawieniem i spisaniem głoszonej ustnie nauki. Zresztą przeciw tej hipotezie mamy inny jeszcze dowód. W Deuteronomium nie spotykamy nigdzie powtarzających się wciąż u proroków wycieczek przeciwko bałwochwalstwu u Żydów; potępiane jest tam tylko bałwochwalstwo Kananeńczyków, aby lud wybrany ochronić od tej zarazy.

Wiadomo, że krytycy reformę Jozyasza łączą z działalnością proroka Jeremiasza; ale w takim razie tem mniej może ona być oparta na *pia fraus*. Przypada ona w epoce rozpoczętego już zawodu proroczego Jeremiasza. Pozostawał on w bliskich stosunkach z trzema osobami, które głównie w reformie wzięły udział i miał obstawać gorąco za pięcioksięgiem, jako pochodzącym od Boga i danym ludowi za pośrednictwem Mojżesza. Musiałby być przeto prorok albo oszukany, albo oszukującym. Zasługuje wszakże na uwagę, że nie jest on wcale wspomniany w opowieści drugiej księgi Król. W ogóle niema tam mowy o żadnym proroku, lecz tylko o prorokini Holidamie. Z drugiej strony niechętna uwaga Jeremiasza o Zakonie (8, 8) nie oznacza wcale zaprzeczenia w ogóle wszelkich prawodawczych ustaw i przepisów ofiarnych Mojżesza. Prorok powstaje tu przeciwko fałszywemu wykładowi Zakonu. A jakżeby miał wyrażać taki sąd, gdyby chodziło o prawo świeżo ustanowione, jakże rozumieć rozdział 11, gdyby ten stosował się do reformy Jozyasza?

Pascal mówi: „Jeśliby Zakon i ofiara same w sobie prawdę zawierać miały, musiałyby się Bogu zawsze podobać. Jeśli zaś mają tylko znaczenie figuralne mogą mu się podobać, albo nie podobać. Owóż w całym Piśmie św. podobają się one lub nie podobają się Bogu, a zatem trzeba uznać figuralne ich znaczenie“¹⁾. Rozróżnienie to pozwala nam wyjaśnić słowa proroków, bez niego zawierałyby one sprzeczności, wzajemnieby się

¹⁾ Pensées 13, 2.

znosiły. Z powodu coraz większego zastygania religii w zewnętrznym formalizmie i równoczesnych odstępstw ku bałwochwalstwu, zwracają się prorocy głównie przeciwko kultowi zewnętrznemu, chcą aby ten był tylko środkiem do celu wiodącym, dbają głównie o religijno-etyczną stronę Zakonu, dlatego też największą wagę przywiązują do Thory, która oznajmia wolę Boga w rzeczach moralnych i czyni ją drogowskazem życia. W dalszej konsekwencji tego zapatrywania wynoszą ponad martwą literę objawienie w żywym słowie, które ludowi wolę Pana oznajmia. Nie wyklucza to wszakże uznania Thory, jako głównego organu objawień bożych.

U Ozyasza można wyraźnie dostrzedz znajomość dawnych dziejów i tradycji o wyjściu z Egiptu, o prawodawstwie synajskim. Głównym celem jego nauki jest głoszenie kary za odstępstwo od Zakonu. Ozyasz nietylko obznajmiony jest z treścią pięcioksięgu, lecz zgadza się też z nim w charakterystycznych zwrotach i wyrażeniach. O ile nie jest udowodnione, że pięcioksiąg powstał pod wpływem proroków, trzeba się zgodzić na to, iż pomimo ujemnych swych sądów o ofiarach i obrzędach, znali oni także Zakon. Mówią o nim zawsze jako o czemś dobrze sobie znanem, a nawet wspominają o nim jako o pisanym (Ozeasz 8, 12). I u Micheasza spotykamy również wzmianki o prawie pisanem. Nie wyklucza on ofiary z Thory, czyni tylko uwagę, że nie stanowi ona całej treści Zakonu. W tem znaczeniu należy także brać wspomniany wyżej ustęp Jeremiasza. I w nim tak samo jak w ogóle u proroków podniesiona jest ta prawda zasadnicza, że najważniejszą rzeczą w Zakonie jest nie forma ofiary, lecz prawo moralne.

21. Utrzymują też krytycy, że dopiero od czasów Jozyasza, skoro kapłanów z wyżyn prowadzono z Jeruzalem i porównano z kapłanami tamecznymi, poczęto odróżniać kapłanów w ogóle od lewitów. Dawniej lewici byli jedynymi kapłanami czyli, że stanu kapłańskiego odrębnego, ustanowionego przez Mojżesza nie można dopatrywać się u dawnych Izraelitów. Przeciwko temu twierdzeniu świadczą liczne teksty Pisma św. i inne bardzo ważne względy. Prawda, że kapłanów utożsamiano nieraz z lewitami, ale pochodziło to stąd, że kapłani rekrutowali się wyłącznie z pokolenia Lewi, dlatego tę nazwę rozciągnano na cały stan kapłański. Niemniej przeto mamy dowody, że oznaczała ona pokolenie, które dostarczało kapłanów ludowi

izraelskiemu. Wszakże u różnych ludów spotykamy podobny objaw, że praktyka kultu przynależy do odrębnego rodu. U Mojżesza (1, 34; 49, 5) wymieniona jest nazwa Lewi wyraźnie jako rodowa nie jako zawodowa. Wiele innych mamy stwierdzeń starożytnego bardzo pochodzenia Lewi. Do tego pokolenia należeli Mojżesz i Aaron. Wszystkie starodawne źródła wywodzą kapłaństwo temu pokoleniu przynależne z epoki mojżeszowej. Tem się też tłumaczy, że ono jedyne ze wszystkich pokoleń izraelskich nie otrzymało udziału ziemi. Podział na stan kapłanów i lewitów mógł nastąpić dopiero po podbiciu ziemi obiecanej; to jednak nie wyklucza określonego powyżej stosunku.

W związku z kwestyą stanowiska kapłanów jest kwestya dawności kodeksu kapłańskiego (Leviticus). Wbrew twierdzeniom krytyków uznać trzeba kodeks kapłański za dawniejszy od Deuteronomium. Jeśli w niektórych miejscach kodeks ten zawiera określenia wyrazistsze, dobitniejsze, bardziej szczegółowe aniżeli Deuter. to, nie należy stąd wnosić o późniejszym jego pochodzeniu. Pamiętać jednak trzeba, że Deuter. jako poniekąd testament duchowy blizkiego śmierci Mojżesza, utrzymany jest w ogóle w tonie bardziej retorycznym, zawiera napomnienia, wyjaśnienia wykluczające poniekąd ścisłość i dobitność wyrażen. Zresztą krytycy, uważając obie te księgi za utwory znacznie późniejsze od epoki Mojżesza, różnią się w zdaniu co do ich stosunku w czasie. Baudissin uważa P.¹⁾ za dawniejsze, Kautsch przeciwnie stawia je pod Deuter. I inni utrzymują, że oba teksty powstały na podstawie tradycji mojżeszowej, mniej lub więcej zmienionych stosownie do potrzeb danego czasu. Jakoż i z naszego stanowiska możemy się zgodzić na zmiany w sformułowaniu przepisów Zakonu w tekście Deuteronomium. Tłumaczą się one odmiennymi warunkami bytu, w jakich znaleźli się Izraelici po osiedleniu się w Kanaan, gdyż pierwotny rytuał kapłański t. j. Leviticus przeznaczony był dla ludu koczującego w pustyni. Oczywiście nie można stąd wyciągać wniosków, żeby Deuteronomium powstało dopiero za Ozyasza, a tem więcej wnosić o późniejszym jeszcze pochodzeniu kodeksu kapłańskiego.

22. Co do hipotezy o pochodzeniu P. (Königa E. P. to jest ezoteryczne kapłańskie odtworzenie starodawnej tradycji

¹⁾ Oznaczenie kodeksu kapłańskiego wedle Wellhausena.

(Przyp. tłum.).

Izraela) możemy również wziąć za punkt wyjścia pewien ustęp Starego Testamentu. Czytamy u Nehemiasza w rozdziale 8, iż cały lud, jak jeden człowiek zgromadził się w miejscu obok bramy wodnej, żądając od Ezdrasza, uczonego w piśmie, aby mu dał poznać księgę Zakonu Mojżeszowego danego przez Pana Izraelowi. Ezdrasz odczytał ludowi Zakon, a cały lud zebrany płakał, gdy słyszał słowa Zakonu i na drugi dzień zebrał się, aby słyszeć Ezdraszowe wyjaśnienie tych słów. Następnie w rozdziale 9, dany jest krótki zarys historii, świętej zakończony słowami: „i to wszystko stwierdzamy przymierzem i podpisać je winni nasi książęta lewici i kapłani.“

Opowieść ta czyni wrażenie, jak gdyby Zakon Mojżeszowy po raz pierwszy przez Ezdrasza ludowi był oznajmiony. Dawniej już uczeni żydowscy i chrześcijańscy wnosili stąd, że Ezdrasz dzięki szczególnemu natchnieniu bożemu na nowo odtworzył Zakon zatracony w ruinie całego państwa. Takie natchnienie przypisywali mu Ireneusz, Hieronim i inni ojcowie. Bliższe rozważenie tekstu Nehemiasza każe poczytywać działalność Ezdraszową nie za twórczą, lecz za reorganizacyjną. Doniosłość tej reorganizacji Zakonu po powrocie Żydów z niewoli, przypomnienie w niej odwiecznych tradycji usprawiedliwiają ten ton wzruszenia i uroczystego nastroju, z jakim takt sam jest opowiedziany. W każdym razie należy przypuszczać długie przygotowanie ludu, poprzedzające fakt przyjęcia odczytanego przez Ezdrasza Zakonu; niepodobna bowiem, aby lud tak nieokrzesany, zmysłowy i oporny przejął się odrazu wzniosłymi prawdami zawartymi w prawodawstwie Mojżeszowym. Jeśli Wellhausen wprowadzenie tego teokratycznego prawodawstwa w epoce powygnaniowej wyjaśnia przez „godną wiecznej pamięci energię reformatorów“, to czyż nie możemy tej energii wyprowadzać z głębokiej wiary ludowej, z nadziei ożywiającej go, a w starodawnym od wieków wciąż powszechną otaczanem przymierzem źródło swe mającej. Działalność Ezdrasza i Nehemiasza, wprowadzenie przez nich pięcioksięgu, jako Zakonu gminy żydowskiej niemożliwe byłoby zgola, gdyby wiara w ten Zakon nie istniała odwiecznie w Izraelu. Przez prostą fikcję jakichś starodawnych boskich ustaw taka wielka i nagła przemiana w duchowym życiu ludu nie mogłaby się dokonać.

23. Krytycy, obstający za rzeczywistością takiej fikcji, użytej jakoby przez prawodawców żydowskich, dopatrują się przy-

gotowania do niej w działalności proroka Ezechiela podczas niewoli babilońskiej. Prorok ten miał pierwszy głosić ideę odrębnego Zakonu izraelskiego i nawrócenia doń ludu wybranego. Opiera ją na wierze w religijne posłannictwo ludu. Od niego pochodzić mają główne zasady Zakonu: uznanie wiary w sprawiedliwość boską wiary, będącej rękomią wartości religijnej jednostek, oraz ich uzdolnienie do skruchy i pokuty. W związku z tem przeświadczeniem jest odlawna głoszona przez proroków zasada, że grzechy z wolnej woli ludzkiej pochodzą. Stąd możliwość nawrócenia się, o której wielokrotnie mowa w Zakonie. Od Ezechiela ma też pochodzić dogmat indywidualnego zadośćuczynienia, stanowiący jedną z podstaw Zakonu; zadośćuczynienie to ma nastąpić w bycie doczesnym, nie zaś w dobie sądu ostatecznego. Ezechielowi przypisywane jest również tak zwane prawo uświęcenia. (3 Mojż. rozdz. 16–26). Rozdziały 40–48 Ezechiela mają służyć za klucz do S. Test. Na podstawie planu przez Ezechiela w Babilonie rozwiniętego, został jakoby ułożony przez kapłanów Izraelskich, wprowadzony przez nich następnie nowy porządek kultu. Ezdrasz przywiózł do Jerozolimy odnośne ustawy w 458 r., ale głosił je dopiero w 444 r., po usunięciu głównych przeszkód, jakie w tym względzie napotykał.

Takie wyjaśnienie nie nam właściwie nie wyjaśnia w przedmiocie powstania P. Wszakże przedstawione tam jest całe ustawodawstwo Zakonu, zgodnie zresztą z powszechną opinią panującą wśród Izraelitów, jako niewątpliwe dzieło Mojżesza. Uszlachetnienie, podniesienie charakteru ludu izraelskiego spowodowane przez cierpienia ponoszone na wygnaniu, wystarcza do wyjaśnienia wzmożonej wiary w sprawiedliwość boską i w Zakon, jako w jej wyraz. Rozdz. 40–48, są niewątpliwie wizją obrazów przyszłości. Zresztą trzeba dodać, że wedle najstarszych rabinów Ezechiel uchodził za proroka wątpliwej powagi. Niechęć do wspomnień niewoli babilońskiej sama przez się wystarczałaby jako przeszkoda do uznania w proroku wygnania zwiastuna nowego kodeksu kapłańskiego. Wellhausen różne przytacza dowody, mające stwierdzić jego pogląd na pochodzenie P.: 1) Miejsce służby bożej. Księgi historyczne i prorocze nie zawierają ani śladu świadectw o istnieniu w hebrajskiej starożytności centralnej świątyni. Owszem jehowista sankcjonuje wielość ołtarzów. W przeciwieństwie do tego D. żąda miejscowej jedności w służbie bożej, a P. bierze ją za podstawę całego kultu i za pomocą wyobrażenia, czy symbolu przybytku przenosi ją w odległą prze-

szłość. 2) Ofiara. Wedle P. rytuał jest głównym przedmiotem prawodawstwa możeszowego, wedle I. E. ¹⁾ jest wynikiem zwyczajów przedmożeszowych. Z I. E. zgadzają się księgi historyczne, przeciwko P. świadczą wszyscy prorocy aż do Ezechiela. Możemy też dostrzedz w P. objawy materyalnego i duchowego wysubtylizowania samych ofiar. 3) Uroczystości świąteczne. W I. E. i D. powtarzają się kolejno trzy święta: Wielkanoc, Zielone Święta, Święta namiotów. Podstawą ich główną było ofiarowanie pierworodnych płodów z pola i ze stada. W księgach historycznych i proroczych oznaczone jest dokładnie tylko święto jesienne, które w I. E. i D. również podane jest, jako najważniejsze. W P. natomiast święta nie pozostają w żadnym stosunku do żniw i do darów pierworodnych, przez to zmieniły zasadniczo swoje znaczenie. Zmiana ta jest następstwem centralizacji kultu, której postęp śledzić można od najdawniejszych tekstów przez Deuteronomium, Ezechiela do P. 4) K a p ł a n i i l e w i c i. Wedle 44 rozdziału Ezechiela w nowej Jerozolimie, tylko lewici jerozolimskiego pochodzenia, synowie Sadoka mogą być kapłanami, inni lewici zamienieni być mają na ich służebników. Wedle P. i lewici nigdy godności kapłanów nie posiadali, piastowali ją tylko synowie Aarona. W starożytnym okresie dziejów izraelskich nie widzimy stanowczego rozdziału, pomiędzy klerem i ludźmi świeckimi. W najstarszej części I. E. niema wcale kapłanów. W D. kapłanami są lewici. Dopiero później w epoce wygnaniowej kapłaństwo przybiera charakter osobnego stanu. 5) Zaopatrzenie kleru. Ofiary w P. zostały pomnożone, dary płodów pierworodnych są składane wyłącznie kapłanom i to w podwójnej mierze.

W innym ustępie tę hipotezę swoją z rozbioru Zakonu wysnutą usiłuje Wellhausen jeszcze poprzeć przez dzieje tradycji. Rozpoczyna je od ksiąg Kronik (Paralipomenon), które poczytuje za pismo tendencyjne, mające na celu przekształcenie historycznych ksiąg Starego Testamentu z religijnego stanowiska kodeksu kapłańskiego (P.). Nie przyznaje wcale źródeł dziejowych, wyraźnie jednak wymienionych i wszelkie odstępstwa od osnowy ksiąg historycznych wyjaśnia jako tendencyjne przeróbki. Jakiem prawem, na jakiej zasadzie stawia swoje przypuszczenia? Czyż z tego, że autor Kronik zwracał głównie uwagę na dzieje

religijne i uwzględnił je więcej aniżeli dawne księgi dziejów, możemy zaraz wnosić, że jest on litylko tendencyjnym pisarzem? Przywiązanie Żydów do Zakonu samo przez się nie dopuściłoby już jakichś domysłów i fikcyj w przedstawieniu z tego stanowiska dawnych dziejów. Kontrola opinii publicznej stałaby się niepokonalną przeszkodą. Należy raczej przypuścić, że dawne dzieje przynajmniej w ogólnych swoich zarysach oddawna znane jej były w tem oświeceniu religijnem i to jest prawdą niewątpliwą. I stare księgi, począwszy od Jozuego dostarczają tu licznych przykładów. To też krytyka wszystkie te pisma poczytuje za nieautentyczne, później do zbioru Starego Testamentu wstawione. Wszystko co przemawia za dawnością P., musi być wedle niej nieprawdziwe, musi być późniejszym dodatkiem. Zmianę dokonano pod wpływem P. Czyż to nie oczywista dowolność krytyków? Czyż nie mamy innych wyjaśnień reformy ezdraszowej, powodującej rozpowszechnienie i utrwalenie odwiecznego kodeksu kapłańskiego? Większe uwzględnienie D. aniżeli P. w czasach dawnych tem się tłumaczy, że twórca D. prawa ułożone ongi dla życia koczowniczego na pustyni przystosował w tej księdze do życia osiadłego w ziemi Kananiejskiej. Przystosowanie to uzupełnione jeszcze zostało przez późniejszą reformę Jozyasza. Dopiero kiedy ta w pełni została przeprowadzona, Zakon w najpierwotniejszej, zasadniczej swej postaci mógł być w życie wcielony. I takie właśnie zadanie miała reforma Ezdrasza.

Przeciwko krytykom zaprzeczającym zupełnie autentyczności księgom Kronik można powołać się na archeologię assyryjską i egipską, w której znajdujemy potwierdzenie faktów przez nie podanych. W r. 1828 znalazł Champolion w ruinach Karnaku wyobrażenie króla żydowskiego Sezaka wśród fresków, przedstawiających czyny wojenne Sezaka. Królem tym był Roboam syn Salomona. W ten sposób znalazł Champolion na gruncie egipskim potwierdzenie opowiadania 12 rozdziału Kroniki. Wiseman pod wpływem tego odkrycia czyni uwagę: „Nigdy dotąd nie odkryto zabytku tak dobitnie świadczącego o prawdziwości Pisma św.“ Już Orygenes w polemice z Celsusem mówił, że starożytna historia Assyryjczyków świadczy o wojnach, które oni z Żydami prowadzili, a o których i w żydowskich pismach mamy wiadomości ¹⁾. „Twierdzenie to przez nowsze badania zo-

¹⁾ Tekst jehowistyczny.

¹⁾ Orig. C. Cels. I, 14.

stało stwierdzone w sposób dobitniejszy, aniżeli to Orygenes mógł przypuszczać. W badaniach tych znaleźliśmy nazwy i daty, które dotąd znane były tylko z Pisma św. i dlatego podawane w wątpliwość. To co dowiadujemy się obecnie o Asurbanipalu potwierdza bardzo wyraźnie, choć w sposób pośredni, podane w drugiej księdze Kronik fakty uprowadzenia Manassesza do Babilonu i powrotu jego na tron jerozolimski. Nawet Reuss przyznaje, że wiadomości podane w Kronikach noszą znamiona prawdziwości. Czyżby tylko dzieje religijne w niej zawarte nieprawdziwymi być miały?

Nawet z najdawniejszych, poprzedzających Abrahama czasów, znajdujemy po za Biblią potwierdzenie biblijnych opowieści np. o wojnie królów elamickich. Imię głównego z tych królów Godorlahamor znaleziono w napisach klinowych jako elamickie: sługa boga Lagamara. Odczytano też w tych napisach imiona: Aryocha i Amrafela. Niewątpliwem jest też, że władza tych królów elamickich rozciągała się w owych czasach aż do Pentapolis. Zwyczaje i obyczaje życia patryarchów z epoki Abrahama odpowiadają najdokładniej temu, co nam skądinąd wiadomo o prastarym bycie wschodu semickiego. Historia Józefa zawiera też rysy niewątpliwie autentyczności, jak to możemy wnosić przez porównanie ich z danymi, dostarczonemi przez starodawne pomniki egipskie. Pisarz późniejszy z VIII lub IV wieku, odtwarzający podobną opowieść, nigdyby nie zdołał tak wiernie zachować charakterystycznego kolorytu miejsca i epoki i zdradziłby się jako syn swego czasu, choćby nawet obznajmiony był z naturą i obyczajami kraju, w którym rozwijają się opowiadane przezeń wypadki.

I wiedza przyrodnicza dostarcza nam wskazówek do wyjaśnienia starych dziejów żydowskich. Badania czasów ostatnich wykazały, że na Saharze i w Egipcie panował klimat o wiele wilgotniejszy aniżeli obecnie. Toż samo (wedle Frassa) stosuje się do półwyspu Synajskiego, co pozwala nam wyjaśnić pobyt tam Żydów wraz z ich stadami. Wreszcie podobna zmiana klimatu zająć też musiała w Azji mniejszej i w Assyrii. Niewątpliwem jest, że poziom morza Śródziemnego znacznej uległ modyfikacji¹⁾.

24. Krytycy Starego Testamentu w odtwarzaniu dawnych

dziejów izraelskich, rzekomo przekształconych przez pisarzy biblijnych, opierają się na samych przypuszczeniach, które wobec oddzielających nas od owych zamierzonych czasów trzech do czterech tysiącleci i wobec zupełnie odmiennych stosunków świata starożytnego Wschodu bardzo problematyczną posiadają wartość. Działalność Mojżesza, niezależnie od powodującego ją Objawienia boskiego, nie może być określona za pomocą dzisiejszych domysłów. Późniejsi pisarze Starego Testamentu mogli jedynie wierne mieć o niej pojęcie z tradycji i z przechowywanych w pamięci ludów wypadków wysnute. W każdym razie zaś istnienie przepisów rytualnych pochodzących od Mojżesza nie może podlegać wątpliwości. W starożytności semickiej nie spotykamy ani jednego ludu, któryby nie miał swego kultu. Jeśli Mojżesz chciał swój lud wyodrębnić, musiał dlań ustanowić odrębny porządek służby bożej. Obrzezanie pochodzi z czasów przedmojżeszowych i obowiązywało również kapłanów egipskich. Przez pewien czas było ono zaniedbane u Izraelitów, następnie jednak wznowione jako znamię przymierza, ponieważ po zawarciu go cały lud izraelski stał się świętym kapłańskim ludem. Rozróżnienie rzeczy czystych i nieczystych znane było i w Egipcie. Wiąże się z niem prawo świętości, które napotykamy u Ezechieła, u Mojżesza (3, 17—26) i w kodeksie kapłańskim jako przejawiający ideał. Zasadnicze pojęcie świętości jest staro-egipskiego pochodzenia, objawem jego zewnętrznym był rytuał kapłański w Egipcie; tu należało też kapłańskie obmywanie, libacje, ofiary, i biała odzież kapłanów i t. d.. Polegał również na tem pojęciu rytuał pogrzebowy. Oczyszczenie cielesne stanowiło symbol czystości duszy. Odnośne przepisy i wymagania w P. pochodzą z głębokiej starożytności.

W Zakonie synaiskim (2 Moj. 22, 30) pojęcie świętości łączy się z zakazem nieczystych pokarmów. Wskutek tego podane zostały przepisy dla lewitów, dotyczące zabijania zwierząt i ofiar. Negatywnej stronie świętości odpowiadała pozytywna jej strona, ujawniająca się w całym życiu ludu, a szczególnie w jego kulcie religijnym. Bądźcie świętymi, jako Bóg wasz świętym jest: tak brzmi nie tylko nakaz P., lecz także Zakonu, jaki Jahwe zawarł z ludem. Przeprowadzenie go w szczegółach podczas pobytu w pustyni uwarunkowane było też przez względy sanitarne. Podział mojżeszowy na kler i świeckich, kapłanów i lewitów uwarunkowany jest tu również przez religijne prze-

¹⁾ Rev. des deux Mondes 1889, I, 199.

ważnie tło życia ludu Izraelskiego. Wiadomo, że w Egipcie istniało kapłaństwo z odrębną organizacją. Naturalne nasuwa się przypuszczenie, że i Mojżesz wprowadził podobną organizację, oraz wynikające z niej względne zcentralizowanie służby bożej. Niezgoda poszczególnych pokoleń nie dopuściła prawdopodobnie doskonałego przeprowadzenia tych urządzeń; pozostały kultury lokalne prowadzące nieraz do bałwochwalstwa.

Dowody Wellhausena dotyczące świąt polegają na argumentum ex silentio. Prawda, że święta pierwotnie pozostawały w ścisłym związku z rolnictwem. Ale na pustyni o rolnictwie nie było zgoła mowy; pocóż tedy święta, pocóż sabbat jako dzień odpoczynku? Przepisy dotyczące dni świątecznych nie miałyby sensu, gdyby Żydzi pozostawać mieli ludem koczowniczym. Atoli wiemy, że opuścili oni Egipt, gdzie 400 lat wiedli żywot osiadły i zajmowali się rolnictwem i mieli być zaprowadzeni przez Mojżesza do ziemi obiecanej, do kraju również rolniczego. Tem się tłumaczy, że Mojżesz ustanawiając rolnicze święta na pustyni miał na względzie stosunki kraju, do którego lud miał być przezeń zawiedziony. Dzieje tego pochodzenia przekazał swemu ludowi, aby utrwalić zarządzenia boże. Naturalnem też jest, że początkowo święta nie były powszechnie obchodzone w Kanaan, osiągnęły dopiero wtenczas całe swe znaczenie, gdy po wznesieniu świątyni życie religijne na tle dawnej tradycji w całej pełni się rozwinęło.

Na podstawie odnośnych ustępów biblijnych o ustanowieniu święta Passah pod Jozyaszem i święta namiotów pod Ezdraszem starano się zaprzeczyć ich dawności i pierwotnemu pochodzeniu. Ale przecież uroczysty obchód jakiegoś święta przy szczególnie ważnych okolicznościach nie wyklucza zwykłych jego obchodów, owszem każe je przypuszczać. Zresztą pierwsze z tych świąt wspomniane jest w licznych źródłach, które sama krytyka za najdawniejsze uznaje i w których zawierają się wyraźne wiadomości o wyjściu z Egiptu. Święto namiotów jako wspomnienie wędrówki przez pustynię było niewątpliwie starożytnego pochodzenia, o czym świadczy wyraźnie Ozeasz (12, 10), sabbat niewątpliwie pochodzi z czasów przedmojżeszowych. Kanaanici znali sabbat; Ozeasz (2, 13, 15) zalicza go do dni Baala. U Assyryjczyków niezależnie od zmian księżyca święcono siódmy dzień.

Co do ofiary, potem co wyżej powiedzieliśmy, krót-

ko możemy się streścić. Ulubiona zasada krytyków i filozofów religii, że początku ofiary szukać należy we wspólnem uctowaniu, nie daje się usprawiedliwić ze stanowiska dziejów religii. Ofiary służyły dla prześlągania i zjednania bóstwa; miały być pokarmem bogów. Nie można zatem dowodzić o późniejszym powstaniu P. z tego, że wyobrażenie ucztys usunięte jest w nim pod względem religijnym na dalszy plan. Ofiara za grzechy nie zjawia się dopiero u Ezechiela, jest już wspomniana w 1 Sam. 3, 14, a wyraźnie wymieniona u Ozeasza 4, 8. Toż samo stosuje się do ofiary za winy w 2 Król. 12, 17. Z tekstów wynika, że oba rodzaje ofiary powszechnie były znane (por. 1 Sam. 6, 3; 4, 8. Iz. 53, 10). „Ofiara w mozaizmie zawsze pełniona jest jako nieodzowna, sama przez się zrozumiana. Święta mozaiczne łączą się z dawnymi świętami. Jeśli można wnosić coś ze sposobu odbywania świąt późniejszych, to należy uznać za główny objaw świetną, żywo zabarwioną uroczystość zewnętrzną. Jakkolwiek z drugiej strony pewne obchody świąteczne wskazują na energię namiętną pokuty i poczucie potrzeby zadośćuczynienia krwawego, którego to objawy we wszystkich religiach semickich bardzo dobitnie występują“ (Schultz).

Wszystkie zasadnicze znamiona tekstu P. w porównaniu z tekstem księgi Przymierza i Deuteronomium dają w nim poznać charakterystycznie prawodawstwo pobytu na pustyni, zupełnie obce naturalnym warunkom i motywom rzeczywistego pobytu ludu w ziemi Kanaan. I to prawodawstwo przepełnione niezliczonymi szczegółami, związanymi z wędrówką koczowniczą, przez pustynię miałoby powstać dopiero w kraju Kanaan, w którym lud prowadził żywot osiadły i rolniczy i oczywiście rzadzić się musiał odpowiadającymi im prawami. Więc ni stąd ni zowąd w r. 444 przyszło kemuś do głowy ugruntować całe prawodawstwo ludu izraelskiego na fikcy jakichś starych ustaw z czasów pobytu na pustyni?! Czyż nie naturalniej przypuścić, że Mojżesz, który w całym pięcioksięgu ma zawsze na względzie cel wędrówki swego ludu, t. j. ziemię obiecaną, już za czasów tej wędrówki przez pustynię, ustanowił pewne prawa, mogące się przystosować do późniejszych warunków jego bytu? Dowodem, że właśnie prawa moralne Zakonu mojżeszowego mają charakter powszechny, gdy ustawy liturgiczne przystosowane są do potrzeb miejscowych. Gdyby nie było ścisłego związku pomiędzy ofiarą i uroczystością świąteczną, to prawodawstwo

podobne do tego, jakie znajdujemy w P. mniejby jeszcze było zrozumiane za czasów Ezdrasza, aniżeli za czasów Mojżesza.

W ogóle widzimy, że żaden z argumentów przemawiającym za późniejszym rzekomo powstaniem P. nie jest wolny od zarzutu. Różnica pomiędzy prorokami i Deuteranomium z jednej strony, a prawodawstwem kapłańskim z drugiej nie jest tak znaczna, aby się nie dała wyjaśnić przez różnicę celów; nieznamość Zakonu u proroków nie jest wcale dowiedziona; różnica między kapłanami i lewitami istniała już przed Ezechielem i Stary Testament bez poprzedzającej go Thory stałby się całkiem nie zrozumiały. Główna ośnowa prawodawstwa kapłańskiego prędkiej może być wyjaśniona warunkami dawnego bytu Izraelitów, aniżeli warunkami bytu ich w epoce powygnaniowej.

25. Jakżeby dało się wytłumaczyć ściśle zjednoczenie wszystkich części Pisma św. w bardzo jednolitą całość, gdyby miały one być przypadkowym zlepkiem? Niema podań, mówi Wellhausen, któreby taką łączność posiadały, jak podania biblijne. Daje się to istotnie stwierdzić we wszystkich zasadniczych rysach Starego Testamentu. P. w swoich danych historycznych przedstawia zupełną równoległość do jehowistycznych ksiąg dziejowych. Przez to tylko stało się możliwe zestawienie tych pism, jakie widzimy w pięcioksięgu. Powszechnie jest przyznane, że u żadnego ludu religia nie stanowi takiej silnej i takiej czystej pobudki prawa i obyczaju, jak u Izraelitów. Zasada teokratyczna stanowi oś, dokoła której obraca się cały ich rozwój dziejowy. Jahwe jest Bogiem we wszystkich księgach biblijnych, począwszy od księgi Rodzaju, aż do drugiej Machabejskiej; jego zwycięstwo nad wrogami potęgami we wszystkich stawiane jest jako cel najwyższy. Uznane jest też ogólnie, że u żadnego ludu nie znajdujemy takiej jasnej, ściśle określonej historii stworzenia, jak ta, którą nam daje P., że opowieści jehowisty o stworzeniu człowieka, o raju i t. d. w naiwnych swoich formach zawierają głębie myśli spekulacyjnej, jaką rzadko gdzie napotykamy. Oba źródła zasadnicze Pisma św. zarówno są wzniosłe i niedoścignione, zawsze ze sobą zgodne w punktach głównych i różne od wszelkich innych religij. Oba dają się poznać, jako Objawienie boże i inaczej nie mogą być przyjmowane. Przez jakąż sztukę mniemany ich redaktor mógłby im nadać ten charakter? Być może, że różne źródła posługujące się na przemian tem lub owem mianem bożem można tu przypuszczać, ale fakt doskonałej ich zgodności

świadczy o pierwotnem, wspólnem ich pochodzeniu i nie daje się wyjaśnić tendencyjnym opracowaniem literackiem.

26. Sądzymy, że zarówno pod względem historyczno-religijnym, jako też teologiczno-egzegetycznym spełniłszy tu zadanie apologetyczne w niniejszym rozdziale postanowione. Szczegóły należą do egzegezy. Okazało się, że szeroko rozpowszechniona hipoteza, która przeniknęła do obozu teologów pozytywnych (Delitzsch, Dillmann, Kahnis, Kurtz, Klostermann) i można powiedzieć w nieco zmodyfikowanej postaci opanowała całą protestancką egzegezę, a wcieliła się w nowym przekładzie Biblii, daleka jest od przekonywującej dowodności i takowej w ogóle osiągnąć nigdy nie będzie zdolna. Nawet Wellhausen przyznaje, że chodzi tu tylko „o prawdopodobieństwo historyczne“ poza które przekroczyć nie zdołamy. Kayser i Reuss nie tają, że wyniki najnowszych badań pięcioksięgu poddawane są w wątpliwość i zwalczane nawet przez wielu teologów szkoły krytycznej. W zagadnieniu o pierwszeństwie P. większość krytyków oświadczyła się przeciwko Graflowi i Wellhausenowi. Jeśli tu dodamy zdanie praojca burzycielskiej hipotezy Reussa, to tem bardziej uzasadnione będzie zalecenie ostrożności w podobnych przypuszczeniach. W chaosie mniemań, w zamęcie hipotez ciągle powstających i zwalczanych, zpośród mnóstwa stanowczych zaprzeczeń i nie mniej stanowczych twierdzeń, jakie spotykamy w zwykłych „wstępach“, trudno wysnuć i zestawić czystą zdobycz studyów historycznych u najpoważniejszego nawet krytyka.

Dillmann, jeden z krytyków zaprzeczających autentyczności Sześcioksięgu w następujących słowach trafnie charakteryzuje hipotezę: „Jeżeli sięgniemy poza znamiona czysto literackie i ośmielimy się z innych punktów widzenia (np. dla wykazania prostolinijnego rozwoju wyobrażeń religijnych, albo dla podtrzymania niedowiedzonego przypuszczenia, że podanie o potopie dopiero w VII stuleciu z Babilonu Izraelici wynieśli) rozkładać na różne epoki i składowe czynniki Pisma św., podejmujemy wtedy dzieło, któremu środki nasze sprostać nie mogą a przez to podkopujemy grunt krytyki“.

Nie daje się jednak zaprzeczyć, że Mojżesz wedle powszechnego w starożytności zwyczaju nie wahał się brać całe ustępy z istniejących dokumentów. W poszczególnych pismach, jak np. w Deuteronomium wpływy późniejsze nie mogą być też zaprzeczone. Dopóki ruch proroczy był jeszcze czynny, istniały

niewątpliwie rękojmię, że małe zmiany zewnętrzne, poprawki językowe, wyjaśniające dołatki i późniejsze imiona nie przynoszą ujemy treści objawionej. Niektórzy uczeni, szczerze katolicycy poczytują za zupełnie pewny wynik krytyki, że Pięcioksiąg w swojej obecnej postaci nie może być dziełem Mojżesza i radzą przyjmując odnośną teorię, gdyż w przeciwnym razie, jak mówią, może się powtórzyć historia przypominająca sprawę Galileusza. Nie brak i paraleli z transformizmem. Wszelako w kwestyi głównej stoi niewzruszony pewnik, że konstrukeya dziejów hebrajskich w duchu hipotezy Wellhausena daleko więcej pozostawia do życzenia, aniżeli naturalny, uznany powszechnie ich przebieg, jak on przez świętych pisarzy został przedstawiony. Niema żadnego powodu, aby przypuszczać jakieś przypadkowe zawędrowanie Żydów do Egiptu, zamiast spowodowanego przez głód, jak to w Piśmie św. podane i jak w historii nieraz się zdarzało. Pobyt Izraelitów w ziemi Gozen daje się wyjaśnić najlepiej przez ich stosunek do Józefa; wyjście całego ludu i przejście przez morze Czerwone niema w sobie nic nieprawdopodobnego, jeżeli z jednej strony nie odrzuca się z góry cudu, a z drugiej jeżeli się nie obstaje nazbyt przy literze pisma. Wiadomo bowiem, że tekst Starego Testamentu rozciągał się bardzo. Toż samo stosuje się do 40-letniego pobytu na pustyni. Kilkakrotnie mowa jest w Starym Testamencie o cudownem dostarczaniu pokarmu. Wprawdzie Pismo nie mówi o stadach, ale i one mogły znaleźć pożywienie, jeśli słusznem jest mniemanie, że na półwyspie synajskim w owych czasach klimat był wilgotniejszy. Dwukrotne opowiadanie o podboju w księdze Jozuego tem się wyjaśnia, że pierwszy ogólny atak dopiero po dłuższym przeciągu czasu skuteczniony został po wielu częściowych podbojach. Dużo lat musiało upłynąć, zanim wszystkie pokolenia zdobyć sobie mogły ziemię. Niepodobna przypuszczać, aby podbój był dziełem jednej tylko wojny. Postęp w epoce Sędziów podlegać musiał wahaniom; zjełoczenie plemion musiało być luźne, a życie religijne zmienne. I w działalności ludu wybranego warunki naturalne posiadały swoje znaczenie. W każdym razie wszakże musimy przyjąć, jako ogólny i pewny wynik wszystkich badań bezstronnych, że jedyna w swoim rodzaju historia ludu izraelskiego nie daje się pojąć bez boskiego Objawienia i kierownictwa.

Na ten ogólny wniosek zgadza się także umiarkowany

krytyk E. König, który obstaje za poszczególnymi wnioskami krytyka Sześcioksięgu. Nawet przyjmując różne zdobycze krytyki, trzeba uznać, że religia może być wyjaśniona jedynie przez „specyficzną styczność z tłem wszechświatowem“. Wszystkie tedy zasadnicze pierwiastki dziejów kultu izraelskiego, zachowują swoje znaczenie. Krytyka nie zdolna jest zmienić historii religijnej Izraela, ani odwrócić porządku ustanowionego przez Mojżesza i proroków, ani obalić stanowiska Izraelitów, jako ludu opierającego się wyłącznie na religii. Nie usuwa ona głównych elementów zbiorowej religijno-moralnej świadomości Izraela, jak ona się wyraziła w zasadniczych i niezmiennych rysach Starego Testamentu, nie odbierają przeto badania krytyczne Staremu Testamentowi znaczenia przygotowawczego stopnia w rozwoju religijnym, prowadzącym do Chrześcijaństwa. Pomimo wszelkich ataków krytyki, główne podstawy historii kultu izraelskiego stoją w swojej mocy, a także główne rysy historii plemienia i ludu: a więc okres przedmojżeszowy, pobyt w Egipcie, wyprowadzenie Izraela z domu niewoli przez moc bożą i t. d.

27. Główne podstawy religii izraelskiej pochodzą od Mojżesza, umocnione zaś zostały i w szczegółach udoskonalone przez proroków (1 Sam. 10, 25. Iz. 30, 1). Religia ta wyjaśnia zwycięstwo Izraelitów nad Kananeńczykami i nawet w najgorszych czasach miała swoich przedstawicieli (Eliasz 1 Król. 19, 18). Jej byt i zasady dają prorokom prawo i normę do sądzenia ludu i pozostaje ona trwałem źródłem odrębnego bytu Izraelitów, pomimo wygnania i obcego ucisku. Innemi słowy, cały pień religii Izraela istniał już od czasów Mojżesza, tylko gałęzie jego się rozwinęły, zmieniły się barwy jego liści i pomnożyły się jego owoce. Pragmatyzm religijny rozwinął się u Izraelitów nie w wiele wieków po Mojżeszu i po powrocie z niewoli babilońskiej, ani też u proroków. I Eliasz, Natan, Samuel, Jonatan, Mojżesz, przeniknięci są zasadniczem wyobrażeniem religijnem, wedle którego bezreligijność i niemoralność prowadzą człowieka do zguby. Znamienne cechy Starego Testamentu, któremi on się wyróżnia w całej przedchrześcijańskiej literaturze, nie są skutkiem stopniowego rozwoju, idącego od niższych do wyższych pojęć, lecz tkwią w Objawieniu, które było pierwotnem źródłem.

Nie znajdujemy wprawdzie w Nowym Testamencie bezpośredniego rozstrzygnięcia zajmujących nas tu zagadnień, ale pośrednie uznanie tradycyi i dziejów Starego Zakonu jest tak

oczywiste, iż żadnej wątpliwości nie może podlegać. Jezus i apostołowie kanon żydowski za punkt wyjścia zawsze biorą. W Mojżeszu i w prorokach stwierdzają zawsze Objawienie Starego Testamentu. Skoro św. Jan mówi (1, 17) „Zakon dany był przez Mojżesza“, to wedle zwykłego sposobu wyrażenia się w Nowym Testamencie i wedle ducha całej jego Ewangelii, rozumieć przez to należy całokształt prawodawstwa mojszowego. Słowa Mateusza w rozdz. 23, 35 zawierają uznanie całego kanonu Genezy aż do Kronik. Z poszczególnych pism Starego Testamentu przytaczane są wyraźnie w Ewangelii: cały Pięcioksiąg, Jozue, druga księga Samuela, pierwsza księga Królewska, Izajasz, Jeremiasz, Daniel, Ozeasz, Joel, Amos, Micheasz, Habakuk, Ageusz, Zacharyasz, Malachyasz, Job, Psalmi i Przysłowia. Uwzględnione są też księgi Sędziów, pierwsza Samuela, druga Królewska, Estery, druga Paralipomenon, druga Machabejska, Ezechiel, Jonasz, Sofoniasz. Nie wspomniane są tylko w Nowym Testamencie księgi: Ruth, Ezdrasza, Nehemiasza, Abdyasza, Kaznodziejska, Pieśń nad Pieśniami.

Nowszemi czasy próbowano jeżeli nie wprost, to pośrednio przynajmniej zużytkować Nowy Testament dla stwierdzenia mniemań krytyków Pięcioksięgu. Utrzymują krytycy, że w każdym razie Ewangelie nie zaprzeczają ich wniosków. I tak: 1. U Mat. 5, 21. 27. 31 i t. d. Mojżesz nie jest wymieniony; z 23, 4. nie wynika wcale, że Mojżesz jest autorem Pięcioksięgu. Toż samo należy rozumieć o Łuk. 24, 27. 2-o Powoływanie się Jezusa na Stary Testament należy brać ze stanowiska pedagogicznego. Za tem przemawia Rzym. 3, 20; 5, 20. Gal. 3, 19. 24. Kol. 2, 17. Gal. 3, 7; 4, 9. Ten wzgląd wychowawczy jest też przyjęty przez Tolucka i Henkstenberga; zaprzecza mu Böhl. Podobne zastosowanie Starego Testamentu można widzieć u Mat. 11, 14; 16, 15; 8, 20, 17, 27; 5, 45, 8, 11; 13, 6; 24, 27. Względ na świątynię znajdujemy u Mat. 21, 12; u Jana 2, 13 na kapłanów u Mat. 8, 4. (Por. Jan 16, 12; Gal. 4, 20; 1 Korynt. 9, 20), ale zawsze chodzi o rzeczy podrzędne. 3-o Chrystus sam czynił postępy (Łuk. 2, 40. 52), oraz czynił doświadczenia (Mat. 4, 12; 15, 12; 21, 18; 14, 44; 34, 36. Dz. Ap. 1, 7) i dopiero w śmierci osiągnął kres rozwoju.

Wystarczy tu zwrócić uwagę na różnicę pomiędzy tekstem i jego wyjaśnieniem przez krytyków. Względy pedagogiczne w Ewangelii nie dają się zaprzeczyć. Dla słuchaczy Chrystusa

wystarczało ogólne uznanie boskiego charakteru Starego Testamentu, komentarze krytyczne do jego tekstu nie leżały w zamiarze Zbawiciela i apostołów, niemniej przeto powoływanie się na poszczególne ustępy Starego Testamentu tak są wyraźne w Ewangelii, że nie mogą być poczytywane za przystosowanie się tylko w celach pedagogicznych do panujących wśród Żydów wyobrażeń. Zdanie o postępie w rozwoju duchowym Chrystusa może być tylko rozumiane pod względem ludzkiej jego wiedzy.

Mamy tedy wszelkie prawo mówić o tradycyjnym kanonie Pisma św. Możemy się oprzeć na kanonie Septuaginty. Im dalej szkoła krytyczna posuwa kształtowanie się kanonu hebrajskiego, tem mniej ma prawa sądzić deuterokanoniczne księgi inaczej, aniżeli protokanoniczne. Połączenie ksiąg Mądrości z Przysłowiami, z Kaznodzieją, z Psalmami nawet z Jobem dowodnie okazuje jednolitą zasadę rozwoju na gruncie palestyńskim i aleksandryjskim. Późniejsze księgi historyczne podobnie zaczepiają o późniejsze księgi Kronik. Ten sam duch na niższych drogach rozwoju wiódł żydostwo do tego samego celu. Kościół chrześcijański już ze względów lingwistycznych musiał się opierać na Septuagincie. Ewangelści i apostołowie jej tekst zazwyczaj przytaczali, chociaż jako palestyńczycy trzymali się kanonu hebrajskiego.

28. W sądzie o stosunku żydostwa do Chrześcijaństwa należy przedewszystkiem uwzględnić zapowiedzi mesyaniczne. Stary Testament daje nam historię Objawienia, przygotowanie pedagogiczne ludu wybranego do mesyanicznego królestwa, przygotowanie, które, postępując krok w krok za rozwojem Objawienia, coraz szersze rozciąga kręgi oraz odpowiednio do swego celu, treści, stopnia i zakresu coraz nowe otrzymuje oświecenia. Wiara w jedyne Boga, w Jehowę nie odłączna jest od nadziei na przyjście spodziewanego Zbawiciela. Nadzieja ta stanowi punkt środkowy całego Objawienia. Później zajmujemy się objaśnieniem w szczegółach, tutaj należy tylko zaznaczyć, że niezniszczalna nadzieja na przyszłe królestwo mesyaniczne, w ogóle myśl mesyaniczna, w połączeniu z mojszową teokracją stanowi środkowy punkt całych dziejów Izraela. Punkt ten uwidatnia się w historii Noego. Ojciec jego Lamech wspomina te nadzieje (1 Mojż. 5. 28—31). Od Noego rozpoczyna się przejście od świata prze-

kleństwa do nowego świata, w którym tęcza się wznosi, jako znak nowego przymierza ludzkości z Bogiem, przymierza mającego zniweczyć całkiem skutki przekleństwa i sprowadzić kiedyś wszechwładne panowanie miłości. Abraham, Izaak, Jakób, Juda, Mojżesz, Dawid są przedstawicielami myśli mesyanicznej. Nawet w czasach klęsk najcięższych, kiedy nadzieja królestwa mesyanicznego całkiem zdawała się gasnąć, w głębi życia Izraela żarzyła się zawsze jej iskierka.

Prorocy uszlachetnili tę nadzieję i pogłębili ją moralnie. Zbudzili oni poczucie winy grzechowej i potrzeby zbawienia, założyli podwaliny przyszłego odrodzenia duchowego. Prawu tablic kamiennych przeciwstawili oni prawo serca, upokorzyli dumę książąt, złamali oporność ludu i napiętnowali jego przeniecierstwa. Nie wystarczyło już im ani legalizm formalny, ani zewnętrzny kult ofiarny, ani czystość fizyczna: zewnętrznemu stosunkowi do Boga nadali oni kierunek wewnętrzny ku niemu zwrotu serca ludzkiego. Choć nie wymieniali imienia Mesjasza, ale zawsze głosili przyszłą epokę mesyaniczną, epokę pokoju szczęścia i prawdziwej czei bożej. Jedni z nich kreslili w ogólnych zarysach obraz przyszłego królestwa, inni wspominali poszczególną osobistość, odrośl domu Dawida, na której miało być ugruntowane przyszłe królestwo. Barwy do swych obrazów brali oni ze wspaniałości królestwa Dawida i Salomona, ale spojrzenie ich ku przyszłości było zwrócone i sięgało daleko poza współczesne wyobrażenie ludu. Takim sposobem założyli oni podstawę do nieograniczonej ufności w Bogu, dali ludowi nawet w najgłębszym jego poniżeniu podniecie do nadziei i wysiłku moralnego, oraz przygotowali przyszłe rozpowszechnienie monoteizmu, miłości Boga i bliźniego. W duchu proroczym tkwiła dążność do łączenia rzeczy odległych z blizkimi, do zestawiania w jednym obrazie stopniowe stawanie się i ostateczny jego wynik, jako fakt dokonany. Na tem polega znaczenie moralne proroctw dla całych pokoleń i stuleci.

Dużo wprawdzie upłynęło czasu zanim nauki proroków wydały swoje owoce. Prorocy następowali po prorokach, groźby po groźbach. Lud chętniej słuchał proroków fałszywych, którzy mu schlebiali, aniżeli prawdziwych, gromiących go zesłańców bożych. Prześladowania i nieraz śmierć męczeńska bywały udziałem tych ostatnich. Ale im dotkliwiej odczuwali Żydzi karzącą rękę Jehowy, tem żywiej także dawały się im odczuć ich występki

i przypominali sobie obietnice boże. Po wygnaniu niebezpieczeństwo odstępstwa było usunięte. Cel istotny wszelkich działań Objawienia został osiągnięty. Wiara w jedyne, prawdziwego Boga, posłuszeństwo jego prawu i nadzieja na przyjscie Mesjasza przeszły w krew i życie ludu. Zakon boży stał mu się najwyższą świętością, pociechą wśród prześladowań; obietnice boże stały się kotwicą nadziei. Jakkolwiekbyśmy oceniali stan moralny ludu izraelskiego, nie podobna zaprzeczyć, że lud ten etycznie wzniosł się ponad wszystkie współczesne ludy pogańskie. Jego cześć dla Boga i służba boża odznaczały się większą doskonałością, jego prawo moralne większą czystością.

Podobnie, jak Bóg zużytkowywał zło dla dopełnienia swego planu zbawienia, wiodącego do dobra, tak nieszczęścia ludu wybranego służyły mu dla zbawienia ludzkości. Nietylko Izrael został przez nie oczyszczony i umocniony, lecz także rozproszenie ludu wybranego pomiędzy ludami pogańskimi przyczyniło się do rozpowszechnienia prawdziwego poznania Boga w szerokich kołach człowieczeństwa. Idee i myśli zbawienia zaszczipione wśród Izraela przez ducha bożego i pod bożem kierownictwem w życiu ludu wybranego rozwijające się, wyzwolone następnie z ciasnych więzów nacyonalizmu hebrajskiego, wśród ludów kulturalnych Wschodu i Zachodu działały jako ferment oczyszczający, który spowodował stopniowe oczyszczenie i pogłębienie świadomości religijnej świata starożytnego. Skoro Aleksander W. podbił państwo babilońsko-medyskie i rozszerzył swoje podboje, aż do Egiptu, nastąpiło pomieszanie się kultury greckiej z hebrajską. Z Aleksandryi znajomość prawd Objawienia przedostała się do świata greckiego, a następnie i rzymskiego. Żydzi osiedlali się we wszelkich ważniejszych punktach obu państw starożytnych, wznosili synagogi i zjednywali sobie prozelitów. Liczni poganie, pragnieniem prawdy i zbawienia pobudzani, poznawali w synagogach prawo boże i obietnicę Jehowy. Samo pojęcie zbawienia w nich głównie pociągało już lepsze i szlachetniejsze duchy świata pogańskiego. Takim sposobem lud Izraela stał się w ręku Boga narzędziem zjednania pogan dla przyszłego Mesjasza, jakkolwiek sam ten lud zamknął przed nim swe serce (Rzym. 9—11).

Im bliższy był czas wypełnienia, tem chętniej świat Zachodu zwracał się do religii i kultu świata wschodniego. Czystsze pojęcie Boga, wolne od wszelkiego bałwochwalstwa, nauka o zadośćuczynieniu, wyższe życie moralne, wyzwolenie z grzechu

i zła w związku z ogólną dążnością epoki ku Wschodowi i oczekiwaniem zbawienia stamtąd nadejść mającego: — wszystkie te pobudki zjednywały żydowstwu licznych zwolenników i przygotowały przyszłe królestwo Izraela.

29. W Jerozolimie ofiary religijne przyczyniały się do podtrzymania świadomości winy; z tego stanowiska zapatrywano się na nie zawsze w owej epoce. W epoce wygnania obrzezanie i święto sabbatu stanowiły znamiona, wyróżniające Żydów od pogan; po wygnaniu świątynia została odbudowana i ofiary przywrócone. Trzy główne uroczystości świąteczne ściągały mnóstwo pielgrzymów izraelskich do Jerozolimy, gdzie w imieniu ludu całego składane były ofiary Jehowie. Myśl o tem, że Izrael jest ludem bożym, a Jerozolima środkowym punktem świata, z którego zbawienie na całą ludzkość ma spływać, uczyniły Żydom słodkiem jarzmo Zakonu, a ciężary jego lekkimi.

Możnaby też święta i ofiary żydowskie wyjaśniać w znaczeniu alegoryczno-symbolicznem, jako typowe pierwowzory późniejszego rozwoju. To zadanie wszakże później w sposób retrospektywny lepiej będzie mogło być spełnione: ze stanowiska bowiem czysto żydowskiego nie daje się ono rozwiązać, Żydzi zbyt byli przejęci myślą o wiekuistym trwaniu Zakonu. Podobnie, jak o znaczeniu obrzędów i o spełnieniu obietnic Zakonu, nie mieli oni też jasnego wyobrażenia. Uświadamiali sobie tę obietnicę tylko częściowo ze strony zewnętrznej. Tymczasem właśnie ta strona poniosła znaczne uszczerbki. Od czasów zburzenia świątyni Salomonowej zniweczone zostały główne jej świętości, jak Arka przymierza, ogień święty, a wskutek tego i odnoszące się do nich przepisy straciły swe znaczenie.

Podczas wygnania ofiary z konieczności musiały być zastąpione modłami, które i później, po powrocie z wygnania, w praktyce kultu naczelne zachowały miejsce. Przytem nowe urządzenia synagogi, zapanowanie uczoności książkowej i stronnictw religijnych spowodowały zmianę w pojmowaniu Zakonu i w całym trybie życia religijnego. Litera została ocalona, duch zamarł. Pojęcie ludu wybranego stało się motywem zarozumiałości i pychy, wspaniałość świątyni i odbywanie w niej nabożeństw przysłoniły zupełnie wzniosłość głoszonej w niej nauki. Skarb świątyni wzrósł do olbrzymich rozmiarów. Skoro go Crasus zabrał tytułem zdobywcy, wartość jego w złocie wynosiła 10 talentów (47,152,000 marek).

Atoli zewnętrzna okazałość obrzędów i zaufanie w siebie nie mogły Żydom wystarczyć. Wielu z nich odczuwało sprzeczność pomiędzy praktyką zewnętrzną i wewnętrznymi pragnieniami duszy. Przekleństwo miało spadać na każdego, kto Zakonu w całości nie wypełniał. A któż zdołał wypełnić go w całości? Wszystkie tak polityczno - państwowe, jako też etyczno-społeczne warunki życia pobudziły tęsknotę do przyszłego Mesjasza, który miał wyzwolić lud swój z niewoli i nędzy, a zarazem zbawić go od grzechu i zła. Apokalipsy żydowskie z czasów poprzedzających bezpośrednio Chrystusa i z pierwszego stulecia po Chrystusie, przeniknięte są poczuciem konieczności nastąpić mających wielkich przeobrażeń, oraz nadzieją sądu, sprawiedliwości, pokoju w przyszłym królestwie mesyanicznem.

§ 10.

Żydowstwo talmudyczne.

Żydowstwo talmudyczne bez świątyni centralnej i kapłaństwa.—Miszna.—Gemara.—Talmud jerozolimski i babiloński.—Midraszim.—Kabała. — Cywilizacja żydowska.—Żydowstwo zreformowane.

1. Jako pewien rodzaj uzupełnienia historii ludu żydowskiego i historii religij semickich, należy tu jeszcze omówić dwa zjawiska w dziedzinie dziejów religijnych, które powstały i rozwinęły się na podstawie Starego Testamentu, w świadomym sprzeciwie do Chrześcijaństwa i do dziś dnia stanowią ważne czynniki życia religijnego i społecznego ludów nowożytnych. Są to żydowstwo talmudyczne i Islam.

Żydowstwo nie spełniło swego zadania wraz z przyjściem Mesjasza, gdyż Meszjasz tak jak ono go pojmowało nie przyszedł dlań jeszcze. Fałszywe i ziemskie nadzieje w Mesyaszu pokładane, nadzieje które tembardziej się umacniały, im słabsze było państwo żydowskie i bardziej ku przyszłości się zwracały, im okropniejsza była dola ludu pod obcym panowaniem, sprawiły to, iż Izrael utracił istotne pojęcie przyobiecane w Mesyaszu wybawienia. Ale światło boskiej prawdy oświetlające Stary Testament nie przestawało działać na wzrok oślepionego narodu. Jakkolwiek dwa razy zgnębiony w r. 70 przed Tytusem i w r. 136 pod Hadryanem wytrwały lud Izraelski zachował jednak siłę do duchowego skupienia i religijnego umocnienia się. Wygnany z Palestyny, rozproszony po wszystkich krajach ziemi, uniósł on z sobą odwieczne tradycje syna-

gogi i nadzieje przyszłego Mesjasza, jako najskuteczniejsze środki skupienia rozproszonych swych członków w jedność wiary i obyczajów, oraz odrębności tak względem świata pogańskiego, jak i chrześcijańskiego. Przeciwnieństwo do Chrześcijaństwa nie mało się przyczyniło do podtrzymania wyłącznego charakteru żydowstwa. Ale duch ożywczy uleciał z synagogi odłączonej od Kościoła. Martwe ciało utrzymywało się wprawdzie w łączności swych członków, pozbawione wszakże wszelkiej twórczej religijnej siły; pozostały w niem tylko: kazuistyka Zakonu, Talmud i rabinizm.

2. To pochrześcijańskie, talmudyczne żydowstwo, wyróżnia się zewnętrznie brakiem świątyni centralnej i miasta świętego, oraz brakiem ofiar i kapłaństwa. Czynniki te ściśle ze sobą są związane. Jerozolimska centralizacja religijna nie znosiła żadnych ofiar, ani żadnego kapłaństwa, poza obrębem miasta świętego. Zakon w tej postaci swej, jaką osiągnął w ostatnich stuleciach przed Chr. z różnymi dodatkami ludzkimi, pochodzącymi od rabinicznej uczoności zajął teraz miejsce dawnych instytucyj religijno-kapłańskich i stał się jedynym czynnikiem religijnego życia Żydów. Synagoga, w której odprawiano modły i nabożeństwa, pozostała teraz jako jedyna pamiątka po dawnej wspaniałości Izraela. Im gwałtowniej przerywany został prąd starych tradycyj, przez straszliwe katastrofy polityczne, z tem większą żarliwością uczeni w Piśmie starali się ocalić i utrwalić pozostałe jeszcze resztki owych tradycyj. Przez ścisłą kodyfikację zasad starodawnej wiary pragnęli oni postawić tamę dążnościom wielu Żydów, ogarniętych wpływami cudzoziemskimi (szczególniej filozofów aleksandryjskich), którzy wyobrażenia religijne swojego ludu chcieli przystosować do ducha czasu. Świat pogański przedstawiony został przez tych prawowiernych gorliwców jako niepoprawny w grzechu i niezdolny do uczestnictwa w państwie bożem. Miał on być skazany na potępienie i beznadziejną zagładę. Po zburzeniu Jerozolimy powstały szkoły prawowierne w Jamnii (Jabne), w Tyberyadzie i w Babilonie. W Tyberyadzie pod koniec drugiego stulecia prawodawcza część zakonu (Halacha) powoli została zebrana pod nazwą Miszna (δευτέρωσις), wtóre prawodawstwo), a następnie w Palestynie (ok. połowy trzeciego stulecia) przez Gemarę (uzupełnienie) i wyjaśniona i uzupełniona wraz z nią utworzyła Talmud jerozolimski. Tymczasem nauczyciele Zakonu w Babilonie uło-

żyli odpowiadającą bardziej ich stosunkom Gemarę, która w połączeniu z Miszną utworzyła Talmud babiloński. Odtąd Talmud w oczach Żydów prawowiernych osiągnął wyższe nawet aniżeli Zakon znaczenie. Powszechnie podają rok 500 po Chr., jako datę ostatecznego zakończenia tej nowej księgi religijnej Żydów.

Talmud zawiera różne opinie, zdania i sądy, ułożone najczęściej w formie anegdotycznej opowieści, wziętej z ust starych rabinów. Wśród wielu plew znaleźć tu można, chociaż nie łatwo, ziarna zdrowej i rozumnej myśli. Nienawisć do niewiernych, a szczególnie do Chrześcijan stanowi główny rys ujemny nauk talmudycznych. Midrasz (komentarze, wyjaśnienia od szóstego do dwunastego stulecia) składa się z szeregu krótkich wyjaśnień tekstu w bardzo osobliwy sposób rozwiniętych. Są one oparte na grze słów, na przypadkowych podobieństwach wyrazów, użytych na różnych miejscach tekstu, a także na subtelnościach rozumowania. Całe stronnice tych komentarzy wypełnione są zagadkami, których niewtajemniczony nie zdoła zrozumieć, bez odpowiednich wyjaśnień rzeczowych i historycznych.

Ten sam system w wyższym jeszcze stopniu znajdujemy zastosowany w Kabbale (= acceptio) t. j. tajemnej tradycji Żydów, która w późniejszych czasach użyta została do wyjaśniania ukrytego znaczenia Pisma św. Oparta na mistyce liczb (pochodzącej może z wpływów neoplatońskich), ta księga pochłaniała uwagę znacznej części Żydów w średnich wiekach, gdy tymczasem w Kordowie rozwijał się wśród żydostwa kierunek racjonalistyczny. Mistyka kabalistyczna ma swoje źródła jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, oparta jest na systemie emanacyjnym, pokrewnym walentynianizmowi a pochodzącym ze Wschodu. System ten polega na sztucznym wykładzie, który w każdej literaturze Zakonu dopatruje się boskich tajemnic i powołuje się na odwieczną tajemną tradycję, sięgającą czasów Abrahama, a nawet Adama ¹⁾.

3. Ze starotestamentowego pojęcia o Bogu późniejsza tra-

dycja żydowska zaczerpnęła głównie cechy wzniosłości i świętości bożej. Pojmując Boga jako czysty absolut, wysnuwała stąd teologia żydowska abstrakcyjny monoteizm i abstrakcyjny transcendentyzm, pierwszy w przeciwieństwie do troistości jednego bóstwa w trzech osobach, drugi w przeciwieństwie do osobistego w sprawach ludzkich uczestnictwa Boga. Istotnie ze stanowiska tych pojęć Trójca i Weielenie stają się niemożliwością. To pojęcie Boga, przyjęte początkowo przez Żydów w epoce chrześcijańskiej, zbliża się jeszcze do wyobrażeń starotestamentowych, polega wszakże w swej istocie na pewnym wyłącznym monizmie i transcendentyzmie, który czyni je niezdolnym do wniknięcia w życie wewnętrzne bożego jestestwa, oraz zrozumienia wpływów bożych w historii. Niezrozumienie tego, że Bóg w swej świętości jest miłością, która sama w sobie się udziela, sama siebie przenika i innym jestestwom jest udzielana, nie dopuszcza zrozumienia idei troistego Boga i uczyniła żydowskie pojęcie bóstwa abstrakcyjnym monizmem.

To pierwotne pojmowanie istoty bożej uległo zmianie w późniejszym Talmudzie, w którym idea Boga została utożsamiona z Zakonem. Konsekwencją monizmu stał się w zakresie tej idei surowy dualizm. Gdy pierwotnie unikano wszelkiego antropomorficznego pojmowania bóstwa, wyobrażenia talmudyczne i midraszyczne zamknęły Boga w judaizmie, czyli w skończoności i zamieniły go na Boga Thory. Ponieważ Bóg wedle Starego Testamentu jest osobistością żywą, więc boża wola i myśl musiały mieć swój przedmiot poprzedzający stworzenie świata. Przedmiotem tem ma być Thora. Ona i tron wspaniałości bożej istniały tedy przed światem, ponieważ wszystkie religijno - ziemskie rzeczy w niebie przedtem być musiały. Thora jest treścią życia bożego, w jej obrębie poruszają się myśli, chęci i czyny boże. W Kabbale ta spekulacja żydowska przerodziła się w emanacyonizm wschodni. Wszystko w niebie ma swoje pierwowzory. Nieukończony łańcuch bytu, który z powierzchni stworzenia sięga w najtajniejsze jego głębie, składa się z tak ściśle związanych ogniw, iż wszelkie rzeczy najwyższe w najniższych, a wszelkie najniższe w najwyższych znajdują swe odbicie. Łańcuch sił, jak struny cytry w jednym końcu potracony, drży i odbrzmiwa na końcu przeciwległym.

W całym tym świecie myśli talmudyczna niedorzeczność łączy się z wygórowaną pychą. Ta ostatnia w Talmudzie, naj-

¹⁾ Duschak, „Die biblisch-talmudische Glaubenslehre“, Breslau 1885. Henn am Rhijn, „Culturgesch. d. jüd. Volkes“ 2 Aufl., Jena 1892. Stark, „Einkleitung in d. Talmud“ 2 Aufl., Leipzig 1894. Weber, System d. altsynagogenpaläst. Theologie aus Targum, Midrasch u. Talmud“, Leipzig 1881.

młodszemu dziecku Babelu, tron swój wzniosła. Rabini są królami, ojcami świata. Skoro chwycą swe rogi i głoszą na nich chwałę najwyższego, to powstaje on wtedy w niebie z tronu sądu i siada na tronie łaski. A postać jego, wedle R. Ismaela, od prawego do lewego ramienia ma rozmiarów 70 razy po 10 tysięcy mil. Jego broda długa jest na 11,500 mil. Przed jego obliczem w szkołach niebiańskich toczą się rozprawy za nim i przeciwko niemu. Rabini są wieczni. Izrael jest Jakóbem bożym. Siedemdziesiąt ksiąg, panujących nad siedemdziesięciu ludami są to dyabły, a Izrael jest jagnięciem wśród 70 wilków. Skoro przyjdzie Mesjasz, dzieci Izraela jeździć będą wierzchem na poganach. Każdy Izraelita otrzyma 2,800 niewolników zpośród pogan.

Idea mesyaniczna utrzymywała się i nadal wśród Żydów prawowiernych i do dziś dnia nie przestaje być dla nich kotwicą nadziei. Jakkolwiek wedle mniemania naszych ojców chrześcijanie różnili się głównie od Żydów wiarą w spełnione już przepowiednie o przyjściu Mesjasza, którego Żydzi zawsze jeszcze oczekiwali, to jednak ci ostatni nieraz powątpiewali o przyszłym ziszczeniu się przepowiedni mesyanicznych i brali je w duchowym znaczeniu. Im świetniej rozwijał się i postępował naprzód Kościół chrześcijański, tem bardziej wrogie i podejrzliwe stanowisko zajmowali względem niego Żydzi i tem sceptyczniej usposobieni byli dla idei mesyanicznej. Duchowość abstrakcyjna w wyobrażeniu coraz bardziej się wzmacniała i proroctwa o Mesyaszu w czysto oderwany duchowy sposób były wykładane. Później niektórzy rabini zwrócili się do filozofii, przekształcając wiarę w Boga i Mesjasza w duchu idealnego panteizmu.

4. Żydzi utrzymują nieraz, że kształcąca się na Talmudzie ich teologia wielkie położyła zasługi dla cywilizacji i przyczyniła się do rozpowszechnienia Starego Testamentu w szerokich kołach. Prawdą jest istotnie, że podobnie, jak niegdyś Origenes i Hieronim posługiwali się w swych pismach mądrością żydowską — później w średnich wiekach niektórzy nawróceni Żydzi swoją znajomość hebrajszczyzny i Talmudu używali dla obrony prawd chrześcijańskich. Zdarzało się też, że uczeni chrześcijanie, jak np. Mikołaj z Lyry, dla swoich badań egzegetycznych korzystali z nauk otrzymanych od uczonych żydowskich. Ale wszystkie te osiągnięcia od Żydów zdobyte były tylko formalne mają znaczenie. Wiedza chrześcijańska rozwinęła się zupełnie sa-

moistnie na Zachodzie na podstawie Starego Testamentu, zanim ze źródeł żydowskich zaczęła korzystać, choć oczywiście nie na podstawie pierwotnego hebrajskiego tekstu. R. Gersom (ur. 906) dał wprawdzie popęd do studyów nad hebrajszczyzną, ale Beda Czcigodny, Rabanus, Maurus, Walafrit, Strabo i inni pisali już wtedy o Starym Testamencie, gdy jeszcze nie istniała w krajach Zachodnich samodzielna nauka żydowska.

W bardzo ograniczonym zakresie należy też przyjąć twierdzenie o zależności chrześcijańskiej nauki spekulatywnej średnich wieków od nauki żydowskiej. Prawdą jest tylko, że arystotelesowska kosmologia Maimonidesa wywarła wpływ pewien na scholastykę. Atoli niezależnie od zawartych w niej wiadomości ze Starego Testamentu i z pism Arystotelesa wpływ jej był raczej polemiczny, aniżeli pozytywny. Co prawda Pico z Mirandoli i Agryppa z Nettesheim z Kabały żydowskiej bardzo wiele zaczerpnęli.

Judaizm średniowieczny w swoim odosobnieniu od wpływów chrześcijańskich rozwijał się samodzielnie, ale w późniejszych epokach podlegał niewątpliwie wpływom kultury chrześcijańskiej i wzajemnie na nią oddziaływał, mianowicie na racjonalistyczne jej kierunki, mniej lub więcej oddalające się od pozytywnego Chrześcijaństwa. Im więcej chrześcijanie kulturalni wyrzekają się prawdziwie chrześcijańskiego ducha, tem bardziej duch semicki osiąga przewagę w Europie, tak w materialnym, jak i w idealnym kierunku jej rozwoju kulturalnego. Wszelako antysemityzm nie wiele tu pomódz może. Najskuteczniejszym sposobem przeciwdziałania tym wpływom jest podniesienie ducha chrześcijańskiego. Żydzi w wyższym jeszcze stopniu przekształcili i zeświecili swoje nadzieje na przyjście Mesjasza, aniżeli za czasów Chrystusa. Spełnienie słów św. Pawła w liście do Rzymian (11, 25), po ludzku biorąc, nie prędko może być oczekiwane.

KONIEC TOMU CZWARTEGO.



206873/

ca. 1

T R E Ś Ć.

Str.

§ 1.	Historya religijnego Chrześcijaństwa.—I. Uzasadnienie i znaczenie Chrześcijaństwa.—II. Znaczenie historyi i religii.—III. Podział religij.	6— 32
§ 2.	Religia Indusów.—I. Charakter ogólny.—II. Religia Wedyjsko - bramańska.—III. Buddyzm i Jainizm.—IV. Hinduizm.	33— 71
§ 3.	Religia Irańczyków.	72— 83
§ 4.	Religia grecko-rzymska.—I. Religia grecka.—II. Religia Rzymian.	84—109
§ 5.	Religie germańskie.	110—113
§ 6.	Religie: chińska i japońska.	113—133
§ 7.	Religia egipska.	134—148
§ 8.	Religia Semitów.	149—159
§ 9.	Lud Izraelski.—I. Przegląd historyczny.—II. Historya religii.—III. Krytyka Pięcioksięgu	160—213
§ 10.	Żydowstwo talmudyczne.	214—219

KAŻDY PRENUMERATOR

Tygodnika Ilustrowanego

otrzymuje w ciągu roku 52 numery pisma, zawierające około 1,200 kolumn druku z 1,200 rysunkami, kopjami obrazów, ilustracjami chwili bieżącej i okładkę ogłoszeniową.

W roku 1906

znaczne powiększenie objętości

Tygodnika, dzięki czemu każdy prenumerator otrzymywać będzie właściwie

DWA PISMA

jedno poświęcone literaturze i sztuce, **drugie** ilustrujące chwilę bieżącą. Od Nowego Roku drukuje Tygodnik powieść G. DANIŁOWSKIEGO pod tytułem „Jaskółka“ z ilustracjami K. Gorskiego.

Nadto **nowele i poezje**: I. Dąbrowskiego, K. Glińskiego, W. Gomulickiego, E. Jeleńskiej, J. Kasprowicza, M. Konopnickiej, J. Lemańskiego, Wł. Orkana, Or-Ota, El. Orzeszkowej, Bolesława Prusa, Fr. Rawity-Gawrońskiego, T. Rittnera, Wł. Reymonta, M. Rodziewiczówny, H. Sienkiewicza, W. Sieroszewskiego, A. Szymańskiej, K. Tetmajera, G. Zapolskiej, St. Żeromskiego, M. Zycha i wielu innych, z ilustracjami.

Szereg obficie ilustrowanych zeszytów albumowych,

poświęconych sprawom artystycznemu, społecznemu i politycznemu chwili bieżącej.

Nadto 4 poważnej objętości (15 do 20 arkuszy druku) tomy

dzieł Henryka Sienkiewicza

(nie objętych żadnym z dotychczasowych wydań zbiorowych), z bibliografią oraz wyczerpującym życiorysem znakomitego pisarza, pióra STEFANA DEMBEGO.

W każdym numerze w arkuszach powieść tłumaczona.

Od Nowego Roku głośna powieść WERESAJEWA „Bezdroże“

PREMIUM ARTYSTYCZNE

kolorowa reprodukcja z obrazu artysty polskiego.

Prenumerata „Tygodnika Ilustrowanego“ razem z dodatkiem powieściowym w arkuszach, 4 tomami dzieł powieściowych, z dodatkami zeszytowymi oraz premjum artystycznym: w **Warszawie**: kwartalnie **2 rub.**, półrocznie **4 rub.**, rocznie **8 rub.** Z przesyłką pocztową w **Królestwie i Cesarstwie**: kwartalnie **3 rub.**, półrocznie **6 rub.**, rocznie **12 rub.**

Nowy adres Redakcyi i Administracyi „Tygodnika Ilustrowanego“:
Warszawa, ul. Zgoda Nr. 12, róg Siennej przy Marszałkowskiej.

... w oprawie w czerwony safian, brzegi złożone	5,-
---	-----

5.1