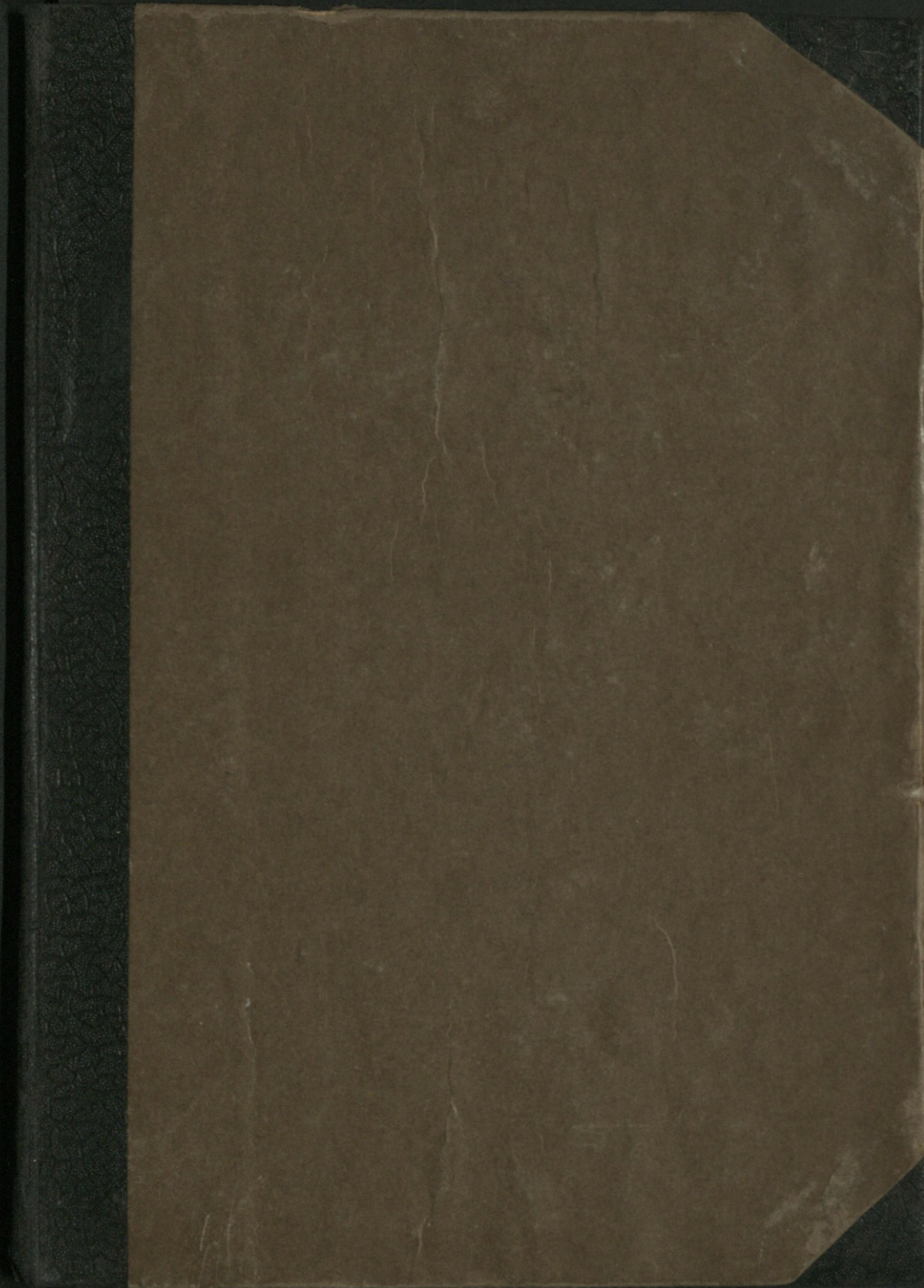


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

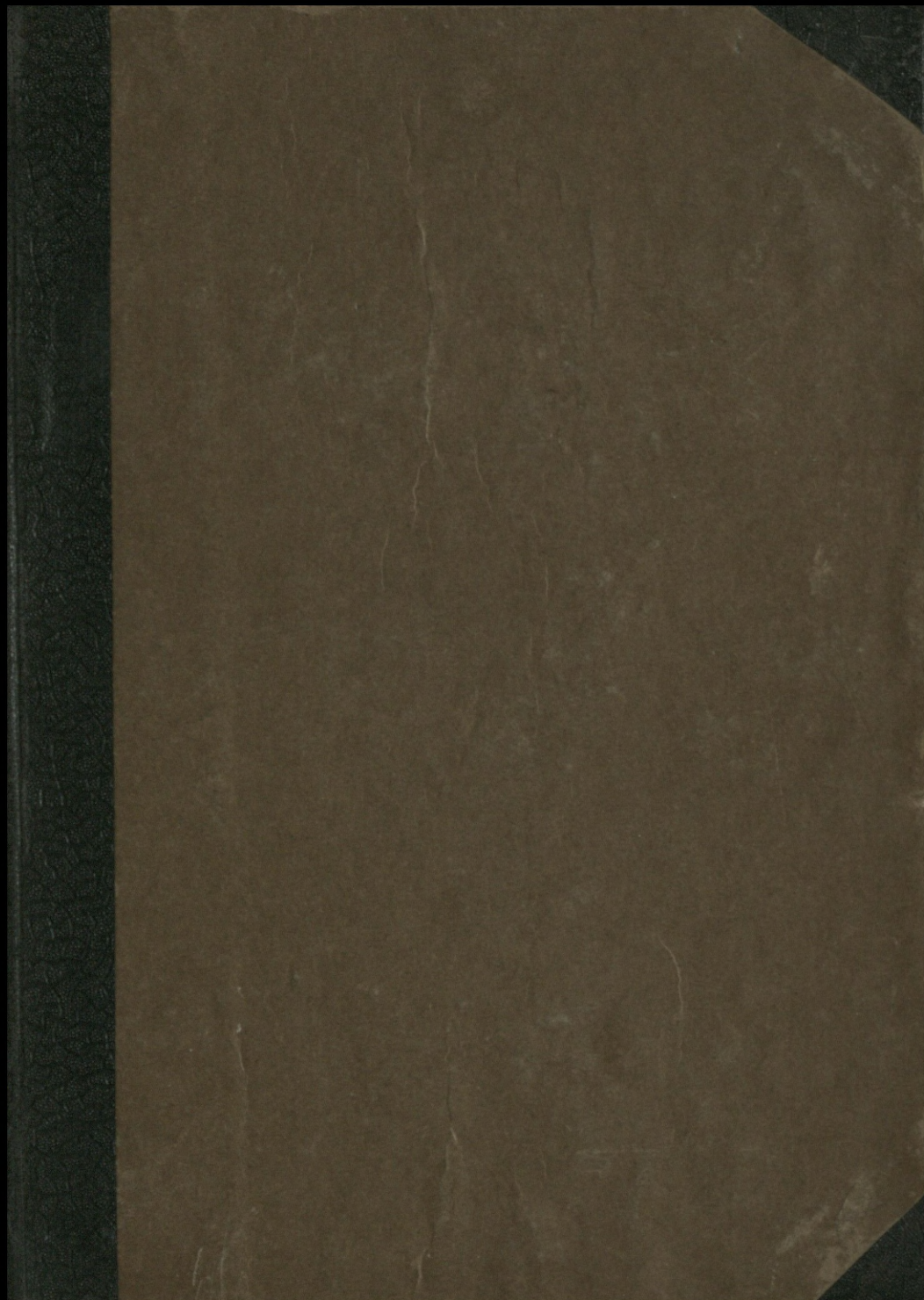


Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

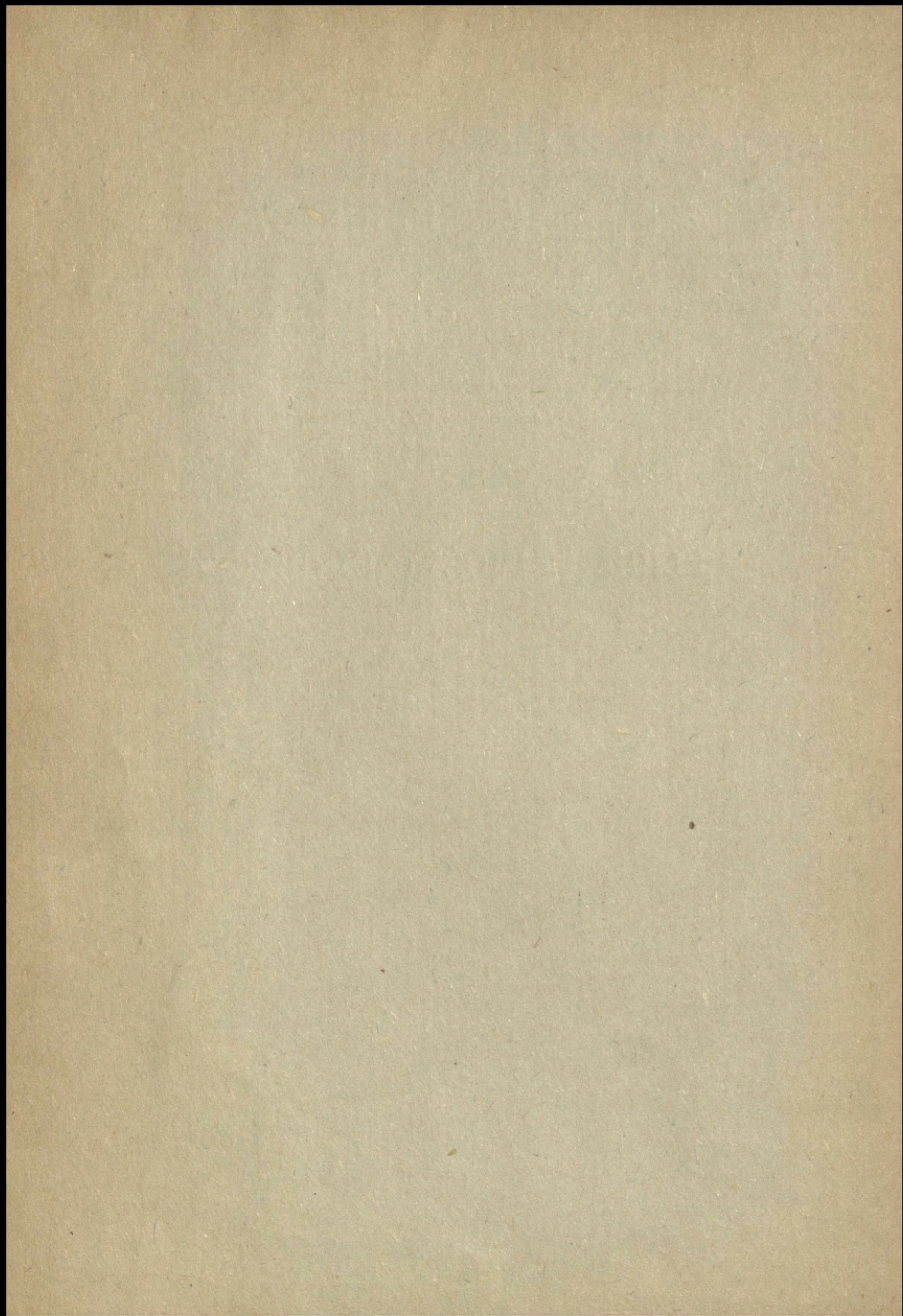
Colour Chart #13

Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19





RELIGIA STAROŻYTNEJ GRECYI



TADEUSZ ZIELIŃSKI

PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

RELIGIA STAROŻYTNEJ
GRECYI

ZARYS OGÓLNY

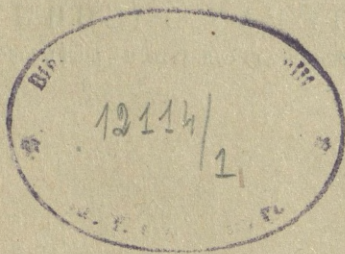
Z UPOWAŻNIENIA AUTORA PRZEŁOŻYŁ

STEFAN SREBRNY

PROFESOR UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

WARSZAWA MCMXXI KRAKÓW
TOWARZYSTWO WYDAWNICZE W WARSZAWIE.

931 : 2



Drukarnia Naukowa. Warszawa, Rynek Starego Miasta 11.

I.

W S T Ę P.

Pośród wszystkich religij tak zwanych „pogańskich“ nie ma ani jednej, któraby naszej inteligencji była jednocześnie i tak dobrze znana i tak głęboko nieznaną, jak religia starożytniej Grecji. Może się to wydać paradoksalnem, ale jednak tak jest.

Jej znajomość jest pozostałością dwóch epok. Po pierwsze, epoki klasycyzmu francuskiego (dalej nie będziemy się zapuszczali) wieku XVII z jego kultem mitologii greckiej i w poezji, i w sztukach plastycznych, i w „galanterji“, całego ówczesnego życia. Stąd popularność bogów greckich—co prawda, zgodnie z tradycją klasycyzmu francuskiego, bardziej pod ich łacińskimi imionami. Faktycznie, wyrugowali oni ze świadomości ludzi świętych chrześcijańskich; i wierzący inteligent, dla którego imiona świętych Kościoła, chociaż wynawiane w pobożnem skupieniu, były jednak tylko imionami, łączył jednocześnie bardzo określone wyobrażenia z Zeusem-Jowiszem i Herą-Junoną, z surową Palladą-Minerwą i lekkomyślną Afrodytą-Wenerą, z wojowniczym Marsem i chytym Merkurym.

Określone, bez wątpienia; ale czy prawdziwe? Oto pytanie. I odpowiedzieć na nie trzeba: nie, bezwzględnie nieprawdziwe. Właśnie popularność mitologii greckiej była najsilniejszą przeszkodą w zrozumieniu greckiej religii: była jedną z głównych przyczyn faktu, że tej religji greckiej, jako takiej, nie chciano brać na seryo. Ton nadawał Owidyusz, piewca

galanteryi Rzymu epoki Augusta, tak bardzo pokrewnej nastrojem wiekowi francuskiego Króla-Słońca; a w przepysznym kwietniku jego „Metamorfoz“ można było znaleźć wszelkie, jakie kto chciał, aromaty, prócz religijnego. Niepoprawny bałamut Jowisz, zazdrosna i kłótniwa Junona, mistrz w sztuczках złodziejskich Merkury, kokietka Wenus, skłonny do wypitki Bachus—gdzież w tem wszystkieni religia?

Jest to, powtarzam, pozostałość jednej epoki, epoki klasycyzmu francuskiego. Jej szkodliwy wpływ został poczęści zrównoważony przez koniec w. XVIII i początek XIX, epokę tak zwanego „neohumanizmu“ — Winckelmanna, Goethego, Szyllera. Nastąpiła reakcja, ale głównie na gruncie estetycznym. Zeus Fidyasza, nawet w tych późniejszych przekształceniach, które jedynie znał Winckelmann, to jednakże nie ów lubieżny magnat Owidyusza, i Goethe niedarmo tak lubił jego małżonkę, Herę mniemanego Polikleta, w której wyczuwał technię „niby poematu Homera“. I jednak reakcja ta, której najwynowniejszym wyrazem był pełen zapału hymn Szyllera na cześć „bogów Grecyi“, miała charakter wyłącznie estetyczny: bóstwa starożytne, objawiające się w pięknie, przeciwnie wiano chrześcijaństwu w jego wyłącznej duchowości; i gdy Goethe w niezapomnianej scenie przedstawił swą umęczoną Gretchen w modlitwie przed Matką Bożą — „ach, przez boleść wielką, Boga Rodzicielko, wejrz na pokutnicę znój...“) — nawet przez myśl mu nie przeszło, że w gruncie rzeczy wzywa tu ona bezpośredniej następczyni bogini starożytnej, prawzoru bolejących, Demetry.

Trzeba było dokładnych studyów świata starożytnego, aby religia grecka otrzymać mogła sprawiedliwą ocenę; studia te odbywały się, oczywiście, w tajnikach nauki o świecie starożytnym, filologii klasycznej. Nie odrazu znalezione były właściwe drogi: niektóre z nich zawiodły badaczy na manowce, inne, chociaż same przez się dobre, nie prowadziły jednak do celu, który tu mamy na względzie. Zapaly czasów Winckelmanna w związku z mistycyzmem Swedenborga i Cagliostro sprowadziły świetny rozkwit starogreckiego „symbolizmu“ (Sainte Croix, Creuzer), a ten z kolei wywołał krań-

1) Przekład F. Jezierskiego. (Przyp. tłum.).

cową reakcją w duchu minionego „oświecenia“, po której ja-
koś nie wypadło nawet zająknąć się o łasce misteryów eleu-
zyńskich. Bogaty względnie materyał, dostarczony przez ba-
danie ksiąg świętych Indyj i Iranu, ostro postawił kwestyę
pochodzenia greckich wyobrażeń o bogach; rozwiązywano ją
zwykle w duchu monizmu fizycznego, biorąc za punkt wyj-
ścia zjawiska świetlne („teorya solarna“ Maxa Müllera i in.) lub
atmosferyczne (Forchhammer). Ale nie mówiąc już o niewątli-
wych jednostronnościach i błędach—jasną jest rzeczą, że religia
grecka, jako taka, mogła być tylko zaciemniona przez wszyst-
kie te interpretacje. Jeżeli nawet Pallas Atena rzeczywiście
była pierwotnie chmurą piorunową, co jest bardzo praw-
dopodobne, to jednakże była to nie ta Atena, która, według wy-
obrażeń religijnych Solona, dłońmi swemi osłania jego ojczy-
znę i wspaniałomyślnem orędownictwem swoim ratuje ją od
zguby. Rzecz jasna, że i metody „szkoły historycznej“, która
badała rozwój kultów we wczesnych epokach wędrówek i krzy-
żowań plemion greckich, nie prowadziły bezpośrednio do wy-
jaśnienia istoty religii greckiej; i jeżeli pomimo to imię zało-
życiela tej szkoły, Otrryda Müllera, musi być wymienione za-
szczytnie, jako imię jednego z głównych hierofantów helle-
nizmu, to stało się to dlatego, że zarówno w książkach swych
o historii plemion greckich, jak i w swem wydaniu „Eume-
nid“ Aischylosa, potrafił on połączyć cel genetyczny swych
prac ze służbą zadaniu, o którym mowa tutaj.

Obecnie na sprawy te dość już dużo rzucono światła;
w obrębie filologii klasycznej poważna ocena religii starożyt-
nej jest faktem dokonany. Jeżeli—by wymienić tylko dwóch
jej koryfeuszów—Erwin Rohde mówi, że zarówno najgłębsze,
jak i najzuchwalsze myśli o bóstwie przemyślane były w sta-
rożytnej Grecyi, jeżeli Wilamowitz nazywa Hellenów „najpo-
bożniejszym narodem świata“,—to sens dokonanego przewrotu
jest jasny. A jednak, po pierwsze, sens ten do świadomości
inteligencji jeszcze się nie przedostał, a po drugie—szczegó-
łowe zobrazowanie religii greckiej podawnemu pozostaje za-
daniem przyszłości. Rozumie się samo przez się, że musi być
ono oparte na podłożu historycznym; ale chociaż istnieją
dzieła, dumnie mianujące się „historią religii greckiej“, to jed-
nak są to w najlepszym razie dobre zbiory materyałów. Pi-
szący te słowa nie traci nadziei, że danem mu będzie wy-

pełnić tę poważną lukę; w jakim duchu myśli to uczynić, wskazują odpowiednie rozdziały jego krótkiej „historii kultury starożytnej“¹⁾. Tu wszelako zadanie jego jest inne: historyczny punkt widzenia pozostaje na boku, przedstawiona będzie, że tak powiem, istota religii greckiej w epoce rozkwitu narodu greckiego.

Ale gdzież ja, tę „istotę“ religii greckiej, znajdziemy?

Odpowiedź nastęcza trudności; i w tych właśnie trudnościach tkwi we wnętrzu przyczyna owej niezajomości religii greckiej wśród inteligencji europejskiej, o której dotąd była mowa.

Gdzie znajdziemy istotę chrześcijaństwa?—w Ewangeliach.—Istotę judaizmu?—w Torze i prorokach.—Istotę islamu?—w Koranie. Są to wszystko księgi kanoniczne, których każdy wiersz jest charakterystyczny i obowiązujący dla wyznawców odpowiednich religij. Powstały one dzięki istnieniu założyciela religii i potężnego duchowieństwa, które chroniło rzeczywistość lub pozorną czystość jego nauki przed obcymi ingrediencyami. Ani jednego ani drugiego w religii starożytnej Grecji nie było—to stanowi jej siłę, ale zarazem i słabość. Samo pojęcie „kanonu“ było w tej dziedzinie organicznie obce miłującemu wolność duchowi Hellena. Zupełnie słusznie ojcowie Kościoła nazywali hellenizm „ojcem wszystkich herezji“; wyraz „herezja“ oznacza „wybór“, a prawo wyboru było dla Hellena nieodłączną cechą wolności umysłowej. Jaką jest „natura“ bóstwa? Czy jest to istota czysto duchowa, niematerialna? Czy też jest ono tylko utkane z subtelniejszego, niezniszczalnego tworzywa, z „eteru niebieskiego“, i dlatego nie podlega przemianie materji, nie potrzebując ani jadła, ani napoju, ani snu? Albo wreszcie, jest ono wogóle podobne do człowieka, tylko w żyłach ma nie krew, lecz „ichor“, żywi się nie chlebem, lecz nektarem i ambrozyą, i dlatego nie starzeje się i nie umiera? Wszystkie te poglądy były wypowiedziane; każdemu wolno było ten uważać za słuszny, który był dlań zrozumiałszy i przystępniejszy, i pośmiewiskiem stałoby się ci, którym

¹⁾ Przekład polski ukaże się wkrótce. (Przyp. tłum.).

przyszłoby na myśl wzywać piorunów niebieskich i ziemskich na głowę inaczej myślącego i wierzącego. Ale zato, gdy za-
błyśnie na niebiosach pełnia miesiąca Hekatombaiona, tu już
każdy Ateńczyk wyjdzie na ulicę, na plac Akropolu, przy-
rzec się uroczystemu pochodowi starców, młodzieńców i dzie-
wic przez Propyleje do świątyni Ateny Grodowej, w świętym
wzruszeniu zadrży mu serce na dźwięk starożytnego hymnu
na jej cześć — „Chwała ci, groźna, we wrzawie bitewnej“, —
i szczęśliw będzie ten, kto ujrzy młodą swą córę wśród dzie-
wic, niosących kosz bogini.

Niema więc dla religii helleńskiej „księgi“ kanonicznej;
to jedno. Ale niema też i tego, co przychodzi z pomocą bada-
czowi religii indyjskiej, egipskiej, babilońskiej — bogatej lite-
ratury teologicznej. Coprawda, brak to już nie organiczny,
lecz przypadkowy. Religia grecka też była (t. j. uważała się
za) objawioną, też miała swe teofanie i swych proroków. Ale
teofanie, o ile wypowiedziały się w objawieniu obrzędów i nauki,
pociągały za sobą ustanowienie kultów tajemnych (mystycz-
nych), które pozostawały dziedzicznymi w rodzie wybrańca.
Tak Demeter objawiła się parze królewskiej w Eleuzis, Keleo-
sowi i Metaneirze, i „tajnie“ jej pozostały dziedzicznymi w ro-
dzie Eumolpidów — tajemnica do końca nie stała się jawną.
Proroków Grecya starożytna znała niemało — mam na myśli
właśnie „proroków“, a nie wieszczbiarzy — od czasów mi-
tycznych aż do pełnego rozkwitu epoki historycznej: Me-
lampus, Orfeusz, Musaios, Hezyod, Epimenides Kreteńczyk,
Pytagoras, Empedokles, Diotima. I istniała bogata literatura,
wierszowana i prozaiczna, bezpośrednio lub pośrednio od nich
pochodząca. Ale dla nas, niestety, z literatury tej nie zacho-
wało się nic prawie; to też istotę religii greckiej nie w niej
znajdziemy.

Gdzież więc?

W s z e d z i e — i w tem leży olbrzymia trudność naszego
zadania.

Przedewszystkiem, w całej literaturze, bez wyjąt-
ków; — niema faktycznie ani jednej gałęzi, którejbyśmy nie
zawdzięczali jakiegoś ważnego świadectwa w dziedzinie intere-
sujących nas kwestyj. Literatura jednakże nosi piętno indywi-
dualności autorów, którzy ją tworzą; dla kontroli więc z pun-
ktu widzenia „przeciętnego Greka“ nader ważne są świa-

dectwa epigraficzne, uchwały gmin w dziedzinie religijnej lub z religią sąsiadującą, wyraz uczuć religijnych pospolitych obywateli na nagrobkach, wotach i t. p. I wreszcie, rzecz jasna, że i tradycją plastyczną — posągi, płaskorzeźby, malarstwo ścienne, wazowe — dla takiej religii, jak grecka, ma znaczenie pierwszorzędne; wystarczy przypomnieć, że ona to właśnie otworzyła na tę religię oczy Winckelmannowi i jego zwolennikom.

Nazwałem trudność, wynikającą z tej obfitości źródeł, olbrzymią; istotnie, leży ona nietylko w konieczności opanowania całego tego nieogarnionego wzrokiem materiału, ale również i w różnaitości i sprzeczności wzajemnej wydobywanych zeń świadectw. Pasterze arkadyjscy chłostali pokrzywami posąg swego boga Pana, jeżeli zawodziła ich nadzieja poczęstunku ze strony gospodarza — cóż to jest, „religia grecka“? Tak, bezwątpienia, skoro Arkadyjczycy byli Grekami. Sokrates modlił się do bogów, aby zsyłali mu dobro, nawet jeżeli nie będzie ich o to prosił, i nie zsyłali złego, nawet gdyby ich o to prosił; i to też „religia grecka“? Widocznie, skoro Sokrates był Grekiem. A pomiędzy tymi dwoma biegunami — jakaż różnobarwna tęcza i mocnych i mdłych zabarwień uczucia religijnego! Co czynić, aby wzrok nie zgubił się w tej pstociznie?

Sami starożytni zadawali już sobie to pytanie i odpowiadali nań — mniej więcej w III w. przed N. Chr. — w sposób następujący. Istnieje nie jedna religia, lecz trzy, które obowiązują nie w równym stopniu. Po pierwsze, religia poetycka — inaczej mitologia. Nie obowiązuje ona nikogo; a zresztą, każdemu wolno drogą interpretacji alegorycznej włączyć do swej świadomości religijnej tę czy inną jej dziedzinę i tem przenieść ją w sferę drugiej religii. Ta druga religia — to religia filozoficzna. Nie jest ona jednolita: inaczej pojmuje bóstwo Akademia, inaczej Liceum, jeszcze inaczej Stoa i tembardziej Epikur. To też o obowiązywaniu i tutaj mowy być nie może; niechaj każdy, korzystając z przysługującego mu „prawa wyboru“ (*hairesis*), idzie w kierunku, który go pociąga, zachowując również możność nie pójścia nigdzie, jeżeli go nic nie pociąga. Karą za niewłaściwy wybór będzie niezaspokojenie duchowe, karą za wyrzeczenie się — ubóstwo duchowe; ale

głośno wymślanoby kaznodzieję, któryby zaczął grozić „inowiercom“ wiecznymi mękami na tamtym świecie. I wreszcie trzecia religia — religia obywatelska; ta istotnie obowiązuje obywatela, jako takiego. Ale obowiązuje go tylko do udziału w kultach ogólnopństwowych, nie krępując mu sumienia żadnym dogmatem — przemocy więc i ucisku religijnego nie było i tutaj. Będąc wybrany na archonta, obywatel ateński pewnego dnia rzuci szczyptę kadzidła na płonący ołtarz Artemidy; ze strony człowieka religijnego akt ten oznaczał: „wierzę w Artemidę“; ze strony niewierzącego — „spełniam obowiązek archonta narodu ateńskiego“. I nie ten był fanatykiem, kto w danych warunkach posłuszny był starodawnemu zwyczajowi, ale ten byłby fanatykiem, komuby przyszło na myśl protestować przeciw temu niewinnemu posłuszeństwu.

Jak widzi czytelnik, te trzy religie odpowiadają mniej więcej temu, co dziś nazywamy częścią narracyjną, dogmatyczną i obrzędową jednolitej religii; i w tem tkwi przyczyna, dla której nie możemy w zarysie niniejszym ograniczyć się tylko do jednej z nich, choćby nawet do najbardziej obowiązującej z pośród nich obywatelskiej — otrzymalibyśmy obraz niezupełny.

A ponieważ objąć wszystkie przejawy uczucia religijnego Greków w tym krótkim zarysie jest rzeczą jeszcze mniej możliwą, przeto pozostaje jedno tylko wyjście — jak mi się zdaje, zupełnie zadowalające. Weźmiemy siebie samych, wierzących chrześcijan z inteligencji; przeniesiemy się do Aten w. IV—III przed N. Chr. i postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jaką byłaby nasza wiara, gdybyśmy ze swą duszą i jej potrzebami żyli w owych czasach. Święcilibyśmy, oczywiście, pobożnie ustanowione przez ojców święta i nasza wspomniałomyślna orędowniczka tam, na Akropolu, miałaby w nas najgorętszych swoich czcicieli; wtajemniczylibyśmy się w błogie misterya Demetry eleuzyńskiej z ich głęboką nauką i podnoszącymi ducha obrzędami, aby zapewnić sobie lepszy los w świecie pozagrobowym; jeszcze na ławie szkolnej zualibyśmy gruntownie całego Homera, ale, rozumie się, nie wątpilibyśmy, że jeśli jego Zeus grozi Herze pobiciem, to znaczy to tylko tyle, że niebo, odziane w chmury, piorunami swymi chłoszcze przestwór powietrzny; regularnie w dni

Wielkich Dionizyów bylibyśmy widzami tragedyj wielkich naszych poetów—Aischylosa, Sofoklesa, Eurypidesa—bo wszak mądry nasz rządca Likurg zatroszczył się o to, by nie scho-
dziły one z orchestry i sceny Dionizosa; lecz słuchalibyśmy także z uwagą natchnionych nauk uczniów Platona w Aka-
demii, subtelnym roztrząsań Arystotelesa i jego szkoły w Liceum, obficie wymownych wykładów Zenona w „Stoi Wzo-
rzystej“, a czasami zaglądalibyśmy i do kuszącego „ogrodu“ szlachetnego niedowiarka Epikura. I te wszystkie pierwiastki złożyłyby się na naszą wiarę — na to, co stanowi tu dla nas istotę „religii starożytnej Grecji“.

...Czytelnika nie zdziwiło, że zwracam się nie wprost do inteligenta, ale do inteligenta wierzącego — rozumem, sercem, wspomnieniem — wszystko jedno? Rzecz dziwna, istotnie, ale mnie pierwszemu przypadło w udziale sformułowanie zasady, która wkrótce, mam nadzieję, stanie się truizmem: „jak nie może zrozumieć sztuki greckiej człowiek, pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie zrozumie greckiej religii ten, komu brak uczucia religijnego“. Uczucie religijne—to właśnie owa laska magiczna, która drga za każdym razem, gdy przechodzimy obok szczerego złota wiary ludowej, i pozostaje nieruchoma wobec ołowiu i szychu. Kto ją posiada, ten łatwo zorientuje się w labiryncie legend i obrzędów starożytnej Grecji; kto jej nie posiada, temu żadna uczoność nie pomoże. Za odstraszący przykład służyć może okazałej objętości praca Ottona Gruppego: wyczerpująca jest niesłychanie, jest to jedna z książek, niezbędnych dla każdego badacza naszej dziedziny. Ale jednocześnie jest to — wszystko, co kto chce, tylko nie religia: to, co się tam czyta, nigdy dla nikogo nie mogło być przedmiotem wiary. Sam będąc ateistą, autor nie wyczuwa różnicy pomiędzy żywym i martwym również i w tych zjawiskach, które noszą etykietę „religii greckiej“.

Coprawda, niemniej jałowa jest i druga ostateczność — fanatyzm. Kto uważa za pohańców i bezbożników wszystkich ludzi innego wyznania, ten niech lepiej nie tyka religii greckiej. I tu analogią może być sztuka. Nietylko człowiek, pozbawiony poczucia artystycznego, — również i ten, kto jednostronnie i bez zastrzeżeń oddany jest jednemu z wrogich sobie kierunków, niezdolnym okaże się do odczucia utworów

dłuta greckiego: kto nie uznaje sztuki poza sferą „Monny Lizy“, do tego Praksyteles nie przemówi.

A więc, czytelniku, zawarliśmy umowę. Proszę zapalić w sercu swoim jasną pochodnię uczucia religijnego i zostawić w domu mdły kaganek wyznaniowości; wtedy majestatyczna świątynia religii greckiej pokaże ci swoje cuda.

II.

UBÓSTWIENIE NATURY.

Podłożem—może najgłębszem—uczucia religijnego starożytnego Greka była świadomość tajemniczego życia otaczającej go natury. I nie tylko życia, lecz i uduchowienia; i nie tylko uduchowienia lecz i boskości. Dla człowieka współczesnego jest to rzecz, która przedewszystkiem wymaga objaśnienia.

Wyraz „życie“ rozumieć należy nie w tym sensie, w jakim zwykliśmy przeciwstawiać naturę „żywą“, t. j. świat organiczny zwierząt i roślin, naturze „martwej“, t. j. nieorganicznemu królestwu minerałów. Dla świadomości Greka martwa natura nie istniała: natura cała była życiem, cała — duchem, cała — bóstwem. Nie tylko w swych łąkach i lasach, w swych źródłach i rzekach—boską była również i w falującym bezmiarze swych mórz i w milczącym bezruchu swych górskich pustkowi. I tu nawet bardziej, niż gdziekolwiek. Tu, gdzie uwagi naszej nie pochłaniają oddzielne życia gajów i polanek, tutaj silniej czujemy jedno jednolite życie Jej samej, niezniszczalnego źródła wszystkich tych żyć oddzielnych, wielkiej matki — Ziemi. Jej cześć oddają wśród białych skał, jej, „górskiej Gai wszechżywej i Zeusa samego macierzy“ (Sofokles) ¹⁾.

Jednemu z poetów rosyjskich prawie że udało się wznieść się do tego poczucia; był to Lermontow w swym znanym

¹⁾ Przekład K. Morawskiego. W dalszym ciągu wszystkie wyjątki z Sofoklesa w tym samym przekładzie. (Przyp. tłum.).

pięknym wierszu „Kiedy kołysz się złocista niwa...” I on wszakże zatrzymał się w połowie drogi. Wyczuwam to zatrzymanie się w ostatnich słowach utworu:

i widzę w niebiosach Boga¹⁾.

Odezwała się tu trucizna, wniesiona przez judaizm do chrześcijaństwa, a za jego pośrednictwem do dusz potomków hellenizmu. Dlaczego „w niebiosach”? Czyż tam „kołysz się złocista niwa”? Tak, istotnie, religia Starego Testamentu przemocą odrywa nasze naturalne uczucie wdzięczności od tego co nas bezpośrednio koi i pieści, zwracając je ku przypuszczonemu stwórcy; „kto idzie drogą i „powtarza“ (Zakon), i przyrywa powtarzanie i mówi: jak piękne jest to drzewo,—temu Pismo poczytuje to za winę, pozbawiającą go prawa do życia“ (Pirke Abot).

Greki starożytni byli szczęśliwsi; jemu to deprymujące zboczenie z prostej drogi nie było potrzebne, on czuł i widział boga w niej samej, w złocistej niwie, w pachnącym gaju, w dojrzewającej łasce sadu. On siebie i swoje życie człowiecze otoczył całym rojem bóstw natury, to łagodnych, to groźnych, ale zawsze współczujących. I co najważniejsza, potrafił nawiązać łączność duchową z temi bóstwami, spojrzeć na ich życie przez pryzmat swojej świadomości i włączyć w nie żywe zrozumienie siebie samego. Do niego Nostradamus faustowski nie zwróciłby się ze słowami wyrzutu:

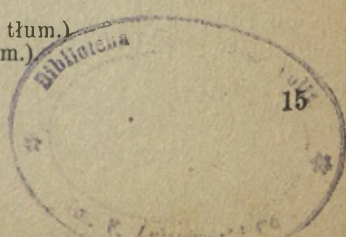
Od świata duchów drzwi się nie zawarły:
twój zmysł się zawarł, uczucia obumarły²⁾.

Po upadku świata starożytnego i ta uszczęśliwiająca świadomość zniknęła z duszy ludzkiej; nie bez śladu wszakże: religie starochrześcijańskie zachowały jej zawiazki, które u najlepszych przedstawicieli tych religij wydały nawet dość piękne owoce, jak na przykład u św. Franciszka z Asyżu, gdy mu się z poza powłoki judaizmu odsoniło prawdziwe, antyczne podłoże chrześcijaństwa... Wróćmy jednak do Greka.

Z wnętrza ziemi, ze szczytyny skalnej bije chłodne źródło, wytwarzając życie zielone dokoła siebie, gasząc pragnienie trzód i ich pasterza: to bogini, nimfa, n a j a d a. Wywdzięczmy

¹⁾ Przekład J. Kramsztykówny. (Przyp. tłum.)

²⁾ Przekład F. Jezierskiego. (Przyp. tłum.)



się jej życzliwością za życzliwość, osłońmy dachem jej nurty, wykujmy pod nią basen, aby w jego tafli lustrzanej mogła napawać się swą boską postacią. I nie zapomnijmy w dni, ku temu przeznaczone, rzucić jej wianek z kwiatów polnych, zacerwienić krwią zabitego na jej cześć jagnięcia jej jasne wody. Zato, jeśli w chwili zwątpienia i męki dusznej przyjdziemy do niej, nachylimy ucha ku jej szmerowi — i ona wspomni o nas i szepnie nam radę zbawienną lub słowo pociechy. A jeśli miejsce, gdzie ona sączy swe wody świetliste, nadaje się na osadę ludzką, może tu powstać i miasto, i uczci ją narod cały, wysławi całą Hellada. Taką jest Kallirroë w Atenach, Dirke w Tebach, Peirene w Koryncie. Będą się co rano schodziły do świątyni najady dziewczęta z miasta, aby jej wodą napełnić dzbanki i zabawić jej słuch życzliwy dziewczęcymi pogwarkami, i będą obywatele miasta w jej nurtach oczyszczających kąpali nowonarodzone dzieci.

Płynie strumień, łączy się z innym strumieniem, tworzy rzekę; tu wyobrażenie życzliwości ustępuje już miejsca innemu wyobrażeniu — sile. Coprawda, wielkich rzek Grecya nie zna, najznacześniejszych z nich porównać nie można nawet z Narwią lub Wieprzem. A przecież w czasie przyboru i one sprawić mogą niemałe spustoszenia, rzucając się na łąny i pola uprawne, łamiąc po drodze drzewa gwałtownym impetem rozjuszonego byka. To też wyobrażano je sobie w postaci byków lub półbyków. Gniew ich wszelako był zjawiskiem rzadkiem, wywoływanem zwykle przez grzech obywateli, czyniących sądy niesprawiedliwe na rynku miejskim, wypędzających Prawdę ze swych zgromadzeń; kiedyindziej są to dobroczynne bóstwa, użyźniające wilgocią swoją nietylko sąsiednie łąki i lasy, lecz — dzięki przeprowadzonemu kanałom — i całą równinę; zaiste są to w ubogiej w deszcze Grecyi „żywiciele“ swego kraju. Zażywają też za to czci. Budują im w odpowiednich miejscach świątynie, składają ofiary; wzywają ich w modłach publicznych, i wszyscy bezwzględnie chłopcy, doszedłszy do wieku efebów, poświęcają im pierwszy obcięty promień włosów. Takimi są, obok wyżej wymienionych, Kefisos dla Aten, Ismenos dla Teb, Inachos dla Argos. Będąc żywicielami kraju całego, wpływają one tajemnie i na ludzki urodzaj — do nich zwracają się rodzice bezdzietni z modlitwą o potomstwo. I jeśli wśród mnóstwa imion greckich napotkamy takie, jak Kefisodotos,

Ismenios lub Anaksymanter (t. j.—meander), zbyt cieżnym będzie już pytanie, skąd są rodem ci, co je noszą. Ale bóg rzeczny nie tylko w czasie pokoju był żywicielem swych obywateli; w czasie wojny był on ich ostoją, i to nie tylko fizyczną, lecz i religijną. Inachos to bardzo mała rzeczka — strumyk raczej — a jednak wódz spartański Kleomenes, podczas wyprawy na Argos, nie odważył się przejść przezeń, gdy bóg rzeki po wielu ofiarach nie dał mu na to zezwolenia.

I gaj też żyje w swem bóstwie — i to nie tylko jako całość, ale i w osobie poszczególnych drzew. I tu mamy nimfy, nimfy drzew, dryady; wiele ich jest — i stąd płynie ich szczęście: w noc księżycowe opuszczają one drzewa i łączą się w korowodzie tanecznym pod wodzą swej władczyni, bogini gajów Artemidy. Lecz i samotne drzewo boskie jest, jeśli jest potężne i piękne — jak ów jawor nad brzegiem Ilissu ateńskiego, pod którym niegdyś odpoczywali Sokrates i Faidros. „Jakże rozłożysty i wysoki jest ten jawor, jak pięknie wyrosła i cienista ta wierzba; jest w pełnym rozkwicie: całe to miejsce cudnie pachnieć musi. I co za wdzięczne źródło płynie pod jaworem! Woda w niem bardzo zimna, spróbuj stopą. Lalki pozawieszane i inne dary pobożne — widać to miejsce święte nimf jakichś i Acheloosa“ (Platon).

Za życzliwość płacić trzeba życzliwością, to już wiemy; a to czyż nie dowód życzliwości — chłodny cień w czasie upału, cichy szelest ruchliwych liści, śpiew... jeśli nie zawsze ptaków, to przynajmniej miłych sercu greckiemu cykad. We wszystkim tem czuć miłość; a gdzie miłość, tam i bóg.

Lecz nimfy znają i inną miłość. Wszakże gaj, las — to wieczne, nieustające płodzenie, stwarzanie życia fizycznego, którem żyje natura. I dla Greka jego nimfa — to nieustająca płodność, nieustające igrzysko miłosne ze swawolnymi przedstawicielami zapładniającego pierwiastka lasu, satyrami, — a czasem i z owym bogiem, który z najwyższego boga — stwórcy i zapłodniela u siebie w Arkadyi stał się dla reszty Grecji bogiem-wędrowcem, dobrotliwym i beztroskim Hermesem. To już się śmiertelnych nie tyczy... a zresztą, są wyjątki. Zdarza się, że i śmiertelnik dzięki piękności swej staje się godzien pieszczoty boskiej nimfy; opowiadają to między innymi o pewnym pięknym pasterzu, Dafnisiu. Nie wysła mu na dobre miłość bogini: ośmielił się zdradzić ją dla śmiertelnej i za to,

ślepiec, ukarany został rzeczywistą ślepotą. A gdy w gaju, na polanie, znajdowano niemowlę przedziwnej piękności i siły — nieuki gubiły się w domysłach i plotkach, ale doświadczone staruszki wiedziały, że to dziecko nimfy.

A tam, coraz wyżej — na Hymecie, Pentelikonie — tam niema już lasów i drzew, tam tylko kozy zachodzą czasem szczypać kolczaste zioła, wyzierające z pomiędzy białych brył wapienia. Tam coraz częściej widać nagie złomy skał, pełne dziwacznych iglic i grot. To królestwo *nim f-o-r-e-a-d*, mieszkankę górskich pustkowi. Tam w grotach tkają one cienie, niewidzialne tkaniny, pieśnią umilając sobie pracę; nikt ze śmiertelnych nie waży się podsłuchiwać ich i podpatrywać, ale krosna ich można oglądać wednie, wszedłszy do groty — rozumie się, po zmówieniu odpowiedniej modlitwy. Miłe im są i inne dowody czci — namaszczenie olejem iglicy skalnej, zawieszenie na niej przepaski, skromna ofiara na ołtarzu u wejścia groty. Dłużnemi nie pozostaną; któż, jak nie one, strzeże drocennego źródła, bijącego na szczycie? Któż, jak nie one, nie daje się zabłąkać naszej kózce wśród skał?

A zresztą, nie: tu rzeczywiście mają one rywala. Jest nim gość z Arkadyi, względnie niedawno przyjęty do grona bóstw ogólnogreckich, dziwaczny duch opiekuńczy kóz, Pan kozłonogi. Jeżeli nazywamy go „bogiem“, to poprostu dlatego, że oznaczamy tem imieniem wszelką potężną, nieśmiertelną istotę; w rzeczywistości zaś rozumiemy doskonale różnicę pomiędzy nim i wielkimi bogami olimpijskimi. Później złe sumienie religii, która zerwała z naturą i matką-Ziemią, zmieniło go w czarta; my wszakże kochamy go i szanujemy, dobrotliwego boga górskiego o dźwięcznej fletni. Coprawda, wiemy o niejednym jego dziwactwie, nawet nie licząc tych, o których mogłyby opowiedzieć jego sąsiadki, nimfy-oready. W południe zażywa on wywczasu (jest to „godzina Pana“), i biada nieostrożnemu pasterzowi, któryby zechciał o tej porze zabawić się grą na fletni. Jak wychyli zbudzony kosmaty swój łeb zza skały, jak huknie na całą okolicę — popędzą w dół po kamieniach przestraszone kozy, przewracając po drodze i jedna drugą i struchlałego pasterza. Nie zapomni on nigdy Pana i jego strachu „panicznego“!

Boską jest ziemia, ale boskiem jest również morze. Dla Greka ma ono większe znaczenie, niż dla każdego innego ludu, nawet nadmorskiego: toż ono nietylko okala jego wybrzeża, ale z miłością wlewa się w jego ziemię niezliczonymi zatokami i cieśninami, orzeźwiając ją i tworząc wszędzie wygodne drogi wodne. Ale też i zrosli się z niem Grecy: każdy z nich jest urodzonym żeglarzem i pływakiem. I dlatego wielką jest cześć ich dla boga mórz Posejdona i jego małżonki Amfitryty, mieszkającej głęboko pod błękitną równią i władającej nad tłumem ryb, krabów i innych dziwacznych i potwornych mieszkańców jej wilgotnego królestwa. Posejdon wszakże—to nietylko bóstwo żywiołu, to czcigodny członek rodziny olimpijskiej—i będzie jeszcze o nim mowa. Bezpośrednio z morzem związane są nimfy morskie, nereidy, „uosobienie łagodnych fal morskich“, jak będą kiedyś sucho i głupio mówili. „Uosobienie“! Nigdy, oczywiście, nie dostąpią ci ludzie łaski ujrzenia ich samych w ich własnej postaci, srebrnostopych, jak w dzień pogodny igrają, z delfinami wiodąc gonitwy, i włosami złotymi migocą po grzebieniach fal. Wielka to łaska, a przecież nic jeszcze w porównaniu z tą, którą darzą one wybrańców, na podobieństwo owej Tetydy, co miłością swą uszczęśliwiła Peleusa i zrodziła mu, bogini, najpiękniejszego i najszlachetniejszego na świecie bohatera, Achilleusa. O tem zwykły śmiertelnik nie ma co marzyć; modli się on do potężnych bogiń o szczęśliwą żeglugę i nie zapomni o należnej im wdzięczności w postaci daru wotywnego i ofiary.

Nereidy to nimfy morza; ma ono jednak i swych satyrów. To trytony, młodzieńcy o rybich ogonach. Z nimi lepiej nie zawierać znajomości: jest to, jak powiedzą ci sami mądrala, „uosobienie rozszalałych fal“. Oto chmury zasnuły błękit nieba, złowrogo poczerniało i zmarszczyło się morze—i nagle zahuczało coś w oddali głośno, przeciągle... To trytony dną w swoje konchy; to przegrywka do nadchodzącej burzy. Wtedy, żeglarze, z żaglałni precz, pracujcie wiosłami—i zarazem módlcie się żarliwie do Posejdona, do nereid, do wybawców na morzu, bliźniaków-Dioskurów. Będą wysłuchane wasze modlitwy, zabłyszczą na obu końcach rei dwa słabe płomyki—to oni właśnie, boscy Dioskurowie—wróżą wam wybawienie.

Ma morze również i swego Pana; to Proteusz, pasterz

trzody dziwacznych zwierząt morskich i sam dziwak wielki. O postaci jego trudno coś powiedzieć: zmienia ją bezustannie, podobnie, jak samo morze, ale najczęściej jest to poprostu dziad morski. O jego dziwactwach wie jego córka Eidotea—córka, niezbyt ojca respektująca, ale zato łaskawa dla żeglarczy. Taka sama jest i Leukotea, też bogini morska, niegdyś pokrzywdzona niewiasta Ino... Tu i owdzie w Grecyi odbywają się misterya bachiczne na jej cześć, w Attyce jednak znają ją bardziej z Homera, jako dobrą wybawicielkę Odysseusza.

A dalej—kto odczuwał nieprzeparty czar morza w dzień pogodny, kiedy grają promienie słoneczne i fala cicho pluszcze, i niepodobna powstrzymać chęci zanurzenia się w ten przepiór błękitny,—ten zna także bóstwo morskie Glaukosa (czyli „błękitnego“). Jest inna jeszcze tęsknota, fatalna—gdy po długiej walce zalały cię już fale, gdy ręce ci zemdlały, a w uszach dźwięczy tęskny i kuszący zew ku ukojnej śmierci. To śpiewają syreny na dalekiej, pustej skale, wśród rozszalałych bałwanów; nie daj Boże nikomu usłyszeć ich pieśni!

I wreszcie, trzeci żywioł—niebo. Zwie się ono Uranos, ale imię to nie budzi w nas uczucia religijnego. Teolodzy mówią, że niegdyś Uranosa wyłoniła z siebie przedwieczna matka-Ziemia, że stał się on jej pierwiastkiem zapładniającym, który spłodził z nią Tytanów i Tytanidy, że w końcu cisnąć ją zaczęło jej własne potomstwo i na prośbę jej najmłodszy z Tytanów, Kronos, pozbawił swego rodzica siły zapładniającej—takim był grzech pierworodny u niebian. Nas domysły te nie obowiązują; niewątpliwym panem nieba jest Zeus, syn Kronosa (czyli „wypełniacza“). Istota jego bynajmniej nie sprowadza się do jego znaczenia jako boga natury, ale w tej chwili mówimy tylko o Zeusie „chmurozbiórcy“, gromadzącym burzę na mrocznym niebie, o Zeusie-„miotaczu piorunów“, ciskającym swój piorun ognisty w wyniosłości ziemi, w wysokie drzewa i gmachy, we wszystko, co nazbyt wysokie, śmiertelnym ku nauce. Jego przedewszystkiem należy starać się przebłagać modlitwą i ofiarą... Ofiarą! Ale jak? Niebo—to nie ziemia i nie morze, nie dosięgnie go dłoń, niosąca dary Istotnie, bylibyśmy wiecznie rozłączeni z królem eteru, gdyby przyjaciel ludzkości, Tytan Prometeusz nie

był nam przyniósł potajemnie ognia niebieskiego. Ogień dąży z powrotem do swego niebieskiego przybytku, wznosi się ku niemu w postaci lotnego dymu—niechaj więc poniesie z sobą także dym i opar naszej ofiary. Ofiara ognista—to prawdziwa danina bogom niebieskim.

W boskiem niebie boskimi są również jego mieszkańcy, i przedewszystkiem, oczywiście, jego wielkie gwiazdy, Helios—Słońce i Selene—Księżyc. Co do natury Heliosa powszechnie uznanych wyobrażeń niema. Wielu myśli do dziś dnia, że jest to boski młodzieniec, objeżdżający na wozie złotym „utwierdzenie“ niebieskie, i że to światło oślepiające, które widzimy, to właśnie blask jego wozu. Zagadką jest dla nas, w jaki sposób, znikając na zachodzie, wstaje on ze wschodu; dawniej myślano, że w nocy odbywa on podróż powrotną na wschód rzeką, Okeanosem zwaną, opasującą świat dookoła, ale dziś jest już rzeczą dostatecznie udowodnioną, że Helios razem z innymi gwiazdami zapada pod widnokrąg i w czasie naszej nocy świeci w krainie szczęśliwości na odwróconem od nas obliczu naszej ziemi. Niegdyś uczył nas Anaksagoras, że Helios to kula rozżarzona, olbrzymia, wielkości Peloponezu. Wielu ludziom wydało się to wówczas przesadą—pomyśleć tylko, jak cały Peloponez!—a inni nazywali go bezbożnikiem, że boga zmienił w kulę i to jeszcze rozżarzoną. My pozostawiamy astronomom z Aleksandryi dociekania naukowe w kwestyi postaci i ruchu ciał niebieskich; bóg pozostaje bogiem, bez względu na szatę, którą mu się przywdziać spodoba. A Helios jest dla nas przedewszystkiem bogiem oczyszczającym; jak palące jego promienie siłą swego żaru unieszkodliwiają wszelką zgniliznę, tak samo duch jego niszczy wszelką zmaę, wszelką zmorę trwóg nocnych. Witamy go pozdrowieniem i modlitwą, gdy wschodzi, i opowiadamy mu sny niepokojące, które się nam śniły, aby nam z nich oczyścił duszę.

Selenę czcimy i kochamy za to, że rozświetla nam noc swem łagodnem światłem; według niej liczymy dni naszego życia, regularnie każdy miesiąc rozpoczynając od nowiu i na nowiu kończąc. Dzieli się przeto miesiąc na czas przyrostu, czas pełni i czas ubywania księżyca—mniej-więcej po dziesięć dni. Zakochanym wolno poza tem zwierzać się Selenie ze swych tajemnic radosnych i smutnych: dobra bogini nie odmówi im rady. O dalszą jej moc zapytać można cza-

rownic, zwłaszcza tessalskich, które pieśniami swemi umieją sprowadzać ją z dróg niebieskich i zmuszać do służenia swym czarom; jest to dziedzina grzesznych praktyk, słusznie przesładowanych w państwach praworządnych.

Pełne jest cudów niebo nocne... Oto „gwiazda wieczorna“, *Hesperos*, najpiękniejsza z gwiazd, „wspólniczka tronu Afrodyty“ — dlaczego, wiedzą również zakochani. Oto grupa siedmiu gwiazd — *Plejady*; są to niby nimfy niebieskie. Jako „gołębice“ (*peleïades*), przynoszą one Zeusowi ambrozyę; jednocześnie zaś są to urodziwe boginie, córki Tytana Atlasa, małżonki bogów, jak owa Maja, która zrodziła Zeusowi *Hermesa* na szczycie *Killeny*. Oto (Wielka) *Niedźwiedzica*: taką postać nadał Zeus wybrance swej, nimfie *Kallisto*, którą przedtem zazdrosna *Hera* zmieniła w dzikie zwierzę o tej samej nazwie. Nie podobał się królowej niebios ten zaszczyt, przynany jej rywalce, i dlatego wymogła ona na *Okeanosie*, bogu okalającej świat rzeki, aby nie pozwolił jej zażywać orzeźwiającej kąpieli w swych jasnych wodach. Oto *Arkturos* czyli *Bootes*: postawiono go, aby strzegł niedźwiedzicy („*Arkt-ûros*“ — „stróż niedźwiedzicy“, „*Boûtês*“ — „pasterz“). Oto *Orion* — „miłośnik“ namiętny, który śmiał podnieść rękę na *Artemidę*. Wiele, bardzo wiele krąży takich opowiadań o znaczeniu figur tajemniczych, w które układają się gwiazdy na niebie; ale wszystko to jest „religia poetycka“, raczej gra wyobraźni, niż przedmiot wiary. Wyjątek stanowią tylko „*Bliźnięta*“ niebieskie — „*Dioskurowie*“, *Kastor* i *Polideukes*: gdy po burzy morskiej przedzierają się chmury i na skrawku błękitu nocnego ukazuje się łagodne światło tej pary gwiazd — żeglarz z gorącą wdzięcznością wznosi ku nim dłonie: ratunek niesie mu zjawienie się tych, którzy zawsze byli mu obroną.

Mówiąc o zjawiskach niebieskich, niepodobna pominąć także i wiatrów: i one są boskie. Rozróżniają je według kierunku i odpowiednio charakteryzują: wiatr „z za gór“, *Boreasz*, przynosi zimno, ale zato rozpędza chmury; w *Attyce* cieszył się on specjalną czcią, ponieważ wiał z *Tracyi*, co do której państwo to miało specjalne zamiary, natury politycznej. Jego przeciwnik, *Notos*, wieje z rozpalonych pustyń *Afryki* i, przelatując nad morzem, zabiera z sobą jego wilgoć, której potem opaść daje w postaci deszczu. Wiatr zachodni, zefir, ma w *Greyci* niekoniecznie znaczenie wiatru wiosennego, które

mu nadali Rzymianie; jest to raczej wiatr gwałtowny i silny, podobnie jak i jego przeciwnik, Euros.

Jeśli czytelnik się znużył, przyglądając się oddzielnym częściom tej boskiej natury — niechaj teraz skupi swoje wrażenia, niech ześrodkuje uczucie czci i uwielbienia na dwóch wielkich, dominujących pierwiastkach — ojcu Zeusie i matce Ziemi. W nich tkwi pierwotny zasadniczy dualizm religii greckiej. Tam — siła zapładniająca, tu — zapładniana; ich pociąg wzajemny — to owa przedwieczna, święta miłość, ów Eros, który stworzył całe życie świata żyjącego, prawzór i usprawiedliwienie także i ludzkiej miłości.

Miłośnię Niebo chce zapłodnić Ziemię¹⁾,

tak broni Afrodyta u Aischylosa ludzkiej miłości Hypermnestry i Linkeusa, dla której Hypermnestra złamała surowy nakaz swego ojca. Tak, niebo zapładnia ziemię — swym cieplikiem, swem światłem, swym dżdżem; ono — to wiecznie męski, ona — wiecznie żeński pierwiastek. Język grecki zupełnie jasno wyraził ten stosunek — w nim *úrānos* jest rodzaju męskiego, *gaia* żeńskiego — daleko jaśniej, niż łaciński (*coelum* — r. nij.) i słowiańskie (niebo — r. nij); choć z drugiej strony „ziemia“ we wszystkich językach aryjskich jest rodzaju żeńskiego. I jeżeli coś zdolne jest dowieść niedostępności dla uczucia naszego religii egipskiej, to właśnie to, że tam odwrotnie ziemia jest bogiem, a niebo boginią.

Dlaczego jednak Aischylos zapłodnicielem powszechnym nazywa Niebo (Uranosa), a nie Zeusa? Mógł on śmiało wymienić również tego ostatniego: analogie indyjskie, łacińskie, germańskie dowodzą nam, że pierwotne znaczenie imienia *Zeus* jest właśnie „niebo“. Niegdyś dualizm Zeusa i Ziemi zaznaczył się bardzo silnie w religii greckiej; na nim oparte są najstarsze i najpiękniejsze mity, i jeszcze słynny dogmat Sybilli z Dodony uznaje go:

Był Zeus, jest Zeus i będzie; zaprawdę, wielkiś, o Zeusie;
Ziemia płody wam śle; przeto zwać macie Ziemię macierzą.

¹⁾ Przekład tłumacza. W dalszym ciągu wszystkie przekłady, podane bezimiennie, prócz wyjątków Sofoklesa i Eurypidesa, będą przekładami tłumacza. (Przyp. tłum.).

Ale jak dla bezpośredniego uczucia człowieka matka, która go zrodziła i wykarmiła, bliższa jest fizycznie, niż pośredni sprawca jego narodzin, ojciec — tak samo i z pośród pary kosmicznych rodzicieli życia ojciec wcześniej się uduchowił, a w bezpośredniej bliży świadomości ludzkiej trwała tylko ona, matka-Ziemia.

Najstarsza to z grona bogów olimpijskich: wiele świątyń pobudowała jej Grecya, poprostu jako Matce (*Mêtêr*) — w Atenach, w Olimpii — na długo przedtem, nim z Azyi Mniejszej przyniesiony został kult pokrewnej, ale jednak barbarzyńskiej bogini, Wielkiej Macierzy bogów, czyli Kibeli. Przedstawiano ją jako dorodną niewiastę, matkę z postaci, tylko górną połową ciała wyłaniającą się ze swego rodzimego żywiołu.

Prawdziwie synowskie uczucia żywił Grek dla tej rodzicielki i karmicielki swojej — i miłość, i cześć — w stopniu wprost niepojętym dla wynaturzonej świadomości człowieka współczesnego. Coprawda, i my zdolni jesteśmy iść na bój za ziemię ojczystą; ale czemuż jest ten „fizyczny patryotyzm“ w porównaniu z tym, który zapałem napęłniał Greka na myśl o jego matce-Ziemie, z tym, który znalazł wyraz w przedziwnych wierszach Aischylosa:

Nie dajcie miasta! Nie dajcie ołtarzy
bogów ojczystych, niechaj nigdy cześć ich
nie zgaśnie! Dzieci nie dajcie i matki-
Ziemie, najmiłszej karmicielki! Wówczas,
kiedyście dziećmi na jej dobrotliwym
igrali łonie, ona całe brzemie
troski podjęła i trudu, by oto
na tarczonośnych wychować was mężów
i wiernych mieć z was dziś synów w potrzebie.

... Reformy rolne są dziś kwestyą dnia i hasło „ziemia dla ludu!“ uważane jest za szczyt demokratyzmu. Grekowi wydałoby się ono bluźnierstwem: nie, nie ziemia dla ludu, tylko lud dla ziemi! Na pierwszym planie powinny być jej potrzeby. O nich myślał Solon, przeprowadzając pierwszą reformę rolną, jaką zna historia; jej łaski chciał sobie zaskarbić:

Przyświadczyć może mi na wieków sędzie
najlepiej macierz bogów olimpijskich
czcigodna, Ziemia czarna...

Oto prawdziwy, daleko patrzący demokratyzm. Ziemia —

to więcej, niż lud, jest ona bowiem zarodkiem życia wszystkich potomków dziś żyjącego ludu. Grekowi ten głęboko prawdziwy i dobroczynny dogmat odślaniało jego bezpośrednie uczucie religijne.

Czyż wobec tego można się dziwić owej dumie, którą odczuwali Ateńczycy na myśl, że są „autochtonami“, t. j. że przodkowie ich w dosłownem znaczeniu urodzili się z ziemi, którą do dziś zamieszkują? Myśl tę spotykamy w każdej pochwałę Aten — czy to wierszem, czy prozą — widać stąd, jak drogą była obywatelom grodu Pallady. I nie przypadkowo Ateńczykiem był również ów myśliciel, który myśl tę obłąkł w formę doktryny filozoficznej — coprawda, rozszerzywszy ją na całą ludzkość — Epikur. Matka-Ziemia dziś już przestała rodzić, nie wydaje więcej na świat ani ludzi, ani innych istot żywych, poza niskimi gatunkami (bądźmy pobłażliwi dla tego rezultatu pilnej, lecz niedostatecznej obserwacji). Ale w porze jej płodnej młodości było inaczej: wówczas i pierwszych ludzi zrodziła ona wprost ze swego łona. I natychmiast po akcie tym, zaszło w niej to samo zjawisko, co i w ciele kobiety-rodzicielki: nadmiar soków zmienił się w mleko, wszędzie powtórzyły się wygórowania, z których trysnęły ożywcze strumienie dla nowonarodzonego.

Quare etiam atque etiam maternum nomen adepti
Terra tenet merito —

konkluduje zapalony zwolennik Epikura, Lukrecyusz.

I zrozumiałem jest także, że pod czułą opieką tej swojej matki, otoczony jej życzliwymi dziećmi, Grek nigdy nie czuł się samotny: nie znał owego beznadziejnego uczucia opuszczenia, którego tak często doświadcza człowiek współczesny, jako zasłużonej kary za swą niewdzięczność i bezbożność. Przytoczę przykład jeden z wielu. Przypomnę losy Filoktetesa. Porzucony przez swych towarzyszy na pustej wyspie Lemnos, chromy, z wiecznym bólem niegojącej się rany w nodze — zdawałoby się, że niemożna być bardziej nieszczęśliwym. A tymczasem, proszę patrzeć, jak on po dziesięciu latach męczarni na tej pustyni żegna się z nią — niech jednak przytem czytelnik nie mędrkuje na gruncie estetyki nowoczesnej, nie szuka ozdób i licencyj poetyckich, ale bierze każde słowo prosto, w jego dosłownem znaczeniu.

Lecz ja, odchodząc, chcę przesać żeganie
grocie, co stała mi tu za mieszkanie,
i nimfom wód tych i błoni,
i szumom, które od morskich szły toni,
gdy wichrem gnane nawały deszczowe
we wnętrzu często zraszały mi głowę,
a jękom moim, co tu rozbrzmiewały,
wórzyły echem Hermejskie gdzicie skały.
Żegnajcie mi też likijskie źródliśka,
już się rozstanę ja z wami, rozstanę,
bo wbrew nadziei nadzieja mi błyska;
i Lemnu ziemie falami oblana,
ślijeje mnie naprzód bez szwanku i skazy
pośród morskich fali smug,
dokąd los wzniosły, przyjaciół rozkazy
i wszechpotężny pędzi bóg¹⁾.

Ale to uczucie osierocenia było tylko jedną karą Matki na jej synów-odstępców; straszniejszą była inna kara.

Prawdziwem przeciwieństwem Hellenów był starożytny Izrael. Wiedziony przez swego Boga, Pana Zastępów, przyszedł on jako cudzoziemiec i zdobywca do „ziemi obiecanej”. Nie żywił uczuć synowskich dla tej ziemi, która nigdy nie była mu matką—zamieszkiwały ją złe duchy. I ten swój władczy, drapieżny stosunek do ziemi zaszczerpił on również i tym religiom, które częściowo z niego wyszły, chrześcijaństwu i islamowi; ziemia z matki stała się niewolnicą — posłuszną, ale i mściwą. Prawda, że chrześcijaństwo nie odważyło się jeszcze zostać katem ziemi—zbyt mocna była w niem druga z jego podstaw, antyczna. Ale zaiste straszne było spustoszenie, jakie niósł z sobą islam. Proszę zajrzeć do źródeł antycznych i przekonać się, jakimi kwitnącemi ziemiami były w epoce kultury grecko-rzymskiej Azja Mniejsza, „kraina pięciuset miast”, Syrya, Afryka północna — i przypomnieć sobie, czem stały się one dzisiaj. Zaiste, spalił do szczytu Bóg Mahometa ten olbrzymi szmat ziemi; bogowie antyczni czułą otaczali go opieką.

¹⁾ Sofokles. (Przyp. tłum.).

III.

UŚWIĘCENIE PRACY.

Ktoś kiedyś puścił w obieg twierdzenie, jakoby Grecy starożytni w lekceważeniu i pogardzie mieli pracę fizyczną; i od owego czasu niedorzeczność ta bezkarnie wędruje przez karty podręczników i opracowań, czerpiących materyały z drugiej i dziesiątej ręki. Oczywiście, twierdzenie to z niczego powstać nie mogło; przyczyną jego powstania było zdanie pisarza-arystokraty Platona i niektórych innych o szkodliwym wpływie na umysłowość człowieka pracy rzemieślniczej, przykuwającej go do warsztatu i zarazem zwracającej myśli jego wyłącznie w kierunku zysku. Ale, pomijając już to, że mowa tu nie o wszelkiej pracy fizycznej i zwłaszcza nie o rolniej,—któż daje nam prawo widzieć w słowach Platona zdanie Grecyi w ogólności? Dlaczegoż nie przeciwstawić im homerowego Odysseusza, z równą dumą powołującego się na swą wytrzymałość w czasie żniw, jak i na swe czyny wojenne? Odysseusza, który własnymi rękoma sporządził sobie i łóże ślubne i łódź, co go wyratowała? Dlaczegoż nie wspomnieć o Hezyodzie, który lekkomyślnemu bratu swemu Persesowi poświęcił swe „Prace i dnie“ z ich motywem przewodnim „Do pracy niemądry Persesie!“ i słynnym wierszem:

Praca żadna nie hańbi, bezczynność jeno nas hańbi.

Matka-Ziemia, która ulubienicę swą Helladę uposażyła w tyle darów drogocennych, nie dogodziła jej urodzajnością gleby: lud grecki skape swe pożywienie zdobywać musiał taką pracą, o jakiej pojęcia nie mają mieszkańcy dobroczynnych

równin. Trzeba było budować tarasy kamienne na stokach gór, aby zimą uratować od podmycia warstwę urodzajną, której nikt, kto bywał w tamtych stronach, nie nazwie „czarnoziemem“; trzeba było w odpowiednich miejscach kopać w kamienistym gruncie zbiorniki, aby zachować drogocenną wodę deszczową, na miesiące, pozbawione deszczów; trzeba było zasapoczą kanałów odprowadzać strumienie rzek, aby zabezpieczyć polom niezbędną dozę wilgoci — Kefisos ateński wcale nawet nie dochodził do morza, cały rozebrany na kanały. I czego tylko jeszcze nie trzeba było robić!

Jak widzimy stąd — ale, oczywiście, nietylko stąd — praca człowieka dość poważnie zakłócała spokój boskiego życia Matki i jej dzieci rodzonych; jak zareagują one na to wtargnięcie? Konieczną była umowa, określająca prawa i obowiązki człowieka; konieczną była służba boża, wzamian za służbę, którą bóstwo zgodziło się nieść dla człowieka; innemi słowy, koniecznym było uświęcenie pracy przez religię. Tak się też stało i przytem w tak wielkim stopniu, jak u żadnego innego narodu; jeżeli obfitość zjawisk, po części wspomnianych w poprzednim rozdziale, pozwala nam rozpatrywać religię antyczną jako religię natury, to te, do których przechodzimy obecnie, dadzą nam pełne prawo widzenia w niej religii pracy. Ale, zaznaczam to zaraz na wstępie, nie wprost pracy, tylko — radości pracy.

Najmniej zakłócał człowiek normalny bieg życia natury w stanie łowieckim; wszak w gruncie rzeczy człowiek-myśliwiec niewiele różni się od lwa, wilka, sępa i innych drapieżników, których życie tworzy jedną całość z życiem reszty natury. Niewiele, a przecież różni się: rozumem, ponad naturą stojącą przemyślnością, która naprowadziła go na wynalezienie sieci, strzał, oszczepów, na obłaskawienie psów, na cały aparat, polowania, grożący wytepieniem żywym stworzeniom lasu i gór.

Niechaj więc otrzyma prawa swej działalności od bogini, której służy, jako myśliwiec — od Artemidy. Opiekunka to potężna wszelkiej zwierzyny, wszelkiego pactwa; sercu jej jednakowo są drogie małe wszystkich istot żywych, choćby to nawet były małe drapieżników. Pozwala ona człowiekowi dowoli korzystać z osobników dorosłych, ale nie pozwala mu niszczyć gatunku — i Erynia karze nieposłusznego. To też święte są gniazda ptasie, święte są brzemienne samice; jeżeli jedna

z nich wpadła w ręce myśliwca, ma on obowiązek „puścić ją wolno dla Artemidy“.

Wogóle ów ludzki stosunek do zwierząt, którym Grecy starożytni tak korzystnie różnili się od swych dzisiejszych potomków, a który znalazł wyraz między innymi w pięknym przysłowiu „mają i psy swe Erynie“ — był w znacznym stopniu wywołany tem, że czuli oni nad sobą wzrok Artemidy, która słyszy krzyk żałosny męczonych stworzeń i skazuje krzywdziela na karę z rąk strasznych bogiń podziemu, strażniczek wielkiej umowy, którą żyje świat. I jeszcze w epoce bytu rolniczego to prawo zwierząt do dobrego traktowania ponownie stwierdzone zostało w najświętszych misteryach greckich, misteryach Eleuzyńskich: jedno z przykazań Triptolemosa brzmiało: „nie czyn krzywdy zwierzętom“.

Jak widzimy, owe dobroczynne przepisy, które w państwach nowoczesnych dopiero względnie niedawno wypracowane zostały przez prawodawstwo cywilne i wykonywane są z sumiennością, powszechnie znaną — podszeptę były Grekowi przez jego religię, jako bezpośrednia konsekwencja jego stosunku synowskiego do matki-Ziemi.

I rozumie się samo przez się, że za szczęśliwy wynik łowów człowiek winien był wdzięczność również Artemidzie... wogóle, kto chce posiadać należyte wyobrażenie o całej czystej piękności stosunku myśliwca do tej jego bogini-opiekunki, niechaj się zapozna z młodym myśliwcem Hippolitem w tragedji Eurypidesa tej nazwy. Lecz niechaj nie myśli człowiek, że skoro ze stanu łowieckiego przeszedł do innego, może zapomnieć o dziewiczej bogini lasów. Tak uczynił Oineus z Kalidonu: zebrawszy z pól obfity plon, uczcił pierwocinami innych bogów, Artemidę zaś pominął. Bogini przypomniała mu o sobie, zsyłając potwornego dzika na jego zasiewy i wywołując tragedję „łowów kalidońskich“, w której grała rolę taką samą, jak Afrodyta w tragedji wojny trojańskiej.

A jednak rozlew krwi na polowaniu, choćby nawet prawnem uświęcony, niepokoił czujne sumienie Greka; czuł on potrzebę poddania się po powrocie do domu oczyszczeniu religijnemu, i przytem oczyszczony musiał być nie tylko on sam, ale i jego psy myśliwskie:

Także bowiem sam Zeus ustanowił prawo dla ludzi:
niechaj zwierzęta po lasach, i ryby, i ptaki-latawce

wzajem się pożerają: toć nie zna Prawdy ich plemię;
ludziom wszelako dał Prawdę...

(Hezyod).

Przechodząc od bytu łowieckiego do pasterskiego, uczuł człowiek potrzebę poświęcenia i tej gałęzi swej pracy bogom, nadania i jej formy służby bożej. Pierwszy dług wdzięczności musiał być, rzecz jasna, spłacony bogu, który prowadzonej przez siebie ludzkości pozwolił osiągnąć ten wyższy stopień kultury; był to Hermes, bóg Arkadyi — kraju, który, pozostając i w czasach historycznych przeważnie pasterskim, lepiej od innych zachował tradycje epoki pasterskiej. On to wprowadził z Olimpu pierwsze stado krów i dał je śmiertelnym; uprowadzenie to miało pierwotnie głęboki sens, podobnie jak porwanie ognia przez Prometeusza, i dopiero niesława, którą okryli się Arkadyjczycy w czasach historycznych, jako włóczęgi i złodzieje, pozwoliła śpiewakom i z tego dobroczynnego aktu ich boga zrobić zręczną sztuczkę złodziejską — wszak „wiele zmyślają śpiewacy“, czemu nawet sami nie wierzą. Gdzieindziej pasterze czcili Apollona: sam on niegdyś, celem ekspiacji zabójstwa Pytona (albo Cyklopów), zgodził się cały rok być pasterzem u króla tessalskiego Admeta — dobrze się działo przy takim pasterzu i trzodom i ich właścicielowi. Pana już znamy; i jego ojczyzną była Arkadya, gdzie miano go za syna Hermesa. Zaś niezbędnymi pomocnikami wszystkich tych bogów były „nimfy wód i błoni“, które dostarczały wilgoci pastwiskom w gorące dni letnie; im również budowali pasterze bezpretensjonalne świątynie i czcili je modłami, darami i ofiarami.

Czczono je także — a wraz z nimi i innych bogów pasterskich — grą na lirze lub fletni i pieśniami. Lirę wynalazł Hermes, natknąwszy się pewnego razu na wyschły szkielec żółwia — świetny rezonans dla strun, jak odrazu zmiarkował. Użył jej jako okupu za wprowadzone stado Apollona, i od owego czasu włada nią Apollon, obok cytary, która w gruncie rzeczy była tylko udoskonaloną lirą. Fletnia — po grecku *syrinx* — była, jak już wiemy, instrumentem Pana. Życie pasterskie ze swymi swobodnymi wczasami usposabiało do gry; gra dawała radość duszy grającego i zarazem pożyteczna była

dla trzód, które, przysłuchując się znajomym dźwiękom, nie narażały się na niebezpieczeństwo zbłąkania; z niej wszakże rozwinęła się osobna gałąź pracy—pracy umysłowej—i dlatego będzie o niej mowa dalej.

Pasterstwo i pokrewne mu pszczelarstwo dawało człowiekowi naturalne, bezkrwawe pożywienie — i dla niego samego i dla jego bogów: mleko, miód i, po trzecie, woda—takim był skład najstarszej „nefalicznej“ (t. j. trzeźwej, bez wina) ofiary płynnej. Ale nie mogło długo pozostawać dla człowieka tajemnicą, że kozy, owce, a zwłaszcza krowy mogą go karmić również i swem pożywem i smacznem mięsem. Nie bez drżenia wyzyskano to odkrycie; wszakże poto trzeba było zarznąć karmicielkę swoją, przelać jej krew. Echo tego strachu zachowało się jeszcze w czasach historycznych w obrzędach święta tak zw. Bufonij (t. j. „bykobójstwa“ — wyrażnie „zabójstwa“, a nie „zarznięcia“). Byka przyprowadzano do ołtarza Zeusa, na którym znajdowała się poświęcona bogu ofiara roślinna; gdy niemądre zwierzę zaczynało ją jeść, obecny przy tem kapłan zabijał je cięciem topora i natychmiast rzucał się do ucieczki: wobec jego nieobecności, sądzono topór; wyznaczone części byka składano na ofiarę Zeusowi, resztę zaś spożywali ludzie. W czasach historycznych nie mało śmieli się ludzie oświeceni z tego dzikiego obrzędu i jego naiwnej przebiegłości; ale sprawiedliwiej będzie ocenić delikatność uczuć, która znalazła tu wyraz w podstawowym przeświadczeniu, że nie można bez grzechu przelewać krwi oswojonego zwierzęcia.

I wreszcie byt osiadły, rolniczy. Wymaga on istnienia własności i jej ochrony, stałego osiedlenia i ustroju państwowego; praca ludzka otrzymuje najwyższe uświęcenie w ogólnopaństwowej służbie bożej. Cykl świąt publicznych ustanowiony został w miastach greckich, między innymi w Atenach, w epoce niezbyt oddalonej od epoki historycznej, na podstawie umowy z Delfami, w których rękę spoczywało naczelne kierownictwo Hellady w sprawach religijnych; stąd dominująca rola Apollona i Artemidy, na których cześć nazwano większość mie-

sięcy. Ale obok tego święta te są a poteoza pracy i przytem w tak wzniosłej, uroczystej, tak pięknej formie, jakiej nie zna żaden naród świata. Zmuszeni jesteśmy ograniczyć się do krótkiej charakterystyki i dlatego nie wyjdziemy poza granice Aten.

Boginią pracy rolnej jest Demeter, właściwie jedna z odmian Matki-Ziemi, którą rozpoznać możemy, zapewne, i w jej imieniu (*Dê-mêtêr* — „gleba-matka“). Dla Greka była ona symbolem dojrzewającego zboża, w którego falach i dziś wyczuć ją możemy. I dlatego „matka“ ta ma „córkę“ — Korę, symbol ziarn, z których wszędzie zboże na przyszedły rok. Jak z tej tajemnicy odradzających się zbóż mądrość helleńska wysnuła dalszą tajemnicę nieśmiertelności duszy, o tem jeszcze będzie mowa; na tej zdumiewającej syntezie opiera się najświętsza z uroczystości Demetry — Eleuzynie i ich misterya; ale jednak pierwotnie było to święto orki (*proërosia*). Uroczystym był również dzień, w którym połowy dobiegał pobyt Kory u jej podziemnego władcy; ale jeszcze uroczystsze było święto samych żniw. I tu myśl Greka, Ateńczyka, nie zatrzymała się na samem tylko fizycznem znaczeniu aktu: dawczyni plonów ukazała mu się jako założycielka wogóle życia osiadłego, połączonego ze stałością związków małżeńskich i życiem rodzinnem — widział on w niej swą „dawczynią praw“ (*thesmophoros*), pierwotne święto żniw stało się dlań głęboko pomyślanem świętem wogóle życia rodzinnego, *Tesmoforyami*, obchodzonemi wyłącznie przez kobiety zamężne. Szyller przepięknie odmalował znaczenie tego święta w swej „Uroczystości Eleuzyńskiej“, w której jedynie tytuł jest błędny: ma on na myśli Demeter, ale nie Eleuzyńską, tylko *Tesmoforę*.

Po pracy rolnej — praca uprawy wina, niezmiernie ważna na południu, poświęcona jest *Dionizosowi*. W gruncie rzeczy *Dionizos* uległ w Grecyi rozwojowi odwrotnemu w stosunku do rozwoju Demetry: ona ze skromnej bogini dojrzewających łąnów stała się boginią-dawczynią praw i boginią tajemnic świata pozagrobowego; on zjawił się w Grecyi jako bóg ekstazy twórczej, niosący swym wtajemniczonym również i wieść o nieśmiertelności duszy; w kulcie publicznym jednak trzeba było i jego święto przystosować do pracy ludzkiej, powierzono mu więc uprawę wina, pokrewną ekstazie, którą obdarzał, ale pierwotnie odeń niezależną. W tem

miejscu będziemy mieli na względzie tę właśnie stronę jego natury.

Troska, by Dionizos błogosławił rosnącemu, kwitjącemu i owoce wydającemu winu należała do kultu prywatnego; państwo troszczyło się o winorośl dopiero od chwili winobrania. Cykl świąt Dionizosa rozpoczynały wesołe Oschoforje, czyli „noszenie gron“. Nieśli je wybrańcy fil — których było dzieiesięć — efebi, ze świątyni Dionizosa w Atenach do świątyni Pallady w Falerze: grona winne były darem Dionizosa dla bogini-opiekunki kraju. Reszta świąt związana była z różnemi stadyami fermentowania młodego wina; były to Dionizye Wiejskie w grudniu, Lenaje w styczniu i Antesterye w lutym. Wszystkie one połączone były z obrzędami, w części wesołymi, w części poważnymi, i ubarwione mnóstwem przecudnych mitów i legend; ale najpiękniejszym ze wszystkich świąt dionizyjskich były ustanowione przez Peisistratosa Wielkie Dionizye w marcu. Założyciel ich pojął czczonogo boga w jego pierwotnem znaczeniu, jako boga ekstazy twórczej: wino ustępuje na plan drugi, dominuje pieśń i na jej obszarze — pieśń nad pieśniami, tragedia. Komu droga jest kultura ludzkości, ten ze czcią winien głowę schylić przed Wielkimi Dionizyami: były one powodem powstania przepotężnych tworów geniuszu ludzkiego, dzieł Aischylosa, Sofoklesa i Eurypidesa.

Z pozostałych gałęzi pracy rolnej — kultura drzew w ogólności poświęcona była również Dionizosowi jako „dendritesowi“, bogu wzbierających sił wiosny; ale oliwę swoją poświęcił Ateńczyk swej bogini-opiekunce, Palladzie Atenie. To ona wszak obdarzyła nią lud swój w owym dniu znamienym, gdy rozstrzygnęły się jego losy. Posejdon, chcąc mu siłę swoją pokazać, uderzeniem trójzębu wy dobył źródło wody morskiej ze skały Akropolu; lecz Pallada pokazała ludziom, że nie siła, tylko dobroć jest najwyższym objawem boskości: na jej skinienie na tej samej skale wyrosła jej nieśmiertelna oliwa, czcigodna prarodzicielka stuletnich oliw w dolinie Kefizu. Czcigodne są zresztą i one: zwą je „moryami“, czyli drzewami losu, albowiem los karze tego, kto dotknie takiego drzewa świętokradczą dłońią:

A czy kto stary, czyli też młodzieńcem,
nie podniesie na nie dłoni;

bo Zeus obrońca ich strzeże z wysoka
i Atena sinooka
wraz z nim je ochroni. ¹⁾

Spartanie uszanowali ten zakaz podczas wojny Peloponeskiej: jako ludzie pobożni, nie tknęli świętych moryj Pallady. W owych czasach wiedzieli jeszcze ludzie, co znaczy pobożność. Poza tem jednak w Atenach kult Pallady jako bogini-opiekunki całego państwa zaćmił, rzecz naturalna, jej kult jako opiekunki drzewa oliwnego: w jej wspaniałem świącie, Panatenajach, oliwa gra jedynie rolę nagrody dla zwycięzców w zapasach, którym państwo dawało ją w darze w pięknych glinianych amforach, również wyrobu ateńskiego, z wizerunkiem symbolicznym i napisem „z ateńskich zapasów jestem“ — na wieczną i pozazdrosczenia godną pamiątkę.

Palladzie poświęcona była również praca rzemieślnika w całej swej rozciągłości — była ona wszak Ateną Erganą, posiadała, jako taka, miejsce święte na Akropolu, przed Partenonem i miała swoje święto doroczne w październiku, na nowiu. Ale z wszystkich rzemioł jedno było jej, jako bogini, szczególnie blizkie: to najwybitniejsza pod względem doskonałości artystycznej spośród prac kobiecych sztuka tkacka. To też na dorocznem świącie Panatenajów składano w darze Palladzie na Akropolu peplos, przez najpierwsze mistrzynie ateńskie tkany, i odniesienie go do jej świątyni stanowiło rdzeń całej uroczystości.

Z innych rzemioł osobiwie opiekowała się Pallada garncarstwem, dumą całej Attyki:

Usłysz modlitwę, Ateno, i piec nasz ochraniaj prawicą:
daj, by się dobrze udały dzbanuszki, garnki i miski,
by wypaliły się pięknie i grosza przyniosły niemało...

tak brzmi zachowana przypadkiem modlitwa garncarska do niej. Jako opiekunka tego rzemiosła, z łatwością mogła ona również poskromić złośliwe dyabliki, o których akcyi niszczącej mówi następująca po modlitwie kłątwa:

Dalejże, Miazgo, Pękało, czuj duch, Niezgaszeniec, niecnoto!
Hej, Garnkotłuku, Surowcze, coś tyle już biedy narobił!

¹⁾ Sofokles. (Przyp. tłum.).

Burzcie ognisko i dom, do góry dnem przewracajcie
piec i wszystko, co w piecu, wśród krzyku i jęku garnarczy!

Takie same dyabliki właściwe były zapewne i innym rzemiosłom, tylko że my przypadkowo o nich nie wiemy.

Zato w kowalstwie Pallada miała towarzysza: za biegłego kowala uważany był ten, którego nauczyli tej sztuki „Hefaistos i Pallas Atena“. Hefaistos, jako bóg ognia („wulkanicznego“), był tu niezbędny. Ateny szczególnie otaczały go szacunkiem; zbudowały mu piękną świątynię — zapewne tę samą, która się do dziś zachowała i zwykle nosi nazwę „świątyni Tezeusza“ — i czciły go razem z Palladą świętem dorocznym („Hefaistyami“ i „Chalkejami“, czyli „świętem kowali“) w końcu października, przed nadejściem zimy, gdy szczególnie na miejscu było przypomnienie o dobroczynnej sile ognia. A zresztą, bogiem ognia był dla Greków także ich dobroczyńca Prometheus, który słusznie mówi o sobie w noszącej jego imię tragedyi Aischylosa:

Wszystkie bo kunszty ludzkie — z Prometeja.

Fakt ten nie doprowadził jednak do konfliktu: Ateńczycy czcili obydwu, i przytem w podobny sposób. Ośrodkiem świąt obydwu bogów ognia był wyścig z pochodniami, w którym greckie zamięłowanie do agonistyki pięknie związane zostało z rodzinnym żywiołem czczonych bóstw.

Handel, jak w pewnym sensie dziś jeszcze, miał za opiekuna Hermesa: bóg-wędrowiec, którego słynna laska — laska z węzami — zapewnia wędrowcom bezpieczeństwo na drogach publicznych, był z natury rzeczy ucieczką także i właścicieli karawan z towarami. Stąd jednak znaczenie Hermesa rozszerzyło się w dwóch kierunkach. Wogóle handel dzielił się u starożytnych, jak i u nas, na dwie odmiany: na wielki handel importowy i eksportowy (*emporikè*) i drobny miejscowy (*kapèlikè*); pierwszy cieszył się poważaniem, drugi niebardzo. Opieka Hermesa również i nad drugim wraz z jego organicznem oszustwem nie mogła nie obniżyć znaczenia samego boga; w całej swej wielkości występował on jako opiekun pierwszego, połączonego z niebezpieczeństwem życia, i przytem nietylko w jego lądowej, ale i w morskiej gałęzi. I tu potrzebny był Hermes, jako obrona przed piratami; czę-

ściej wszelako narażony był kupiec-żeglarz na niebezpieczeństwo ze strony samego morza — i przeto gorliwie modlił się do wszystkich jego bóstw, o których była mowa wyżej.

A ponieważ, w związku z całą budową ziemi greckiej, handel morski daleko ważniejszy był, niż lądowy, praca kupca prawie jedno stanowiła z pracą żeglarską. Doniosłość jej była w Helladzie olbrzymia: „Prace i dnie“ Hezyoda ograniczają swój temat do rolnictwa i żeglugi. I tak samo w systemie świąt greckich żegluga pod względem znaczenia idzie bezpośrednio po rolnictwie. Rzecz rozumiała, że najwygodniejszą dla świąt żeglarskich porą był początek i koniec sezonu żeglugi, dnie następujące po burzach wiosennych i poprzedzające jesienne. W Atenach były to Delfinie w początkach kwietnia i Pyanopsy w październiku: obydwa święta związane zostały ze znamienną dla grodu Pallady, aczkolwiek nie kupiecką żeglugą — z żeglugą Tezeusza, wraz z ofiarowanymi Minotaurowi siedmiu młodzieńcami i siedmiu dziewczynami, na wyspę Kreta. Ze drżeniem wyprawiali ich w drogę ojcowie i matki, ze drżeniem oczekiwali ich powrotu — rozumie się, że obrzędy obu świąt zachowały wspomnienie tych uczuć.

Dziś Grecya nie zna specjalnego sezonu morskiego — maszyna parowa i kompas pozwalają nie liczyć się z burzami i zachmurzeniem nieba. W starożytności rzecz się miała inaczej. Po słońcach listopadowych następowały jednak dni ciche i pogodne, podczas których pracownicy Posejdona mogli powrócić do swego rzemiosła i przyprowadzić do domu okręty, uwięzione w obcych portach przez burze. Grecka religia natury z łatwością znalazła wytłumaczenie tego dziwnego zjawiska. Pochodzi ono stąd, że w tym czasie samiczka świętego ptaka boga mórza, alkiona, wysiada jaja w swych gniazdach pływających — skąd do dziś ptak ten zwie się po polsku „zimorodkiem“; dla niej to Posejdon trójzębem swym wygładza fale morskie, aby nie zatopiły nadziei jego ulubienicy. Stąd piękna przypowieść grecka o „dniach alkiony“, jako dniach zacisznych po burzy; stąd również nazwa grecka grudnia — Posideon.

Wróćmy jednak do Delfiniów i Pyanopsyów. Może się wydać dziwnem, że te dwa najważniejsze święta żeglugi morskiej poświęcone są nie tyle Posejdonowi lub Hermesowi, ile bogu, nie mającemu, zdawałoby się, nic wspólnego z handlem

i z morzem — Apollonowi. Niewątpliwie znajduje się to w związku z tem, że cały cykl świąt, jakieśmy już widzieli, ustalony został przez gminy greckie przy współdziale i za aprobatą Delf; rzecz zrozumiała, że ich kolegium kapłańskie zapewniło swemu bogu miejsce pierwszorzędne w całym cyklu. Wypowiada się to zwłaszcza w obrzędach wspomnianych przed chwilą Pyanopsyów. Było to nie tylko święto zakończenia żeglugi: przypadając również na koniec robót w polu, Pyanopsy były wogóle najznaczniejszem świętem pracy. I pierwsze miejsce wśród ich obrzędów zajmowała rzecz, uderzająca swem pełnem znaczenia pięknem: w uroczystej procesyi chłopiec urodziwy, mający oboje rodziców przy życiu (*amphithalès*), niósł gałąź oliwną, obwieszoną owocami, pieczywem, dzbanuszkami z oliwą, miodem i mlekiem, a więc darami i Demetry, i Dionizosa, i Pallady; była to „eiresiona“. Niósł ją do świątyni Apollona, jako pana święta owego dnia, jako boga pracy i radości pracy wogóle. Uczestnicy procesyi śpiewali przytem pieśni wesołe, z których dwie się zachowały; jedna z nich brzmi tak:

Eiresiona i figi i chleba niesie bochenki,
miód niesie w dzbanku i wonną oliwę, by członki namaścić,
wina też czarę tęgiego, by podpić sobie i zasnąć.

Tego samego dnia również i w domach prywatnych odbywało się składanie eiresiony — i tu właśnie, rzecz jasna, zrodził się ten obrzęd, na gruncie religii Demetry, a nie Apollona. Eiresionę przytwierdzano do ściany domu, którego miała ona strzedz aż do przyszłorocznych plonów; co z nią robiono potem, nie wiemy, ale są podstawy do przypuszczenia, że z modlitwą palono ją na ognisku domowem.

Mówiliśmy dotąd przeważnie o pracy fizycznej; rozumie się jednak samo przez się, że i praca umysłowa znalazła w Grecyi uświęcenie religijne. Początkowo głównym jej przejawem i niejako sumą była poezya — ściśle mówiąc, ponieważ znajdujemy się na gruncie greckim, chorea, czyli połączenie poezyi, muzyki i tańca, trójjedyna komórka zarodkowa późniejszych wyodrębnionych sztuk.

Ateńczycy szczycili się tem, że sama czystość ich górskiego powietrza usposabia ich do pracy umysłowej, do poezyi: tam, na zboczach wysokich, umysł staje się jasny, duch lotny, stamtąd czerpie się natchnienie twórcze. To też boginiami jego są nimfy górskie; „nimfoleptami“ (opętanymi przez nimfy) nazywają proroków, którzy wieszczą swój dar otrzymali od samych cór wieszczey natury. Nimfy górskie w ich znaczeniu fizycznem nazywamy „oreadami“ (od *oros* — „góra“); ale jako dawczynie natchnienia poetom, zachowały one imię bardziej starożytne, pokrewne łacińskiemu *mons* — imię Muz. Miała i Attyka swe „wzgórze Muz“; tu, według podania miejscowego, nawet „urodziły się“ one, jako córki Harmonii; ale podanie to nie mogło rywalizować ze starszemi, uświęconemi przez imiona Homera i Hezyoda, według których Muzy, córki Mnemozyny („Pamięci“), mieszkały albo na Olimpie (Homer), albo na Helikonie (Hezyod). Nam wszelako bliższe jest ateńskie wzgórze Muz, pomimo że musiało ono zmienić swe imię na szanowne, choć mało dźwięczne imię Filopapposa, który je w II w. po Nar. Chr. ozdobił pomnikiem, w części do dziś zachowanym. Z niego roztacza się najcudniejszy widok na Akropol i miasto Pallady, i miło bywa, przechadzając się chłodnym wieczorem po jego pustym szczycie, modlić się do jego bogiń zapomnianych, które tu niegdyś dawały natchnienie Aischylosowi, Sofoklesowi, Eurypidesowi.

Muzy opiekowały się wszelką pracą umysłową człowieka — *amúsos* zwano tego, kto był do pracy tej niezdolny: „niechaj nie zdarzy mi się żyć pośród amuzyi“, modlił się niegdyś Eurypides. Muzy opieką swą otaczały człowieka od najpierwszych niepewnych kroków dziecka, od nauki czytania i pisanja: w pokoju szkolnym stał zawsze posąg Muzy; ze swym zwitkiem lub tabliczkami w ręku była ona w oczach malca niejako wzorem trudnej sztuki, której go uczono. I nie dziw, że pierwszy swój sukces poświęcał on jej właśnie, że przedewszystkiem uczył się.. deklinować jej święte imię: *Músa*, *Músês* w gramatyce greckiej. *Musa*, *Musae* w łacińskiej — były to przykłady „pierwszej deklinacji“ (i oto dlaczego, jeśli kto ciekawy, gramatyka stała się najbardziej rycerską ze wszystkich nauk, zaliczając do „pierwszej“ deklinacji imiona żeńskie, a dopiero do „drugiej“ męskie). W epoce chrześcijańskiej takie honorowanie pogańskiej bogini wydało się, oczywiście, niedopusz-

czalnym. *Musa* w gramatyce musiała ustąpić miejsca podobnie brzmiącej, lecz obojętnej *mensa*—też postęp.

Jeśli chłopiec, dorósłszy, poświęci się pracy umysłowej, Muzy tembardziej staną się jego opiekunkami. O poetach wiedzą to wszyscy; za dobrych czasów religii antycznej stale przed oddaniem się swej sztuce modlili się oni do Muz—w czasach najnowszych niegdyś żywe imię Muz stało się już tylko klasycznym upiorem. Do nich dołączano i inne bóstwa radosne — Apollona, Hermesa, Palladę (tę ostatnią, utożsamiając ją ze swą Minerwą, specjalnie Rzymianie),—ale naczelne miejsce mają zawsze Muzy. I nie tylko w poezji—„muzyka“ odziedziczyła po nich imię, i obie wraz z tańcem otrzymały nazwę sztuk „muzycznych“, w odróżnieniu od plastycznych, które rozwinęły się z rzemiosł. A gdy Ptolemeusz Soter w III w. przed N. Chr. założył w Aleksandryi pierwszą w dziejach akademię umiejętności, zupełnie słusznie nazwał ją *Museion*, którą to nazwę w sensie bardziej ograniczonym do dziś zachowuje „muzeum“.

Ale, zapytać można, czy i praca umysłowa otrzymała uświęcenie w greckich uroczystościach religijnych, i jeżeli tak, to gdzie? Otrzymała, odpowiemy, i przytem wszędzie. Stała się ona ich ozdobą, główną przyczyną tego, że były one nie tylko odpoczynkiem, ale i szkołą kształcącą dla całego narodu. Tą sprawą jednak zajmiemy się w rozdziale następnym.

Tu chciałbym na zakończenie zwrócić uwagę na pewien fakt, który w bezpośrednim związku pozostaje z interesującym nas tematem—uświęceniem pracy. Żałuję bardzo, że niewielka objętość zarysu niniejszego nie pozwala mi opisać trochę dokładniej obrzędów najważniejszych nawet świąt greckich i w szczególności ateńskich; czytelnik przekonałby się wówczas, że dzięki nim religia grecka zasługuje całkowicie na miano pierwszej i jedynej w dziejach ludzkości religii radości. Rozumiał to już jeden z najmędrszych jej synów, Perykles; oto jak wyraża się on w swej słynnej mowie pogrzebowej o tej stronie życia Aten: „Najwięcej ze wszystkich narodów daliśmy duszy człowieka spoczynku, wprowadzając do obrzędów religijnych zapasy i uroczystości doroczne... z których płynąca radość wypłasza przygnębienie“.

Szczegółów, powtarzam, dać tu nie mogę. Ale czytelnik już z tych niewielu danych i aluzyj, które napotkał w tym

rozdziale, wywnioskować musiał, że święta greckie nic nie miały wspólnego z tem, co my zwykliśmy łączyć z pojęciem święta, t. j. z bezczynnością. Zgodnie wogóle z charakterem pozytywnym swej etyki, Grek organicznie niezdolny był do dopatrywania się jakiegokolwiek zasługi w bezczynności; dla niego święto było, przeciwnie, dniem wytężonej pracy, tylko nie dla zysku, ale na chwałę bogom i ku podniesieniu własnej duszy. Oczywiście, w dniu, w którym lud Pallady czczył swą boginię na Akropolu lub był widzem tragedyi Sofoklesa w teatrze Dionizosa, na pracę dnia powszedniego miejsca nie było; kupiec z konieczności zamykał sklep, nie mając żadnej nadziei na ściągnięcie doń kupującego, i powszechne oburzenie wywołałby archont, któremuby wpadło na myśl zwołać przysięgłych na roztrząsanie sprawy sądowej. Ale to przerwanie pracy codziennej było jedynie skutkiem święta, a nie jego sensem i treścią wewnętrzną. I gdyby Grecy z epoki rozkwitu usłyszeli, że jest lub będzie lud, który w pracy, jako takiej, ujrzy obrazę święta i służby swemu bogu, godną nawet „wytępienia“, — przyszliby do wniosku, że lud ten ma nader dziwne wyobrażenia o pobożności.

Oczywiście, i dla nich nadszedł czas, gdy się wyrzekli tego przekonania; czy wyszło im to na dobre? Pytanie to nie wymaga odpowiedzi: najpobieżniejsze nawet porównanie choćby tylko zewnętrznej postaci Grecyi starożytnej i Grecyi bizantyjskiej odpowie nań najwymowniej.

IV.

OBJAWIENIE SIĘ BOGA W PIĘKNIE.

Każde z bóstw mieszka we właściwym sobie żywiole, uduchawiając go; takie było prawdopodobnie najstarsze wyobrażenie również i Greków. Nazywamy je animatyzmem, modyfikując w ten sposób nieco, w celach większej owocności, znaczenie tego terminu, wprowadzonego przez antropologa Maretta. Początkowo bóstwa zlewały się ze swym żywiołem, nie posiadając niezależnej odeń postaci; był to okres animatyizmu immanentnego. Stopniowo jednak ześrodkowanie myśli i uczucia na samym bóstwie, jako duszy żywiołu, doprowadziło do tego, że je zeń fizycznie wyodrębniono: dryada mogła pozostać w swym drzewie, ale mogła również opuszczać je, przebywając wszakże w pobliżu, jako jego dryada. Nastąpił okres animatyizmu transcendentnego. Do wyodrębnienia zaś potrzebna była bóstwu własna postać, oddzielona od postaci jego żywiołu; jakąż tedy mogła być ta postać?

Kwestya to decydująca, fatalna.

Przejście do animatyizmu transcendentnego nie jest charakterystyczne dla religii greckiej, jest to zjawisko zwykłe; charakterystyczną jest odpowiedź na kwestyę postaci. Rzecz jasna, że wszelka postać może być tylko symbolem — wszak bogowie w istocie swej są niewidzialni i tylko objawiają się komu zechcą i kiedy zechcą. Jakże więc widzialnie wyrazić niewidzialne? Jak i w czym objawia się bóg? W sile, odpowiadają jedni; w znamiennej zagadkowości, odpowiadają drudzy; w przerażającej szpetocie, odpowiadają trzeci. I oto Hin-

dus przedstawia swego boga wielorekim; Egipcyanin daje swemu głowę szakala, ibisa i t. d.; w wyobraźni dzikiego jego bóg ma luje się z wykrzywioną twarzą i sterczącymi kłami. Jeden tylko Grek odpowiedział: bóg objawia się w pięknie.

W gruncie rzeczy, nie mógł wcale odpowiedzieć inaczej: niema na świecie kraju równie pięknego, jak Hellada. Jeżeli nawet dziś oczarowuje ona swych wciąż jeszcze nielicznych gości — dziś, gdy mieszkańcy jej, odbóstwiwszy naturę, zdarli z niej zielony płaszcz lasów, wysuszyli srebrne strugi rzek, — to jakąż wyobrażać ją sobie musimy w szczęśliwych czasach pokoju i miłości pomiędzy synem-człowiekiem i matką-Ziemią? Nie, bóstwa, które ożywiały tę naturę, nie mogły nie być pięknymi same; wystarczyło uświadomić sobie jej piękno, aby jedynie słuszna odpowiedź zjawiła się sama.

Ale i na to, oczywiście, potrzeba było czasu; również i Grecy przeprowadzili bóstwo swoje przez niedoskonałe stadya siły, przeraźliwości, znamienności, zanim znaleźli prawdziwie zbożne ukojenie w pięknie. A ponieważ stworzony w czasach zamierzchłych wizerunek dzięki pietyzmowi przechowuje się aż do czasów najpóźniejszych — brutalne dążenie do obrazoburstwa było organicznie obce Grekowi — przeto jeszcze w epoce historycznej można było oglądać czwororekiego Apollona w Lakonice, Demeter o głowie końskiej w Arkadyi, a szczególnie — straszliwie szpetne Erynie i Gorgony. Ale były to jedynie zjawiska szczątkowe. Najmniej niepokoiły ludzi te cechy w Eryniach, Gorgonach i t. p. uosobieniach sił ciemnych, złośliwych; jeszcze Aischylos godził się z nimi. Ku końcowi jednak wieku V powszechne dążenie do piękna przezwyciężyło nawet ten przeżytek, zdawałoby się, zupełnie uprawniony. Nie, siła wyższa nie może być szpetną. Straszna — tak, gdzie tego trzeba; ale czyż nie może być straszne piękno? I oto stworzone zostały późniejsze typy Erynij i Gorgon, blade, groźne — i piękne; krew stygnie w żyłach wobec wzroku tej Meduzy („Meduzy Rondanini“) — a jednak czujemy, że mamy przed sobą nieziemskie piękno. Jeden tylko bóg pozostał przy swej szczątkowej szpetocie zwierzej, oparłszy się zwycięskiemu naporowi nowego piękna — kogo jak kogo, ale Pana niepodobna było rozłączyć z jego kozłą postacią. Ale też pozostał on samotny wśród pięknego Olimpu greckiego. Grecy sami dobrodusznie się z tem godzili; lecz gdy

nadeszły czasy chrześcijaństwa — bóg koźlonogi przeszedł na zawsze do nowej mitologii plastycznej pod imieniem dyabła.

Ale nie śpieszmy się zbyt. Nawet wówczas, gdy myśl Greka znalazła już jedyną zbożną odpowiedź na kwestyę zewnętrznej postaci boga, daleko było jeszcze do jej urzeczywistnienia: dłuto i pędzel nie mogły nadażyć za myślą twórczą, zbyt mocne były krępujące je więzy. Niewątpliwie i w owej pierwotnej epoce, związanej z imieniem Dedala, artysta pragnął w miarę sił oddać unoszące się przed jego oczyma piękno boskiej postaci; ale ręka opornie szła za jego wolą, wizerunek wychodził dziecinnie niedoskonały. A tymczasem otaczająca go cześć współczesnych, którzy, oczywiście, widzieli w nim wzór doskonałości, przechodziła z pokolenia w pokolenie, aż do późniejszych i bieglejszych w sztuce czasów. Wielkie było niebezpieczeństwo zastoju: mogły powstać „oryginały“ ze swym monopolem świętości, i twórcy boskich postaci w czasach dojrzałych mogli się poczuć nimi skrepowani. Wtedy widzenie piękności ponownieby uleciało, nie doczekawszy się ostatecznego urzeczywistnienia.

Wielkim było tryumfem geniuszu greckiego, że to niebezpieczeństwo przewyciężył. Oczywiście, „dedalowskie“ posagi bogów ze swym naiwnym konwencyonalizmem pozostały w starych świątyniach: syn nie odmawiał czci temu, co czcił jego ojciec, tradycja ujawniała swą siłę uświęcającą. Jeśli zaś zniszczył je przypadkiem pożar, to odziedziczona po przedkach miłość czcicieli dążyła do odtworzenia ich o ile możliwości w tej samej postaci — było to warunkiem zachowania tego samego uczucia. W ten sposób powstały posagi t. zw. „archaistyczne“, których się sporo zachowało. Nic wszakże nie przeszkadzało artyście tworzyć posąg tego samego boga do jego nowej świątyni w formie we własnym pojęciu najdoskonalszej; obydwa prądy, konserwatywny i postępowy, szły obok siebie, bynajmniej się wzajem nie krępując.

W VI w. przed N. Chr. został już osiągnięty ideał piękna w tworzeniu wizerunków bogów, ideał także i dla nas: prerafaelici nauczyli nas cenić niewinny wdzięk tej t. zw. „dojrzałej archaiki“. Brakło jednak indywidualizacji. Oczywiście, nikt nie mógł wziąć Posejdona za Apollona i odwrotnie: broda

lub jej brak rozstrzygały o wyborze. Ale zresztą bogowie podobni byli jeden do drugiego—i do ludzi; rozróżniamy ich jedynie po atrybutach: trójząb charakteryzuje Posejdona, laska z węzami—Hermesa, piorun—Zeusa, lwia skóra—Heraklesa i t. d.

Była to jeszcze niedoskonałość; zwalczyć ją udało się następnym pokoleniom, w. V i IV. Złe ocenimy Fidyasza, Polikleta, Alkamenesa, Praksytelesa, jeśli będziemy widzieli w nich tylko artystów, choćby nawet rzeźby religijnej: byli to prawdziwi prorocy, prorocy dłuta. Tę samą pracę, którą dla starożytnego Izraela wykonali prorocy Starego Testamentu—stworzenie zdecydowanego, podniosłego i zarazem jednolitego wyobrażenia o bóstwie—tę samą pracę dla starożytnych Hellenów wykonali ich artyści, i przytem o tyle skuteczniej, o ile obraz potężniejszy jest od słowa. Na gruncie dogmatycznym i naracyjny stworzenie jedności było niemożliwe: nie było organu centralnego, któryby posiadał dość siły, a nawet—jesteśmy wszak w Grecyi—woli, aby zniszczyć wszystko, co było sprzeczne; obrzędy tembardziej w różnych państwach były różne. Ale z chwilą, gdy Fidyasz stworzył swego Zeusa z Olimpji, już niepodobna było wyobrażać go sobie inaczej. Tak, to był istotnie on, bóg wzniosły, a dobrotliwy, „ojciec bogów i ludzi“; takim właśnie był on w owej chwili, gdy przyrzekał obejmującej jego kolana matce, że spełni jej prośbę:

Rzekł i skinał na znak czarnemi brwiami Kronida:
z głowy wraz nieśmiertelnej kędziory boskie władyki
falą nadół spłynęły—i zadrżał Olimp w posadach.

I oczywiście, w obliczu tego wzniosłego piękna, jak dym znikają wszelkie małowartości i poziome wyobrażenia, któremi niedojrzałość unysłowa lub swawola śpiewaków skaziła obraz Olimpijczyka; dawało się z niem pogodzić tylko najszlachetniejsze, najwznioślejsze, najbardziej—Aischylosowskie:

Wkrąg daremnie szuka myśl—
nie wiem, z czem porównać go,
okrom jednego li Zeusa,—gdy z duszy mam ufnie
zrzucić ciężkie brzemie dum.

I nie mógł już być zupełnie nieszczęśliwym człowiek, któremu raz się objawił pan świata w swej olimpijskiej postaci.

Było to jednak przy całej swej łaskawości surowe piękno. Jeszcze surowszą była jego małżonka Hera argejska współczesnego Fidyaszowi Polikleta, Hera-Wypełnicielka, strażniczka

sakramentu małżeństwa dla niewiast greckich, małżeństwa z jego surowymi obowiązkami, przychodzącymi na miejsce bez-troskiej swobody życia dziewczęcego. I surową była również Atena, objawiona narodowi swemu przez Fidyasza, Atena-Dziewica, mieszkanka nazwanego na jej cześć Partenonu, wskazująca Ateńczykowi jego obowiązki rycerskie i obywatelskie, ale też i broniąca jego ojczyzny—za spełnianie tych obowiązków—modłami przed tronem swego potężnego ojca, jak rzekł o niej jeszcze starożytny prawodawca ateński Solon:

Miasto nasze przynigdy z Zeusowych nie zginie wyroków,
bóstw nieśmiertelnych sąd nigdy nie straci go w noc:
Pallas Atena go strzeże, wielkiego córa rodzica,
święta, obrończa jej dłoń wiernie osłania nasz gród.

Znacznie złagodzona była ta surowość w postaci Demetry, bogini-matki, dobrotliwej żywicielki i pocieszycielki człowieka; nie wiemy, komu zawdzięczamy jej posąg, który stał się wzorem, ale pokrewny mu pod względem wyrazu był zachowany nam (w dobrej kopii) posąg Eireny, dobroczynnej bogini pokoju, wykuty w początkach w. IV przez rzeźbiarza Kefisodota. Rozpoczyna on nową epokę rzeźby religijnej, po wojnie peloponeskiej, epokę młodszych proroków, którzy objawili Grekom i nam istotę ich młodszych i drugorzędnych bogów. Na czele ich stoją Praksyteles i Lizyppos. Wówczas to stworzone zostały trzy przepiękne typy bogów młodzieńczych. Tylko jeden zachował się nam w oryginale swego twórcy, Praksytelesa, ale właśnie jego wyższość ponad wszystkie kopie każe nam podnieść w myśli również i dwa pozostałe do tych samych wyżyn doskonałości. Apollon, ideał jasnego piękna umysłu, wcielenie ducha, marzenia i woli w swej niezemskiej smukłości i lekkości. Dionizos, pełen tęsknego rozmarzenia bóg tajemnego czaru natury, pociągający, a zagadkowy. jak wilgotne powietrze wiosenne ze swą wieścią o przebudzeniu, o przyprawie sił życiodajnych. Hermes, sprężysta siła młodzieńcza, wcielenie czynu i rzeczywistości... takiej, jaką być powinna, nie jaką jest.

I obok nich dwa młode typy niewieście: Afrodyta, królowa czaru miłosnego, usprawiedliwienie życiodajnej zmysłowości w czystości piękna.. proszę, aby czytelnik myślał tu nie tyle o słynnej „Wenus Medycejskiej“, już zlekka zatra-cającej swawolą dworską aleksandrynizmu (wskutek czego

właśnie tak bardzo przypadła ona do smaku klasycyzmowi galantów XVII w.), ile o Afrodycie Praksytelesa, pomimo całej niedoskonałości jej kopii watykańskiej. Stanowi ona odpowiednik Dionizosa; w tym samym stopniu odpowiednik Hermesa stanowi Artemida, boska łowczyni, silna i rącza, jak przystoi tej, co nie zna spoczynku w bieganiu po lasach i polanach leśnych, ani w pługach nocnych na czele korowodu dryad. Apollonowi odpowiadałaby Pallada, gdyby typ jej nie został utrwalony przez rzeźbę religijną poprzedzającej epoki; a zresztą, znana „Pallada Giustiniani“ była może takim zbliżeniem ideału Fidyasza do bardziej ziemskich tendencji IV w. Wyższość koncepcyj Fidyasza i Polikleta nie wyłączała takich przetworzeń, uległ im zarówno Zeus olimpijski, jak i Hera argejska, zachowując jednak związek z pierwowzorami w. V; i znane wszystkim czytelnikom biusty Zeusa („Otricoli“) i Hery („Ludovisi“), którymi słusznie zachwycali się Winckelmann i Goethe, są właśnie takimi uprawnionymi metamorfozami w duchu potrzeb religijno-artystycznych IV w.

Bratem rodzonym Zeusa był Posejdon; lecz był wobec niego tem, czem jest pełne burzliwego ruchu morze wobec majestatycznie spokojnego nieba. Zrozumiał to Lizyppos; w swym Posejdonie wyraził on właśnie burzliwą gwałtowność. Choć z twarzy Posejdon jego podobny jest do Zeusa, przecież obce mu jest spokojne „skinienie brwiami“ władcy Olimpu; brwi ma groźnie podniesione, jak podniesione ma również włosy, jak cały jest ucieleśnioną w boskiej postaci siłą piętrzącej się fali. „Prawdziwym synem Zeusa“ był zrodzony w doli śmiertelnej Herakles; ale cierpienia ziemskie wycisnęły na nim swe piętno, stworzywszy w ten sposób istotną tragedję bogoczołwieczeństwa. Sofokles dał jej wyraz w poezji, Lizyppos w rzeźbie („Herakles Farnese“).

I wreszcie w III w. ten sam obraz Zeusa Fidyaszowego uległ jeszcze jednej przemianie i dał pod dźwiętem Bryaksisa ostatnie dzieło rzeźby religijnej Greków—Sarapisa aleksandryjskiego; to czysto greckie bóstwo miało, według życzenia Ptolemeusza, zastąpić Grekom jego królestwa egipskiego brata i małżonka Izydy, Ozyrysa. Tak też pojął go Bryaksis, jako Zeusa podziemnego, brata pochodniośnej Demetry misteryów eleuzyańskich—wszak i Izydę przedstawiali Grecy pierwotnie w postaci Demetry. Zeus, Posejdon i Sarapis—to jakby trzej

bracia, władcy nieba, morza i królestwa podziemnego. Falistą linią wznoszą się i opadają kędziory Zeusa — burzliwie jeży się grzywa Posejдона — smutnie zwisają pasma włosów Sarapisa, cień czarny rzucając mu na łagodne czoło.

Na ostatek zachowałem jeszcze jedną przemianę wciąż tego samego Zeusa Fidyaszowego, chociaż była ona starszą od Bryaksisa; mam na myśli Asklepiosa. Ten uzdrowiciel ludzi, ten ich zbawiciel od nieubłaganej śmierci był tylko dobry; okres szczególnego rozkwitu jego kultu, właśnie jako zbawiciela, rozpoczął się około Narodzenia Chrystusa. I gdy chrześcijanie uczuli potrzebę posiadania wizerunku swojego Zbawiciela — skorzystali w tym celu z gotowej już postaci Asklepiosa. Tak do dziś dnia żyje natchniona myśl największego proroka boskości wśród ludzi — Fidyasza.

Zanim pójdziemy dalej, obejrzymy się nieco poza siebie.

Że stworzony przez wielkich artystów greckich ród Olimpijczyków, wcielony w marmur i bronz, był prawdziwym „objawieniem się boskości w pięknie“, czujemy to nie tylko my, do których (jeżeli nie liczyć Hermesa Olimpijskiego Praksytelesa) ani jedno z tych wcieleń nie doszło w oryginale. Jeżeli nawet te kopie, które ocalały i które przechowują nasze muzea, zmusiły zachwyconego historyka religii chrześcijańskiej do okrzyku „prawdziwi bogowie, prawdziwe boginie!“ (Renan) — to jakże działać musiały same oryginały na naród, dla którego zostały stworzone? I rzeczywiście, sam trzeźwy i rozsądny Arystoteles świadczy nam: „gdybyśmy kiedyś napotkali człowieka o takiej postaci, w jakiej rzeźbiarze przedstawiają bogów, nie ulega wątpliwości, że wszyscy byliby gotowi czcić go i służyć mu, jak wyższej istocie“.

Otóż mamy to, co było i do dziś jest, według wielu, kamieniem obrazy: Grecy starożytni czcili swe posągi, służyli im; kult ich był „idololatrią“, *bałwochwalsstwem!*

Inni idą jeszcze dalej; wskazując na formy szczątkowe tej idololatrii, świadczące, że w czasach zamierzchłych, przed zjawieniem się posągów o formach ludzkich, również i wszelkiego rodzaju prymitywne kłocę służyły za przedmiot czci, — mówią o „fetyszymie“ w religii starożytnej Grecyi. Dosko-

nale: mamy teraz wspólny grunt religijny dla Greków i dla dzikich z Wyższej i Niższej Gwinei.

Przyjrzyjmy się przedewszystkiem „fetyszyzmowi“. Gdy żeglacy portugalscy, którzy w ojczyźnie swej czcili Pana Jezusa, Matkę Boską i świętych na płótnach swych wielkich mistrzów, zapoznali się z bezkształtnymi klocami wspomnianych przed chwilą dzikich, nadali im oni nazwę *feitico*, czyli *facticus (deus)* „robionego“ (boga) — właśnie dlatego, że dane plemię, według ich zdania (słusznego, czy nie, o to mniejsza), widziało w takim klocu nie wizerunek lub symbol istniejącego poza nim i niezależnie od niego bóstwa, lecz samo bóstwo. W przeciwnym razie wszak trzeba by było nazwać fetyszystami i samych chrześcijan, i to nie tylko katolików i prawosławnych, ale i protestantów, uznających krucyfiks za świętość, — czyli że sam wyraz „fetyszyzm“ utraciłby wszelką wartość terminologiczną, zachowując jedynie wartość — obelgi.

A teraz zapytam: czy mamy jakiegolwiek prawo przypuszczać, że dla króla Minosa i jego poddanych *labrys* (topór podwójny) był nie symbolem Zeusa, miotacza piorunów, lecz samodzielnem bóstwem, i że kamieniarz, który kreślił zarys jego na murze, uważał się za „robiącego boga“? Niemy pomnik sam przez się nie może nam, rzecz jasna, nic powiedzieć o tem, jaki był stosunek ludzi do niego. Musimy więc sądzić według analogii wieków późniejszych, t. j. od „fetyszyzmu“ przejść do „bałwochwalstwa“.

A tu sprawa jest zupełnie jasna, poczynając już od Homera. Gdy Zeus przyrzeka Tetydzie spełnienie jej prośby, gdy Atena zapalem i męstwem napelnia serce Diomedesa, gdy Apollon osłania Hektora — kogóż to mamy przed sobą, z własnej woli działających bogów, czy ręką ludzką zrobione posągi? Zbyteczne pytanie — tembardziej, że posągów epoka Achajska, reprezentowana przez Homera, nawet wcale nie zna. Ale może w następnej epoce, która zbudowała bogom świątynie i postawiła w nich posągi, nastąpił taki przewrót w uczuciu religijnem i posągi zajęły w świadomości wiernych miejsce tych, których miały wyobrażać? Zobaczmy. Wielotysięczny tłum Ateńczyków obecny jest w teatrze na „Orestei“ Aischylosa; widzi on, jak gnany przez Erynie bohater obejmuje ramionami posąg Pallady na Akropolu; w dalszym ciągu zstępuje doń sama Pallada, stając w ten sposób obok swego po-

sągu. Chyba dość wyraźnie widać z tego, że posąg to tylko wizerunek bóstwa, a nie samo bóstwo?

A jednak kłaniano mu się. Oczywiście; ale zupełnie w tym samym sensie, w jakim wierni wyznań starochrześcijańskich „kłaniają się“ (termin nie ma tu znaczenia) wizerunkom Chrystusa, Matki Boskiej i świętych; i Ateńczyk, który palił kadzidło przed posągiem swej Pallady, czynił to z zupełnie takim samym uczuciem, z jakim dziś jeszcze katolik lub prawosławny w sobotę wieczór zapala lampę przed obrazem Najświętszej Panny. I jak u nas wierni wyróżniają „cudowne“ obrazy z pośród innych, przypisując im większą świętość, tak samo, dosłownie tak samo, i o posągu Apollona w Magnezji nad Meandrem wierzono, że ma on „moc dla wszelkiej sprawy“. Analogia jest tu zupełna — w czym zresztą niema nic dziwnego, bowiem mamy tu do czynienia właśnie z antyczną podstawą chrześcijaństwa. Z drugiej strony prawda, że protestanci właśnie dlatego nie mogą sobie odmówić przyjemności nazywania nas „bałwochwalcami“; ale my wiemy przecież, że, mówiąc tak, wymyślają nam tylko, a nie dysputują poważnie.

Zarzut bałwochwalcstwa przyłgnał do religii starogreckiej dzięki apologetom chrześcijańskim; apologetyka chrześcijańska poszła z kolei w ślady żydowskiej, która posiadała swój własny zaczyn obrazoburczy jeszcze w objawieniach proroków Starego Testamentu, ale w sporze swym z hellenizmem powtarzała jedynie wywody greckiej apologetyki filozoficznej epikurejczyków, nowoakademików i cyników. Najpoważniejsze były tu dwa argumenty.

Pierwszy, charakterystyczny dla apologetyki filozoficznej, tyczy się wogóle antropomorfizmu, będącego podstawą nietylko czci posągów, ale i samego ich istnienia. Datuje się on jeszcze od Ksenofanesa, rapsoda-filozofa z w. VI przed N. Chr. „Murzynie“, mówił on, „wyobrażają sobie swych bogów czarnymi; i gdyby konie posiadały zdolność czynienia wizerunków swych bogów, niewątpliwie nadałyby im postać końską“. I cóż z tego? Nietylko my, ludzie XX wieku, możemy odpowiedzieć na ten argument nieśmiertelnemi słowy Goethego „wszystko przemijające jest tylko przypowieścią“, dodając, że i sama religja, jako odbicie bóstwa w świadomości przemijającego człowieka, jest czemś przemijającym, jest tylko

przypowieścią. Zapytajmy Aischylosa, co by on odpowiedział Ksenofanesowi? „Zeusie, kimkolwiek jesteś — jeśli ci miło, byśmy cię zwali tem imieniem — tem imieniem cię zwiemy“, powiedział prorok Eleuzyński, słusznie nacisk kładąc na helleńskim poczuciu względności nazw bogów, tak bardzo różnem od semickiej wyłączności. I niewątpliwie w tym samym duchu odpowiedziałby również Ksenofanesowi. „Zeusie, jakimkolwiek jesteś — jeśli ci miło, byśmy cię czcili w tej postaci — w tej postaci cię czcimy!“ — w postaci, stworzonej, dajmy na to, przez Antenora, a później — przez Fidyasza.

Ale skądże wiedzieli Grecy, co jest miłe Zeusowi? O tem mowa będzie dalej.

Zresztą, bardzo być może, że Ksenofanesowi nauka ta nie była wcale potrzebna — mamy wszak do czynienia z fragmentem. Bardzo być może, że rapsod grecki powstawał nie przeciwko czci posągów, ale przeciwko utożsamieniu ich przemijającej postaci z wieczną, niezależną od uczuć ludzkich postacią bóstwa. Lecz, powtarzam, cały ten argument charakterystyczny jest tylko dla apologetyki helleńsko-filozoficznej; żydzi, a za nimi chrześcijanie, którzy uznawali, że Bóg stworzył człowieka „na obraz i podobieństwo swoje“, posługiwać się nim, rzecz jasna, nie mogli.

Popularniejszy jest drugi argument. Grek czci posąg, a więc wyrób kamieniarza lub odlewacza. Przypisuje człowiekowi moc robienia boga. Co za niedorzeczność! Ot, wezmę i obtłukę waszemu bogu rękę; zabaczymy, czy potrafi on siebie obronić, a mnie ukarać. A wy, ślepcy, zamiast czcić wyrób człowieka, czcicie lepiej tego, który jego samego, waszego człowieka-bogoroba, stworzył.

Argument ten na pozór jest bardzo przekonujący — to też wykazał siłę swą w praktyce, w ciemnych czasach i przeciwko ciemnym ludziom; ale my, Ateńczycy wieku IV-III, widzimy w nim to, czem jest on w rzeczywistości — rozumowanie z gruntu fałszywe, niekiedy mimowolne, ale częściej połączone ze złą wiarą. My istotnie czcimy Palladę w jej stworzonej przez Fidyasza postaci, ale nigdyśmy posągowi jej nie przypisywali mocy samoobrony przeciw zamachowi barbarzyńcy. I jeżeli posąg ten okaleczysz, będzie to świętokradztwo, grzech, taki sam, jak krzywoprzysięstwo,

jak nieposzanowanie rodziców, jak obraza gościa; i bądź spokojny, bogini ukarze cię za to — jeśli nie zaraz, to kiedyś w przyszłości, jeśli nie na tym świecie, to na tamtym, jeśli nie w osobie twojej, to w osobie twych potomków do czwartego pokolenia i dalej. A niezależnie od tego, czyn twój będzie obrazą naszego uczucia religijnego, za którą ukarzymy cię we własnem imieniu, i to natychmiast. Co się zaś tyczy „bogoroba“, to jest to zwyczajne nieuctwo z twej strony. Nigdy nawet przez samego Fidyasza wykuty posąg nie będzie przedmiotem czci sam przez się: dopóki znajduje się w pracowni artysty, i on sam i każdy inny może go krajać, odbijać jakie chce części, może go nawet potłuc w kawałki, i nie będzie to świętokradztwem. Przedmiotem czci staje się posąg dopiero z chwilą poświęcenia (*hidrysis*), t. j. aktu religijnego o charakterze sakramentalnym, bardzo uroczystego, o którym możesz przeczytać w „egzegetyce“ Autokleidesa. A samo poświęcenie poprzedzone być musi przez zwrócenie się do boga z zapytaniem, czy miły mu jest posąg, który mu poświęcamy, i czy zgadza się wlać weń część swej mocy boskiej, aby odtąd był on pośrednikiem widzialnym między nim, niewidzialnym, i jego czcicielami. W zwykłych wypadkach wystarcza zwrócić się w tym celu do miejscowego „egzegety“ Apollona pytyjskiego lub bogiń eleuzyńskich; w bardziej uroczystych wysyłamy poselstwo do Delf.

Ale Fidyasz, gdy wykuł swego Zeusa Olimpijskiego, ośmielił się zwrócić do samego chmurozbiórcy z zapytaniem, czy miły mu jest jego posąg, a ów z wyżyn niebieskich piorun, gońca swego ognistego, cisnął mu pod nogi. Jedź do Olimpii: tam ci pokażą święte „*enelysion*“ — miejsce, gdzie uderzył piorun Zeusa ku radości naszej i ku wiecznej chwale jego proroka.

Idźmy jednak dalej. Dotychczas mówiliśmy tylko o jednym sposobie objawienia artystycznego — o rzeźbie, i to tylko w jednej dziedzinie — w dziedzinie tworzenia posągów, jako przedmiotów czci. Przy okazji zaznaczyć wypada, że malarstwo gra pod tym względem rolę drugorzędną — malowanych wizerunków bogów, jako przedmiotów czci, w kulcie publicznym nie spotykamy wcale, a jedynie w prywatnym, i tam zresztą

tylko zrzadka. My jednak wrócimy jeszcze doń, jak również do innych gałęzi rzeźby; tu zaś pomówimy o architekturze.

W owych odległych czasach „epoki achajskiej“, gdy nie znano posągów bogów, obchodzono się także i bez świątyń; nabożeństwo w imieniu państwa odprawiano pod gołym niebem, potrzebny był doń ołtarz, ale nie świątynia. Świątynia rozwinęła się dopiero z czasem, w związku z potrzebą domu — nie dla samego niewidzialnego boga, oczywiście, ale dla jego widzialnej postaci, posągu. Świątynia taka wyrosła i rozwinęła się najprawdopodobniej ze świętego gaju: z początku splatano z jego drzew altanę, tworząc w ten sposób osłonę dla posągu (zwyczaj ten, o którym wspomina jeszcze Homer, w niektórych kultach zachował się do czasów najpóźniejszych); później uznano za pewniejsze budowanie pomiędzy drzewami niewielkiego domu, a wreszcie dom ten wraz z otaczającymi go drzewami przetworzono w formie napół lub całkowicie kamiennej budowli — tak powstała „cella“ z kolumnadą, powszechnie znana, prosta, ale majestatyczna i czarująca forma „świątyni greckiej“. Nabożeństwo podawnemu odbywało się przed ołtarzem pod gołym niebem, przed świątyniami, a nie w samych świątyniach, które były tylko mieszkaniem bóstwa, a nie miejscem zgromadzeń wiernych; dlatego też nie było potrzeby budowania świątyń bardzo obszernych — i nawet najwspanialsze wśród nich były dość skromnych rozmiarów w porównaniu z kamiennymi olbrzymami religij Wschodu i chrześcijaństwa.

Gdzież budowano świątynie? Od czasu, jak w państwach greckich upadła władza królewska, ich „akropole“ z królewskich warowni stały się naturalnymi przybytkami bogów; tam też przeważnie budowano im świątynie. Tak i w Atenach, na Akropolu, świątynia Pallady zajęła miejsce „domu Erech-teusa“ z czasów achajskich, odziedziczywszy po nim imię, a obok niej powstały inne świątynie tej samej bogini, aż do Partenonu. Dalej, bardzo pożądane były świątynie na rynku miejskim, gdzie decydowano o sprawach państwa. Ośrodki religijności ogólnohelleńskiej, święte gaje w Delfach, w Olimpii, pełne były świątyń. Chętnie budowano je również na gościnicach, za murami miasta — jak *fuora le muri* w Rzymie chrześcijańskim, aby wędrowiec już zdala doznawał radosnego uczucia zbliżania się do miasta, gdzie panuje „dobroprawie“ (*eunomia*). Jeszcze bardziej pożądaniem miejscem był przyładek,

zdala widoczny żeglarzom — i dziś jeszcze pielgrzym, przepływający obok przylądka attyckiego Sunion z jego białymi kolumnami świątyni Posejdona, może doświadczyć owego ciepłego uczucia bliskiej łaski, które świątynia ta budziła niedgdyś w obywatelach i gościach Aten.

Lecz wszystko to były wyłącznie świątynie w najwyższym znaczeniu tego wyrazu: dla dopełnienia zewnętrznego oblicza religijnego Hellady dodać trzeba niewielkie i bezpretensjonalne, ale precudne w swej pełnej zadumy prostocie kapliczki nimf i herosów miejscowych, grotty i gaje święte, skromne figury bogów wiejskich — tu tyrs, oparty o dziwaczny kształtu figowiec, albo tympan, zawieszony na gałęzi, czyni drzewo poświęconem Dionizosowi, tam z dziupli oliwy wyziera herma Pallady, owdzie słup ogrodzenia wieńczy głowa Hermesa lub Pana. Wszędzie owo zgodne zlanie się natury ze sztuką w ogólnej harmonii uczucia religijnego, które matka-ziemia raz tylko w długim swem życiu widziała; człowiekowi współczesnemu dają o niem wyobrażenie pejzaże pompejańskie, zwłaszcza te niewielkie, skromne, które nie należą do powszechnie znanych i nie odrazu zwracają na siebie uwagę odwiedzających ruiny niemego miasta i sale muzeum Neapolitańskiego.

Rola rzeźby — wracamy do niej teraz — była również i pomocniczą: rzeźba zdobiła świątynię, służącą za mieszkanie stworzonego przez nią bóstwa. Jeżeli całość świątyni, według naczelnej zasady tektoniki greckiej, była naturalnym i zarazem przepięknym wyrazem pracy sił konstrukcyjnych, to rzeźba zdobiła spoczynek po tej pracy — płaszczyzny, w których zwrócone przeciw sobie siły równoważyły się wzajem. Do takich należał zwłaszcza fronton — płaski trójkąt fasady pomiędzy linią poziomą gzymsu i spadkami dachu, i metopy, kwadraty fryzu pomiędzy podtrzymującymi gzyms tryglifami. Tu było miejsce już nie na pojedynczy posąg, ale na całą sceny — wielkie na frontonach, drobne na metopach. A gdzie scena, tam mitologia — ta nieobowiązująca dla wiernych „religia poetycka”, również piękna, ale jednak drugorzędna. Niechaj więc rzeźbi dłuto na frontonach sceny narodzin Pallady i jej sporu z Posejdonem o ziemię attycką, sceny zapasów Pelopsa i Oinomaosa i porwania przez dzikich centaurów niewiast lapičkih — nikt nie ma obowiązku wierzyć, że wszystko to tak

właśnie było, że to wogóle było kiedykolwiek. Ale kontemplacja tych pięknych białych figur na ciemno malowanym tle nastroi nas jednak w duchu majestatycznego piękna, a przez nie w duchu religii.

I wreszcie — dary. Napełniona była nimi „cella“, przedścionki, przestrzenie między kolumnami, stopnie, najbliższe okolice świątyni — posągi, płaskorzeźby, obrazy, wszystko było tu zgromadzone. Każda świątynia było to muzeum, ale muzeum, poświęcone chwale bóstwa i dlatego znowu zwracające duszę widza przez piękno ku religii. Zaś zagrody najbardziej czczonych bogów wszechhelleńskich — Apollona w Delfach, Demetry i Kory w Eleuzis, Pallady na Akropolu, Zeusa w Olimpii — to już były prawdziwe królestwa piękna religijnego i pięknej religii. Gdy się czyta choćby nawet suche katalogi Pausaniasza, dusza płacze nad tem zaginionem, pełnem ducha pięknem, jakiego świat już nigdy więcej nie widział. A przecież Pausaniasz oglądał je w II w. po N. Chr., po tylu spustoszeniach bezlitosnych wojen i rabunkach namiestników rzymskich; cóż więc dopiero było w owych czasach, w któreśmy się myślą przenieśli — w kwitnącem IV i III stuleciu przed N. Chr.?

Piękno nieruchomego obrazu było tylko jedną z dwóch form objawienia się bóstwa; drugą było piękno — słowa, podpowie czytelnik? Nie. Grek nie byłby Grekiem, gdyby tak ograniczał dziedzinę, podległą swej Muzie. Nie, wogóle piękno, będące wyrazem afektu ruchomego, przemijającego, nietylko w słowie, ale i w muzyce, i nietylko w muzyce, ale i w niemym geście. Mówię tu o pełnej twórczości Muzy helleńskiej, o trójjedynnej chorei, składającej się w równym stopniu z poezyi, muzyki i tańca. Wszystkie one poświęcone były bóstwu, ale górował w tej trójcy — taniec.

Rzecz to dla religijności nowoczesnej organicznie niezrozumiała. Czy to dzięki okoliczności zewnętrznej, ciężkiemu ubiorowi wschodniemu — czy to dzięki jego przyczynie, antyfizycznej dążności do wstydliwego ukrywania form ciała, jako czegoś nieczystego — czy może dzięki swej zasadniczej niechęci do wszelkiego obrazu widzialnego — negatywne źródło chrześcijaństwa, judaizm, zniweczyło doszczętnie w spadko-

biercach religijności antycznej samą nawet zdolność rozumienia tej głównej jej podstawy. Któż z nas potrafi pojąć do głębi te tak ważne słowa Platona: „trzeba, by młodzież nasza nie tylko dobrze tańczyła — trzeba, by tańczyła rzeczy dobre!“ Nam, aby domyśleć się ich sensu, potrzebna jest analogia z dziedziny słowa: „nie tylko dobrze mówić, ale i mówić rzeczy dobre“. A tymczasem psychologia uczy nas, że gest jest daleko bezpośredniojszy i bardziej przekonywający, niż słowo, a logika każe nam przyznać, że wobec tego poemat gestu — czyli właśnie taniec w antycznym słowa tego znaczeniu — gdyby został urzeczywistniony, też daleko silniej wstrząsałby naszą duszą, niż to uczynić może najgenialniejszy poemat słowa. Dziś ludzie, czerpiący zapach z antyku, czynią próby „wyzwolenia ciała“, przywrócenia gestowi plastycznemu jego dawnych praw; chociaż na Greku starożytnym próby te wywarłyby niewątpliwie wrażenie takie samo, jakie na nas wywierają ćwiczenia w mowie artykułowanej niemego, którego w dojrzałym wieku uczą mówić — to jednak powinniśmy witać je z radością i popierać: może wnukom naszym uda się odkopać zagrzebaną świątynię, wrócić człowiekowi utraconą pełnię życia.

Grecy ją znali — ale niestety, pisma dla tańca nie wynaleźli i oni, i dlatego genialne poematy choreografów starożytnych, przekazywane tylko drogą wykonania naśladowczego, zaginęły nazawsze. Mówić możemy jedynie o ich znaczeniu; a jak wielkiem było ono, widać stąd, że wszystkie większe święta połączone były z płasami dziewic, tych kwiatów pokolenia. Młodzieńcy piękność swą pokazywali nadto w przeróżnych ćwiczeniach fizycznych, pieszych i konnych, w lekkiej odzieży i zbrojno; a w Atenach nawet starcy szlachetnej postaci z gałązkami oliwnymi w rękę kroczyli w pochodzie na cześć bogini, — była to ich chorea.

Muzyka i poezja, jako pierwiastki chorei, wchodzącej w skład nabożeństwa, są bezpośrednio zrozumiałe i dla nas, dzięki temu, że i nasz kościół zachował je i rozwinął. Muzykę duchowną znała i starożytna religia; towarzyszyła ona poezji duchownej, nader urozmaiconej w swych rozgałęzieniach, i była zapewne równie urozmaicona; prosta w środkach, potężna była w działaniu. Wiemy o niej wszakże bardzo mało. Najlepiej znamy poezję duchowną Greków, chociaż i tu

wiadomości nasze są bardzo urywkowe. Tylko najwyższy stopień trójjednej chorei stoi przed nami w pełnem świetle historyi — dramat; ale znów tylko w swej słownej, nie w muzycznej i orchestycznej części. Dramat był najdoskonalszym wyrazem idei dionizyjskiej; tylko na tem tle religijnem może on być całkowicie zrozumiany.

Obraz nasz byłby bardzo niekompletny, gdybyśmy, mówiąc o części choreicznej nabożeństwa helleńskiego, nie podkreślili należyte pewnego dodatku, który jej niezmiennie towarzyszy — a g o n i s t y k i. Pojmując we właściwy sposób ideę równości, jako równości potencyalnej, t. j. powszechnej dostępności dóbr w zależności od bezwzględnie różnych uzdolnień człowieka — demokracja starożytna religią swoją uświęciła dążność do współzawodnictwa, ów bodziec do wyteżenia i rozwoju wszystkich sił indywidualnych na pożytek ogółowi. I przytem w formach jak najbardziej urozmaiconych. Rozumiemy z łatwością współzawodnictwo w ćwiczeniach gimnastycznych — tu agonistyka jest duszą całej sprawy. Mniej zrozumiała jest dla nas agonistyka w chorei; wszelako i tu była ona niezbędnym dodatkiem. W zawody szły oddzielne grupy dziewcząt występujące w tańcach chóralnych; w zawody szli dorosli, uznani rapsodzi, recytujący Homera podczas święta Panatenajów; ale w zawody szli także i nieletni rapsodzi, synowie obywateli, recytujący Homera podczas święta Apaturyów. W zawody szli poeci tragiczni podczas świąt Dionizosa; w zawody szły również chóry, wykonywające „liryczne“ (t. j. specjalnie choreiczne) części tragedyi; w zawody szli wreszcie aktorzy, występujący w głównych rolach. Nie dość na tem; agonistyka uświęciła poniekąd i niższe, gminne formy wesołości ludowej: na Dionizyach Wiejskich nagrodę otrzymywał ten, kto dłużej, niż inni, utrzyma się bosą nogą na oliwą wysmarowanym pełnym miechu, na Antesteryach — ten, kto pierwszy, na znak, dany przez herolda, wypije knew wina.

Coprawda, podobne rzeczy dzieją się i u nas, tam, gdzie odbywają się jeszcze igrzyska ludowe; ale oto rzecz, godna podziwu. Niedawno dopiero znaleziony fragment Herodasa przyniósł nam wiadomość o *agôn eupaidiâs* w ostatnim dniu Tesmoforyów — nagrodę otrzymała szczęśliwa matka, która

powiła najpiękniejsze dziecię w roku. Szczegółów nie znamy, ale fakt jest ustalony.

Najpiękniejsze — Hellada i tu pozostała wierną sobie. I to podczas święta Demetry-Tesmofory. Albowiem bóg objawia się w pięknie — taką jest wiara Hellena, bluznierczo zapomniana przez jego spadkobierców.

V.

UŚWIĘCENIE SPOŁECZNOŚCI LUDZKIEJ.

Przechodzimy teraz do tych aspektów religii greckiej które nazwane zostały „wyższymi” — chociaż do takiej ich kwalifikacji w odróżnieniu od omówionych poprzednio potrzebne było pewne odstępstwo od matki - Ziemi. Pierwsze słowo należy się tu uświęceniu religijnemu społeczności ludzkiej, czyli, z jednej strony, rodziny, rodu i pokolenia, z drugiej kółka i korporacyi, a dalej miasta, państwa, Hellady, ludzkości.

Ośrodek rodziny, czyli połączonej wspólnością jednego dachu komórki zarodkowej społeczności obywatelskiej, stanowiła istota boska, ognisko domowe; głębia odczuwania religijnego Greków wypowiedziała się w tem, że dla nich (i, zdaje się, dla nich jednych) była to istota płci żeńskiej, bogini Hestia. Będąc jednym z najstarszych bóstw, staje się ona, rzecz można, w naszych oczach, z bóstwa immanentnego, jakim jest u Homera, transcendentnem: już dla Hezyoda jest ona indywidualną boginią, siostrą Zeusa obok Hery i Demetry, ale w odróżnieniu od nich — dziewicą; to dlatego, że żywiołem jej jest płomień ogniska. Jej późna franscendentalizacya pociągnęła za sobą również rzadkość wizerunków: nawet w świątyniach publicznych nie stawiano jej posągów, czczono ją w jej symbolu, ogniu niegasnącym na ołtarzu wewnątrz świątyni. W domu, oczywiście, tak samo.

Mając stałą siedzibę na poświęconem sobie ognisku, Hestia była prawdziwym symbolem gospodyni domu, której działalność, w odróżnieniu od działalności męża, odbywała się we-

wnętrz domu; łączyły ją też z nią bezpośrednie związki. I podczas gdy, na mocy ustroju „patrylinearnego” rodziny greckiej, dom z całym dobytkiem przechodził normalnie z ojca na syna i dzieci nazywano od imienia ojca, dla Hestii prawem było następstwo matrylinearne. Gdy młodą małżonkę wprowadzano do domu męża, na przedzie kroczyła matka jej z pochodnią, zapaloną przy ognisku jej domu, i pochodnią tą zapalała nowy ogień na ognisku córki i zięcia — piękny symbol całej tej tradycji gospodarskiej, która od tej chwili przechodzi od matki i teściowej przez córkę — pannę młodą do nowego domu. Tak wprowadzona do domu Hestia staje się jego boginią-opiekunką, potężną i łaskawą; o bliskości i serdeczności tego stosunku może dać świadectwo wzruszająca modlitwa przedśmiertna Alkestis Eurypidesa:

O Pani! Ja już dzisiaj schodzę do podziemi,
więc błagam raz ostatni, padłszy na kolana:
w opiece miej sierotki, niechże będzie dana
małżonka jak najmilsza jednemu, przy drugiej
niech mąż szlachetny stanie; oboje, twe sługi,
niech wcześniej tak nie giną, jako ja, ich matka,
lecz niechaj w swej ojczyźnie żyją do ostatka
w radości i weselu...¹⁾

Wzamian za te dobrodziejstwa wielką otaczano ją czcią. Przyjęte było w modlitwach, zwróconych do wielu bogów, wymieniać ją na pierwszym miejscu: „... Hestii, od której rozum rozpoczynać każe”, mówi stary król w „Faetonie” tegoż Eurypidesa; wyrażenie „rozpoczynać od Hestii” stało się nawet przysłowiem. Do niej modlił się gospodarz domu, wyjeżdżając; ją witał, gdy powracał. Gdy w domu rodziło się dziecko, mniej-więcej na piąty dzień obnoszono je dokoła ogniska, prezentując je w ten sposób Hestii; było to prawdziwe święto rodzinne (Amfidromie), w którym brali udział wszyscy obecni przy narodzinach, święto, połączone z biesiadą. Świętym był każdy, kto siedział przy ognisku (*ephestios*): aktem tym zwykle ścigany zapewniał sobie opiekę tego, do którego się zwracał. O ile Hestia była żeńskim pierwiastkiem rodziny, o tyle męskim jej pierwiastkiem był *Z e u s Z a g r o d y* (*Zeus Herkeios*),

¹⁾ Przekład J. Kasprowicza. W dalszym ciągu wszystkie wyjątki z Eurypidesa w tym samym przekładzie. (Przyp. tłum.)

który stał obok swego ołtarza na dziedzińcu. Tu odbywały się ofiary domowe pod przewodnictwem gospodarza: przed ofiarą zanurzał on płonącą głownię z ołtarza w wiadrze z wodą i tą wodą poświęcaną skrapiał obecnych, zarówno domowników, jak i gości, zarówno wolnych, jak i niewolników. Pokropienie to (*chernips*) było aktem sakramentalnym, wzmacniającym więzy, łączące obecnych; dlatego też wyłączenie z obrzędu pokropienia było karą, nakładaną na bezbożników. Sama ofiara połączona była z biesiadą i nawet, rzecz można, na niej głównie polegała: na cześć boga spalano tylko symboliczne, mało warte pod względem pożywności części zwierzęcia ofiarnego. resztę zaś spożywali zaproszeni, którzy w ten sposób stawali się „współbiesiadnikami bogów”. Grecy rozumieli doskonale, że bogu potrzebna jest cześć, wyrażona w symbolu, a nie pokarm materialny; to też obcy był im zwyczaj unieczystwiania zwierzęcia ofiarnego przez „całopalenie”. Z drugiej strony rzadkość pokarmów mięsnych sprawiała, że każdemu zabiciu zwierzęcia towarzyszyła ofiara, tak że nawet naszemu wyrazowi „zarznąć” (zwinąć) odpowiadał grecki „złożyć na ofiarę” (*hiereuein, thyein*) — w czym zapewne wypowiedziała się również i wyżej (str. 31) zaznaczona delikatność uczuć.

Stróżami domu mogli być, oczywiście, i inni bogowie, różni w różnych wypadkach; zazwyczaj były nimi duchy przodków. Jest to znów jedna z tych stron religii greckiej, które najściślej związane są z życiem domowym. Duchy przodków żyją; gospodarz domu składa im zwyczajem poświęcone dary i ofiary płynne; zależy im więc na tem, by ród jego kwitł i zachował czystość swej krwi — i ich krwi. Ze swego przybytku podziemnego duchy przodków „ślą na górę dobro” swemu potomkowi; żywi zapraszają je do wzięcia udziału w radości godów małżeńskich, która wszak była również i ich radością; i nie dziw, że gniewem nieubłaganym ścigają one żonę-grzesznicę, która, łamiąc śluby wierności małżeńskiej, zerwała ciągłość dziedziczną ich krwi i wprowadziła „fałszowane dzieci” do ich i swego domu. A ponieważ z gniewnej duszy zmarłego rozwinęła się Erynia, więc zrozumiałem jest także, że narówni z zabójstwem i cudzołóstwem żony przez nią było karane:

Zbrodniczych ciosów śledzicie pochrzęsty
i tych, co w cudzie wkradają się łożo —

modli się do Erynijskiej Elektry u Sofoklesa. Cudzołóstwo męża, jako obraza uczuć kobiecych jego małżonki, również potępiane było przez obyczaj i, w razie skargi pokrzywdzonej, przez prawo, ale z wyżej wskazanej przyczyny przestępstwem religijnym nie było.

„Człowiek uczestniczyć winien w wiecznym życiu natury, zawsze pozostawiając po sobie dzieci, aby mogły one służyć bogu za niego”—mówi Platon (Prawa VI str. 773 E.); i Farnell słusznie nazywa te słowa „najwznioślejszą koncepcją obowiązku małżeństwa i ojcostwa, jaka kiedykolwiek znalazła wyraz w literaturze etycznej lub religijnej”. Z tego punktu widzenia zrozu miałem jest, że zgodnie z poglądem greckim małżeństwo było sakramentem. Tak się nawet wprost nazywało — *telos*; jego opiekunowie, pierwsi małżonkowie Zeus i Hera, występując w tym charakterze, nosili nazwę *teleioi*. Można by to było zresztą i inaczej wytłumaczyć; jednakże momentem decydującym jest w danym wypadku fakt, że w Atenach podczas ślubu chłopiec, syn żyjących rodziców, obnosił dokoła nowożeńców kosz z chlebem, wymawiając przy tem sakramentalne, z misteryów znane wyrazy: „Uszedłem przed złem, znalazłem dobro”. Zło — to doczesność, dobro — wieczność, zarówno w małżeństwie, jak i w misteryach: nieśmiertelność gatunku, uzależniona od małżeństwa, odpowiada nieśmiertelności duszy, o której świadectwo dają misterya. Wzuppełnej zgodzie z tem znajduje się fakt, że nowożeńców w ich małżeńskiej komnacie spotykała kapłanka Demetry—bogini odradzających się zbóż, bogini misteryów — i dopiero po jej błogosławieństwie zaczynała się dla nich noc poślubna. I znowu słuszność ma wspomniany wyżej Farnell, gdy mówi: „Słowa Św. Pawła w liście do Efezian (rozdz. V, 32) „sakrament (*mystêrion*) to wielki jest“, które miały znaczenie decydujące dla nauki późniejszego kościoła o małżeństwie, zarówno pod względem ducha, jak pod względem formy słownej były w zgodzie raczej ze starożytnym greckim obyczajem religijnym, niż z judaizmem“.

Nazwałem przed chwilą Zeusa i Herę pierwszymi małżonkami; istotnie, ich „święte gody“ (*hieros gamos*) były pierwowzorem ludzkich, i przytem jak tego dowiódł niedawno znaleziony fragment z najstarszego utworu prozaicznego Greków, tajemniczej księgi Ferekydesa z Syros—w najdrobniejszych szczegółach

ich rytuału. Pamięć tych świętych godów obchodzono w styczniu, który zwał się „miesiącem godowym“ (*Gamêliôn*), zgodnie ze zwyczajem rolniczej Grecji zawierania małżeństw przeważnie w zimie. W ten sposób pierwsze plony ludzkie dojrzewały mniej-więcej jednocześnie z plonami matki-Ziemi, i w miesiącu Pyanopsionie (październiku) można było obchodzić i święto ojców, Apaturye, i święto matek, Tesmoforye... piękne, jak sądzę, świadectwo odwiecznej jedności człowieka z naturą.

Jeszcze dobitniej wypowiedziała się ta jedność w osobie bogini, do której zwracały się położnice; nie Hera była nią i nawet nie Demeter, bogini uznanego przez państwo małżeństwa i życia rodzinnego: owoc swego łona kobieta-obywatelka na świat wydaje według tych samych praw, co i każda samica leśna, i jedna i ta sama bogini strzeże obydwu. Boginię tę znamy już: to Artemida.

Rzecz jasna, że uświęcona taką łaską religijną rodzina nadzwyczaj mocnymi więzami łączyła między sobą swych członków. Chociaż prawo nie dawało ojcu władzy nad życiem i śmiercią dzieci, jak w Rzymie, to jednak osoba ojca i w jeszcze większym stopniu matki była dla dzieci świętą. „Stary ojciec lub matka winni zażywać w domu czci nie mniejszej, niż nawet posągi bogów: klątwa rodziców szybciej, niż jakakolwiek inna, dochodzi do uszu bogów, jak również ich błogosławieństwo; sam bóg raduje się z czci, którą dzieci i wnuki darzą rodziców i dziadów“ (Platon, Prawa XI, str. 930 E. nast.). I nikt nie może zwolnić syna z obowiązku utrzymywania i otaczania czcią ojca aż do jego śmierci, jeżeli tylko ów ojciec sam przedtem nie sprzeniewierzył się obowiązkom względem niego, zaniedbując jego wychowanie. Równie święte były też obowiązki wzajemne braci i sióstr — wystarczy tu powołać się na „Antygonę“ Sofoklesa. I rzeczywiście, historia państw greckich, ilekolwiekbyśmy w niej ciemnych kart naliczyli, przecież nie dostarcza nam przykładów walki ojców z synami i braci między sobą, która tak często plani dzieje ludów germańskich i słowiańskich; i jeśli w IV w. Tymoleon z Koryntu zabił brata, to tylko dlatego, że brat ten został tyranem swej ojczyzny i że w duszy bohatera po strasznej walce wewnętrznej obowiązek obywatela odniósł tryumf nad obowiązkiem brata.

Ale rodzina grecka obejmowała, oprócz ludzi wolnych, jeszcze i niewolników; oni również złączeni byli z nią „więzami pokropienia“, oni również korzystali z opieki Hestii i Zeusa Zagrody. Bóstwom tym prezentowano ich w dniu ich zaliczenia do rodziny, i zwyczaj kazał przy tem obsypywać ich łakociami — na dobrą wróżbę, aby mieli „słodkie“ życie w domu nowych państwa. Postęp w porównaniu z epoką achajską Homera polega na tem, że pan nie posiada więcej władzy nad życiem i śmiercią czeladzi: zabójstwo niewolnika przez pana nietylko karane jest przez prawo, ale stanowi przestępstwo religijne, kalające dom, w którym zostało dokonane. I Grecy zdawali sobie sprawę z tego, że taki pogląd na świętość życia niewolnika wyodrębnia ich spośród innych narodów. Wogóle pamiętać należy, że popularne wyobrażenie o okropnościach „starożytnego“ niewolnictwa tyczy się dopiero rzymskiej epoki latyfundiów, gdy zapanował wynaleziony przez Kartaginę system „plantacyjny“ gospodarstwa na wielkich obszarach; w Grecyi, jak nam dowodzą komedye i Platon, życie niewolników było zupełnie znośne: udział we wspólnem życiu rodziny dawał ich osobistemu życiu więcej treści, niż gdyby zamknięci byli w jego ramach. Oczywiście, niewolnictwo upaść musiało — i upadło dzięki hasłom, rzuconym po raz pierwszy przez samą Grecyę; ale jeżeli oceniać formy życia w zależności od właściwego im stopnia poczucia szczęścia, to sędzia bezstronny zmuszony będzie przyznać, że w ostatecznym rezultacie społeczeństwo greckie nawet w swej części niewolnej szczęśliwsze było od naszego z jego dążeniami odśrodkowemi, które dawno już oddaliły nas od matki-Ziemi, które dziś oddalają nas wzajemnie od siebie i wnoszą osamotnienie i chłód tam, gdzie niegdyś zaciszenie i ciepło było w promieniach Hestii.

Ogniwami pośredniemi pomiędzy rodziną i gminą obywatelską (*polis*) były: ród, *fratrya*, *fila* (rodowa). Politycznie straciły one znaczenie w całej Grecyi, w jednych miejscach wcześniej, w innych później — w Atenach od czasu reform Kleistenesa w r. 507 przed N. Chr. — i zniknęłyby nazawsze, gdyby ich w swoim czasie, jako rozszerzających

się kół koncetrycznych społeczności ludzkiej, nie uświęciła religia. Zachowały więc znaczenie religijne.

Prawda, że dla rodu znaczenie to ograniczało się do kultu prywatnego. Ród łączył w sobie rodziny, o których pokrewieństwie świadczyła wspólna geneologia; opiekunem jego był również Zeus, ale już nie *herkeios*, jak w rodzinie, tylko *homognios*, wyraziciel „jedności rodu“. Zwyczaj kazał zapraszać krewnych na uroczystości rodzinne — wesela, nadania imion dzieciom, stypy pogrzebowe. Na tem wszakże, jak się zdaje, wszystko się kończyło.

Większe znaczenie miała *fratrya*, która łączyła w sobie rody, wywodzące się od wspólnego (mitycznego) protoplasty bez ustalonej genealogii. Miały one swe święto publiczne; było to znane nam już trzydniowe „święto ojców“ w październiku, *Apaturye*.

Zbierali się *fratorowie*; szczęśliwi ojcowie prezentowali im swe nowonarodzone dzieci wraz ze świadkami, którzy poświadczali prawowitość ich pochodzenia, a oni zapisywali je na listy *fratorów*, które miały, na podobieństwo naszych ksiąg kościelnych, znaczenie państwowe. Ta operacja kancelaryjna nie zajmowała, oczywiście, trzech dni: zwyczaj wymagał *biesiady*, do której ci sami ojcowie dostarczali zwierząt ofiarnych — większego (*kūreion*) za chłopca, mniejszego (*meion*, czyli właśnie „mniejsze“) za dziewczynkę. Ale to jeszcze nie wszystko: *fratorowie* interesowali się również *plonami* poprzednich lat, zapisanymi przez nich na listę obywateli. Występowali chłopcy i popisywali się owocami swej edukacji, recytując z pamięci Homera — i wyróżniający się spośród młodocianych *rapsodów* otrzymywali nagrody.

Były wreszcie święta *fil* (rodowych); ale o nich prawie nic nie wiemy.

Od jednostki przez rodzinę, ród, *fratryę* i *filę* do państwa — to jedna droga, znacznie skrócona w epoce historycznej dzięki prawie równoczesnemu zniknięciu trzech z wymienionych ogniw. Była jednak i inna, która powstała u wrót epoki historycznej: rywalizując z ustrojem rodzinnym, gromadziła ona podobne sobie jednostki w *kółkach* (lub korporacjach) i w tych fornach życia gromadnego podporządkowywała je gminie. W niektórych państwach organizacja *kółkowa* zapanaowała, o ile to było możliwe, nad rodziną — tak rzecz się

miała w Sparcie. W innych — słyszymy o nich mało — organizacja rodzinna pozostała nietknięta. W Atenach obie równoważyły się wzajem.

Korporacye, o ile miały one charakter rzemieślniczy, jednoczył wspólny kult bogów, opiekujących się ich rzemiosłami: bogów tych znamy już poczęści. Jeśli zaś miały charakter wolny, to od nich samych zależał również wybór boga lub herosa opiekuńczego. Znaczna część życia korporacyjnego sprowadzała się, rzecz prosta, do obchodzenia świąt tych bogów i herosów wraz ze zwykłymi ofiarami, biesiadami, a czasem i igrzyskami i t. p. Ciekawe są dla nas zwłaszcza korporacye pracy umysłowej, założone przez poetów, artystów, filozofów. Ich założyciel po śmierci sam stawał się pewnego rodzaju herosem dla pozostających przy życiu członków aż do późnych pokoleń.

Od tych korporacyj, jednoczących ludzi dojrzałych i przytem często na całe życie, odróżniamy kółka rówieśników, przeważnie młodzieńców i dziewic. Stworzone przez religię delficką, były one poświęcone bóstwom delfickim — młodzieńcy Apollonowi, dziewice Artemidzie — była to jednak późniejsza Artemida, dziewicza siostra Apollona, jedynie mocą rozwoju historycznego utożsamiona ze starożytną boginią lasu i jego płodności, z którą dziewicy znów wypadnie mieć do czynienia, gdy, przeszedłszy próbę Hery i Demetry, wzywać jej będzie jako bogini porodu. Dotykamy tu niezmiernie czarującej dziedziny życia greckiego, zapasów młodzieńczych i dziewiczych płaśców i pieśni. Na gruncie tym rozwija się również przyjaźń, której kult nigdzie nie był tak potężny i święty, jak właśnie u Greków. Nie możemy długo zatrzymywać się nad nią, atoli tkwi tu znaczna część piękna greckiego — i Platon ze swą filozofią idealistyczną, da się całkowicie zrozumieć tylko na tym gruncie.

Koroną społeczności ludzkiej było jednak, według wyobrażeń greckich bardziej, niż według jakichkolwiek innych, państwo — ściślej mówiąc, jego helleńska odmiana, miasto-państwo, niezależna i samowystarczająca *polis*. I ono, rzecz prosta, oddane zostało pod opiekę religii i przytem z taką gorliwością, z takim zapałem, że wielu z badaczy nowocze-

snych uznało za możliwe, wbrew prawdzie, całą religię grecką rozważać pod kątem państwowości.

Mit — nieobowiązujący, jak wszystkie mity — powiada, że niegdyś bogowie, zebrani w Sykionie (dlaczego tam właśnie, nie wiemy), podzielili między sobą miasta ludzkie. W ten sposób Hera otrzymała Argos, Dioskurowie Spartę, Ares Teby; o Ateny wynikł spór pomiędzy Posejdonem i Palladą, rozstrzygnięty w sposób, już nam znany (str. 33). Odtąd Pallada jest boginią-opiekunką Aten; jej modłom przed tronem Zeusa zawdzięcza miasto życie i zdrowie. Gdy ze wschodu nadciągała nawała perska, wówczas zdawało się, że

Olimpijskiego nie zdoła ubłagać Zeusa Pallada,
próżno się doń i słowy i myślą wstawia za wami.

A przecież udało jej się uprosić go o jedno:

mur swej córce drewniany daruje szerokowidzący
Zeus, by nie zburzył go nikt, wasze dzieci i was on ocali;

i dzięki temu, że najlepszy jej obywatel, Temistokles, potrafił we właściwy sposób zrozumieć jej wolę — iż „mur drewniany“ oznacza burty okrętów — miasto jej i tym razem ocalało.

Jest więc Pallada w Atenach boginią „Grodową“ (*Polias*, *Poliachos*); święto jej, znane nam już Panatenaje w lipcu, było świętem gminy, jako takiej. Wiele dni poświęcano „agonom“ wszelkiego rodzaju, które dawały gminie możność rozkoszowania się siłą, zręcznością i pięknnością swej młodzieży — kto zaś przy tem, wykonywając „taniec w pełnej zbroi“, słabą dłonią niezręcznie trzymał tarczę poniżej piersi, tego zawstydzano, mówiąc, że „zapomina o Tritogenei“ (t. j. o Palladzie). Ale najuroczystszym był ostatni dzień, dzień hekatombi, gdy bogini na jej Akropolu prezentowano całą jej gminę w najpiękniejszych i najgodniejszych okazach, gdy odbywała się słynna „procesya panatenajska“ do jej świątyni — procesya, wyobrażona przez Fidyasza na fryzie „celli“ Partenonu. Byli tam starcy czcigodni z gałęziami oliwy, drzewa Pallady, i mężowie dojrzały ze zwierzętami ofiarnymi, i młodzieńcy konni, i ozdoba procesyi, piękne dziewice, niosące kosze, i nawet małe dziewczątka — arrefory; zaś bohaterkami uroczystości były mężatki, uczennice bogini, które utkały na jej cześć peplos odświętny z wizerunkiem jej własnych czynów bohaterskich

w walce z ciemnymi mocami gigantów, ale również i z wizerunkiem najbardziej zasłużonych obywateli, których miasto przez ich biegłe w sztuce tkackiej dłonie polecało łasce swej wspaniałomyślniej orędowniczki.

Charakter państwowy religii greckiej wypowiadał się także w tem, że święta również i reszty bogów obchodzone były przy udziale państwa; było to nieuniknione, skoro musiały odbywać się pod gołym niebem, na ulicach i placach, a nie w zaciszu domów prywatnych. Ale nie koniec na tem: wobec tego, że agonistyka i specjalnie chorea była prawie że obowiązującą częścią składową tych świąt, stały się one prawdziwą szkołą kształcąca dla obywateli — i demokracja słusznie troszczyła się o to, by nawet najubożsi z nich mogli z jej dobrodziejstw korzystać. Pociągnęło to za sobą wprowadzenie t. zw. *theorikon*, t. j. rozdawnictwo bardzo skromnych zapomóg (po 2 — 3 obole, czyli po 20 — 30 groszy) niezamoznym na udział w uroczystościach. Zato uroczystości te były, rzecz można, największą ozdobą życia Ateńczyka; marzenia, które u człowieka nowoczesnego polatują ku celom egoistycznym, odśrodkowym, dla dośrodkowego ducha Greka, a zwłaszcza Ateńczyka, skupiały się na jego ukochanych, wszechobywatelskich świątach.

Do pewnego stopnia również i religijność prywatna obywateli była przedmiotem troski państwa, ale tylko o tyle, o ile tyczyła się zachowania obrzędów, ustanowionych przez ojców wedle wskazań bogów — sprawy sumienia państwo nie tykało. Rodzice ateńscy chętnie wprowadzali do świątyni Ateny swe zaręczone córki — i w odpowiedzi na to po ślubie kapłanka jej odwiedzała młodą mężatkę, przynosząc obywatelce i przyszłej matce obywateli błogosławieństwo bogini-opiekunki. I gdy obywatelowi powierzano urząd państwowy, objęcie jego poprzedzała indagacya, czy spełnia on obowiązki swego kultu dziedzicznego, czy czci mogiły swych przodków. Indagacyę tę wywoływała obawa, by w razie jego opieszłości gniew bogów nie odbił się również i na powodzeniu tej funkcji publicznej, która była mu powierzona.

Coprawda, niejednego niepokoją pewne wypadki, wskazujące, że Grecjom, a specjalnie Ateńczykom, nie była poniekąd obca nietolerancya religijna: najślynniejszy z nich — to, naturalnie, skazanie Sokratesa przez restaurowaną demokrację ateńską w r. 399 przed N. Chr., „oskarżonego o to,

że nie uznaje uznawanych przez państwo bogów i zamiast nich wprowadza nowe siły demoniczne, a także o demoralizację młodzieży“. A jednak jest to nieporozumienie. Ani w Atenach ani gdziekolwiek indziej nie było prawa, pod które dałoby się podciągnąć to, o co oskarżano Sokratesa; już to samo zasadniczo odróżnia stosunek do religii Aten i Grecyi od uprawnionej nietolerancyi państw nowoczesnych. Według naszych pojęć, w tych warunkach właściwie nawet sąd odbyć się nie może, bowiem *nullum crimen sine lege*. W Atenach było to jeszcze możliwe, ale rzecz jasna, że w tym wypadku wina wykazanej nietolerancyi spada nie na państwo, jako na trwałą instytucję praworządną, lecz na dany skład sędziów. O tych zaś wiemy, że działali pod wpływem nastroju chwili: państwo dopiero co wyzwoliło się z pod władzy „trzydziestu tyranów“, których przywódcą był Krytyasz — niestety, uczeń Sokratesa i na pozór wymowny przykład „demoralizacyi młodzieży“ przez siedemdziesięcioletniego mędrca.

Raczej coś wręcz przeciwnego możnaby zarzucić Grekom — nadmierną tolerancyę względem niskiego gatunku form religijnych obcych narodów, które miały wolny wstęp do tego najgościnniejszego na świecie kraju. Prawda, że kultury niemoralne, połączone z okrutnym lub rozpustnym rytuałem, były wzbronione; ale jednak zdarzają się wyjątki — i niepodobna nie mieć za złe Koryntyanom, że będąc panami handlu międzynarodowego w w. VII—VI przed N. Chr., wpuścili do swego nadmorskiego miasta, pod mianem Afrodyty, semicką Astartę wraz z jej „hierodulia“, t. j. prostytutką religijną. „Rywalizowaliśmy z Fenicyanami“, powiedzieliby na swą obronę Koryntyanie, „zwyciężyliśmy ich; nie mogliśmy wszak odmówić czci bogini, która tak widocznie opiekowała się nimi na morzu“. A jednak niepobożnym czynem było zaprowadzenie u siebie wstrętnego zwyczaju barbarzyńskiego i skalenie nim czystej postaci starohelleńskiej bogini piękna i miłości. Ateńczycy, szczęśliwi rywale Koryntyan w VI — V w. przed N. Chr., nie naśladowali ich w tem — i mieli, rozumie się, słuszność.

Pokrótcie dotknijmy i innych oznak uświęcenia religijnego społeczeństwa obywatelskiego. Ponieważ państwo było tylko dalszym ciągiem rozwoju rodziny, miasto — dalszym ciągiem rozwoju domu, więc też dziwić się nie będziemy, znalazłszy i w państwie-mieście święte ognisko, jako centrum, i boginię

jego Hestię. Znajdowało się ono w prythaneum, miejscu posiedzeń stale funkcjonujących organów zarządu państwa; tu płonął niegasnący ogień bogini, a pojęcie *hestiūchos polis* wskazuje na jego świętość. Jak dom, obok Hestii, posiadał przedstawiciela pierwiastka męskiego swego życia gospodarczego w osobie Zeusa Zagrody, tak państwo czciło swego Zeusa Grodowego, *Zeus polieus*; z jego świętem (*Dipolia*) związany był wyżej (str. 31) wspomniany obrzęd „bufonij“, co już samo wystarcza, by dowieść starożytności święta. I Platon, jako Ateńczyk, ma zupełną słuszność, gdy w „Prawach“ poświęca akropol swego miasta idealnego Zeusowi, Hestii i Ate-nie (V, str. 745 B).

I jak dom czcił dusze swych przodków, tak państwo oddawało cześć religijną duszom swych zmarłych obywateli w święto Antesteryów, odpowiadające naszemu Dniowi Zadusznemu. Tylko że Dzień Zaduszny przypada na koniec roku kościelnego, 2 listopada, podczas gdy religia grecka, wierna swemu ścisłemu związkowi z naturą, obchodziła swe Antesterye (czyli „Święto Kwiatów“) w lutym, gdy po mrozach zimowych otwierają się pory ziemi i razem z pierwszymi kwiatami wiosny również i dusze zmarłych wylatują z pod jej osłony. Lecz Antesterye, jakieśmy już widzieli (str. 33), były także świętem Dionizosa; istotnie, mocą pięknego symbolizmu powrót dusz upodabniano do powrotu wina, zakopanego jesienią w ziemię, na jej powierzchnię w nowej, uduchowionej postaci. Dusze zapraszano do mieszkań żywych; tam przyjmowano je jadłem, napojem i widowiskami, aby zabezpieczyć sobie ich łaski na przyszły rok, a później wypędzono z powrotem do ich domu podziemnego ze słowami:

Precz za drzwi, dusze! Już po Antesteryach!

Każdemu przypomną się tu odpowiednie obrzędy i słowa „Dziadów“.

Ale oddając cześć wszystkim duszom, miasto wyróżniało jednak spośród nich dusze wybrane, czyniąc je przedmiotem kultu osobistego; byli to jego lokalni herosowie (w znaczeniu sakralnym tego wyrazu). Czasem bywali to istotnie ludzie, którzy żyli niegdyś i za swe zasługi dostąpili „heroizacyi“ (odpowiadającej kanonizacyi w religiach staro-chrześcijańskich): do takich należeli zwłaszcza w miastach, niedawno powsta-

łych, ich założyciele („herosowie-ktyści“). A ponieważ każde miasto przez kogoś było założone, więc też każde musiało mieć swego herosa-założyciela; i jeżeli tradycja nie przechowywała jego imienia, to przypuszczano, że było ono identyczne z nazwą miasta — t. j. że heros nadał miastu własne imię: na tej zasadzie Sparta-Lacedemon czciła swego herosa Lacedemona, Korynt — swego herosa Korintosa. Ateny, oczywiście, nie, bo wszak było to miasto, przez bóstwo założone. Herosów lokalnych i tu jednak nie brakło. Jednym z nich był zagadkowy dla nas heros Akademos, którego gaj dał przytułek szkole Platona na przeciąg dziewięciu wieków, dzięki czemu imię jego do dziś dnia żyje we wszystkich naszych „akademiach“. Kimon zaprowadził kult Tezeusza, króla-założyciela Aten, jeśli nie jako miasta, to jako stolicy Attyki; zaprowadzenie tego kultu było rezultatem „przeniesienia relikwii“ herosa z wyspy Skiros do Aten. Byli też i inni herosowie.

Rozumie się samo przez się, że ważne akty, w których wypowiadało się życie publiczne miasta — zgromadzenia ludowe, sądy i t. d. — były uświęcane przez akty religijne, odpowiadające naszym w podobnych wypadkach odprawianym nabożeństwom uroczystym. W szczególności jednak zapuszczać się nie będziemy.

Poza miasto greckie pojęcie państwowości nie wychodziło; pomimo to jednak posiadali Grecy świadomość swej jedności narodowej, opartą, po pierwsze, na wspólności rozbitego na bezlik gwar języka (na mocy której Grecy przeciwstawiali sobie „barbarzyńcom“, który to pierwotnie niewinny wyraz oznaczał tylko mówiącego niezrozumiałym językiem), po drugie, na wspólności wielu zwyczajów („wspólne prawa Hellady“) i po trzecie, a zarazem głównie, na tem, że uznawali jednych i tych samych bogów i przytem pod jednym i tem samem imieniem. Na tym to właśnie gruncie dokonało się zjednoczenie Hellady — o ile się wogóle dokonało. Jego formą prawną była Amfiktionia.

„Amfiktionowie“ znaczy „mieszkający dokoła“. Dokoła czego? Zawsze dokoła świątyni. Świątynia wymagała ochrony: posiadała wszak, prócz gmachu, jeszcze dary, częstokroć bar-

dzo cenne, trzody, grunta. Sama się bronić nie mogła, więc bronili jej „mieszkańcy okoliczni“, amfiktionowie. To ich pomiędzy sobą zbliżało. Tak miasta Eubei broniły wspólnej świątyni Artemidy Amaryntyjskiej: i gdy dwa najznacześniejsze z nich, Chalkida i Eretria, rozpoczęły pomiędzy sobą długą „wojnę lelantyjską“, w której wzięła udział cała Grecya (w. VII przed N. Chr.), zobowiązały się one nie używać broni dalekonośnej i umowę swą spisały na kamieniu w świątyni Artemidy. Obie strony dotrzymały umowy — z Artemidą nie żartowano, to nie był „świstek papieru“.

Takich amfiktionij było wiele; najślawniejszą była jednak delficka, założona u wrót dziejów przez plemiona, które wówczas były najpotężniejsze. I głównie dzięki tej amfiktionii doszły Delfy do swego dominującego stanowiska pośród miast greckich, jako „wspólnego ogniska całej Hellady“; wybór tego wyrażenia wskazuje, że ową Helladę pojmowano już jako rozszerzoną gminę, podobnie jak gmina ze swem ogniskiem w pryteaneum była rozszerzonym domem. Dobroczynne dla całej polityki międzyhelleńskiej skutki tego zjednoczenia religijnego wypowiedziały się i tu w umowie: „pod przysięgą zobowiązuję się nie dopuszczać do zburzenia miasta, należącego do amfiktionii, nie pozbawiać go wody do picia ani na wojnie ani w czasie pokoju i wojnę wypowiedzieć państwu, któreby się na coś podobnego ważyło“. Te obiecujące początki nie wydały, niestety, w zupełności owoców, których można się było po nich spodziewać; o ile możemy o tem sądzić, stało się to z dwóch przyczyn. Po pierwsze, z państw, które zawarły umowę, wiele w epoce historycznej zupełnie straciło znaczenie, a pomimo to w radzie amfiktionów wszystkie podawnemu korzystały z prawa głosu narówni z Atenami i Spartą, skutkiem czego rada ta, jako organ reprezentacyjny, przestała odpowiadać ustrojowi politycznemu Grecyi. A po drugie, Delfy w w. VI—V, uległszy pokusie polityki międzynarodowej, uchybiły znaczeniu swemu w Grecyi, jako ostoja ideałów narodowych przeciwko Persom. Gdyby nie te dwie przyczyny, „wspólne ognisko Hellady“ stałoby się jej wielkiem pryteaneum pod opieką Zeusa wszechhelleńskiego i jego potężnego syna Apollona. Tak zarysowywała się przyszła religia Hellady.

Innymi ośrodkami zjednoczenia religijnego Greków były ich igrzyska narodowe, mające również charakter kultowy —

igrzyska Zeusa w Nemei i zwłaszcza w Olimpii, Posejdona na Istmie, Apollona we wspomnianych już Delfach. Tu należą też misterya Eleuzyńskie, od czasu, gdy za wołą tegoż Apollona Delfickiego przyznano im znaczenie ogólnohelleńskie.

Z wymienionych wyżej wspólnych praw Hellady niektóre, jeżeli nie wszystkie, również posiadały sankcję religijną. Wspomnę o dwóch najważniejszych.

Znamy już Hermesa i jego potężną laskę — laskę z węzami — symbol bezpieczeństwa wśród obcych i wrogów. W rękę jego sług, heroldów, chroniła ona nietylko ich samych, ale i osoby, którym towarzyszyli, i dlatego w czasie wojny stan heroldów nabierał charakteru międzyhelleńskiego. „Od tej chwili dwa te państwa nie komunikowały się z sobą inaczej, jak przez heroldów“ — znaczyło to: znajdowały się w stanie wojny. Proszę zwrócić uwagę, jak urasta tu w naszych oczach Hermes, ów „bóg złodziei“, jakim go sobie obrażają ludzie, biorący swawolną mitologię za religię. Nie, to trzeba, rzecz prosta, zapomnieć jak najkompletniej. „Przyśięgam na Hermesa, opiekuna mego uczciwego zawodu“, mówi u Sofoklesa herold Lichas; „jeśli poseł lub herold niesumienne spełni dane mu zlecenie, ma być sądzony, jako ten, który bezprawnie pogwałcił przykazania Hermesa i Zeusa“, mówi Platon — oto są głosy prawdziwej religii. I żartów z nim nie było: gdy herold argejski Kopreus padł w Atenach ofiarą samosądu ludowego, boginie Eleuzyńskie, które w mieście tem strzegły praw Hermesa, nałożyły na nie pokutę, z której miasto dopiero po tysiącu lat zostało zwolnione.

Drugie z tych praw tyczyło się błagalnictwa (*hikesia*) i gościnności, dwóch pokrewnych sobie instytucyj, złączonych wspólną pieczęią samego Zeusa. Świętym był cudzoziemiec, nawet wróg, jeśli z gałęzią oliwną w dłoni chronił się u ołtarza boga; Zeus Hikesios miał go w swej opiece i bronił od krzywd. Były jednak i prostsze obrzędy błagalnictwa; w ostateczności dość było dotknąć dłonią błagalną dłoń, kolana, lub podbródka człowieka, by w imię Zeusa zapewnić sobie jego opiekę. W blizkim związku ze zwyczajem tym znajdowało się także prawo schronienia (*asylon*), które w pewnej mierze przysługiwało wszystkim miejscom świętym, niektórym wszakże szczególnie. Oczywiście, we wszystkich tego rodzaju wypadkach powstawało niebezpie-

czeństwo nadużyć; poczucie prawne gmin praworządnych nie mogło dopuścić, aby przez błagalnictwo lub schronienie nawet zbrodniarz mógł uniknąć zasłużonej kary. Ale w każdym razie cudzoziemiec i wróg, jako taki, bezpieczeństwo miał zapewnione.

Nie mniej skutecznym środkiem była gościnność, szczególnie święcie obserwowana w Grecyi: „czcij bogów“, „czcij rodziców“, „czcij gościa“ — takie były tam trzy najważniejsze przykazania. Początkowo znane były tylko prywatne związki gościnności, które jednak były dziedziczne: Achajczyk Diomedes i sprzymierzeniec Trojan Glaukos opuszczają przed sobą włócznie i nawet zmieniają zbroje, zawierając coś w rodzaju pobratymstwa, z chwilą gdy poznali w sobie wzajemnie „po ojcach dziedzicznych gości“. Częściej zaś poznanie takie odbywało się na podstawie linii złamania tabliczki (*symbolon*), którą niegdyś ojcowie lub przodkowie, zawierając związek gościnności, przełamali na dwie części.

A ponieważ gmina była rozszerzoną rodziną i posiadała własne ognisko, strzeżone przez Hestię, przeto związek gościnności możliwy był również i z całą gminą: tak powstała instytucja proksenii, odpowiadająca poniekąd naszemu konsulatowi. Kimon np., będąc Ateńczykiem, był w Atenach proksenem Sparty; miało to znaczenie następujące. Jeżeli Kimon przyjeżdżał do Sparty, był tam gościem państwa; jeżeli Spartanin przyjeżdżał do Aten, był gościem Kimona i korzystał z jego opieki we wszystkich swych sprawach. Tak pod osłoną Zeusa Gościnnego (*Zeus xenios*) zrodziło się w gościnnej Helladzie prawo międzyplemienne.

Czy mogło rozwinąć się zeń również prawo międzynarodowe? Innemi słowy: czy religia grecka uznawała także i ludzkość? Potrącamy tu o taką jej cechę, która sama wystarcza, aby postawić ją wyżej od wszystkich innych współczesnych jej religij: wówczas, gdy Jehowa był jeszcze tylko bogiem plemiennym swego „ludu wybranego“ i innych narodów używał tylko za narzędzie jego nagrody lub kary, Zeus Homerowy był bogiem całej ludzkości i jednakowo życzliwie spoglądał i na Greka i na jego wroga, jeśli ten zasługiwał na to.

Biada mi, męża, którego miłuję, widzą me oczy,
jak go wkrąg murów ścigają, i serce me boleść przenika —

mówi on o Hektorze, głównym wrogu Achajów pod Troją. Chciałbym, aby czytelnik tej książki zapamiętał te dwa wiersze lepiej, niż wszystko inne, aby one pierwsze zjawiały się w jego świadomości na dźwięk wyrazów „religia grecka“.

Stało się tak dlatego, że „Grek nie był skrępowany magiczną siłą imienia, że czuł był na humanitarną i tolerancyjną ideę, którą tak trudno było pojąć semickiej duszy Izraela — mianowicie, że człowiek może czcić jedno i to samo bóstwo pod różnemi imionami“ (Farnell). Ideę tę wyraźnie wypowiedzianą znajdujemy już w głębokiej modlitwie Aischylosa do Zeusa:

Zeusie, słysz!
Jeśli ten imienia dźwięk
umiłował sobie bóg,
tak go zwę, kimkolwiek jest.

„Najokrutniejszy fanatyzm i najdziksze wojny religijne wywołane były, przynajmniej częściowo, przez wrogie uczucia, powstałe na gruncie magii imion. Grecy wolni byli od tego wszystkiego; ani jedna wojna religijna, w istotnem znaczeniu tego wyrazu, nie plami kart historii Grecyi; i żadna nieszczęśliwa logika nie kazała im sprowadzać bóstw innych narodów do rzędu szatanów. I jeżeli człowiek nowoczesny doszedł do świadomości, że różnica w imionach boskich nie ma wielkiego znaczenia — koncepcya nieoszacowanej wartości dla sprawy jedności ludzkiej — to zawdzięcza to głównie duszy Hellady“ (Farnell).

Początkowo, gdy hellenizm zamknięty był jeszcze w granicach swej ojczyzny, skutkiem tej świadomości była tylko tolerancya względem religij innych ludów. Niechaj czytelnik przejrzy pod tym kątem widzenia historię Herodota: przekona się, że dla Greka niema „pogan“. „Trakowie czczą Aresa“, „Egipcyanie czczą Zeusa (Ammona), Demeter (Izydę), Atenę (Hator)“, „Persowie czczą Apollona“ i t. d. Najwyraźniej, ludzkość cała czci jednych i tych samych bogów, cała stanowi jednolitą gminę religijną. Na gruncie tej świadomości Delfy podjęły próbę uczynienia swojej religii ogólnoludzką. Na Zachodzie udało im się to: Rzym Tarkwiniuszów uznał Apollona

i pod jego wpływem utożsamiał bogów greckich ze swoimi, przyjąwszy nawet w znacznej mierze ich rytuał; od tego czasu mamy Zeusa-Jowisza i t. d. Na Wschodzie z początku też się powiodło, za Krezusa; ale gdy „Krezus, przez Halis przeszedłszy, królestwo zgubił potężne“ — swoje własne — i Delfy zapragnęły wziąć pod swoją opiekę jego zwycięzców Persów, straciły tylko przez to część swego wpływu w Grecyi i jednak nie zjednoczyły świata pod znakiem religii boga ojca i boga syna. Trzeba było do tego, aby „wypełniły się czasy“.

Zato gdy Aleksander Wielki zniósł przegrodę pomiędzy hellenizmem i Wschodem barbarzyńskim, gdy jego następcy przy pomocy swych grecko-macedońskich wojsk zostali władcami królestw wschodnich, wówczas nadszedł czas ich zjednoczenia religijnego. I bardzo żałować musimy, że źródła tak skąpo informują nas o apostołe Demetry Eleuzyńskiej, który był głównym twórcą tego zjednoczenia, o Timoteo sie, hierofancie z Eleuzis. To jednak wiemy, że — zapewne za Lizymacha — przeprowadził on zlanie się misteryów Eleuzyńskich z małoazyatyckim kultem Wielkiej Macierzy bogów w Pessynuncie (Kibeli), wskutek czego religia tej Macierzy stała się religią oficjalną królestwa Pergamu; wiemy również, że ten sam Timoteos za Ptolemeusza Sotera przeprowadził zlanie się misteryów Eleuzyńskich z kultem Izidy w Egipcie, wskutek czego religia Zeusa - Sarapisa i Demetry - Izidy stała się religią oficjalną państwa Ptolemeuszów. Obydwie przeniosły się potem do Grecyi i Rzymu — do owego Rzymu, który był już światem całym. I gdy ten świat rzymski uznał chrześcijaństwo, obydwie wspólnymi siłami dały nowej religii jej boginię... To nie domysł, to fakt zadokumentowany. Gdy Grzegorz Cudotwórca w Kappadocyi, czyniąc zadość potrzebom religijnym swych wiernych, zezwolił im na oddawanie czci Matce Boskiej, fanatycy zpośród chrześcijan szemrali, mówiąc: „Ależ to Izyda!“ — „Ależ to Wielka Macierz!“ Mie-liby jeszcze więcej słuszności, gdyby powiedzieli: „Ależ to Demeter, matka bolesna, ucieczka i pocieszycielka strapionych!“

VI.

OBJAWIENIE SIĘ BOGA W DOBREM.

„Każdy dążyć winien do zachowania duszy swej w czystości od wszelkiego zła, albowiem bogowie nie przyjmują czci od złych ludzi. Służy się im nie przez dary bogate i wspaniałe ofiary, ale przez cnotę i wolę uczciwą, skierowaną ku sprawiedliwości i dobru. Przeto każdy starać się winien być jak najlepszym, jeżeli chce podobać się bóstwu; pamiętać winien, że bogowie karzą niesprawiedliwych, pamiętać winien, że przyjdzie czas, gdy będzie musiał rozstać się z życiem, i że wówczas zapóźno już będzie na żal za złe uczynki i na chęć, by były one sprawiedliwe. A jeśli podejdzie doń zły demon, namawiając go do złego, niechaj szuka schronienia w świątyniach, u ołtarzy i w miejscach świętych i modli się do bogów, aby pomogli mu uciec od grzechu, niby od pana złego i bezbożnego.“

Te znamienne słowa znajdowały się we wstępie do prawodawstwa Zaleukosa — najstarszego pisanego prawodawstwa Grecyi. Prawda, że nie on je napisał. Zaleukos żył w VII w. przed N. Chr., w Lokrach italskich; ale prawodawstwo jego w różnych czasach i z odpowiedniami zmianami przeszło i do innych państw greckich, i właśnie podczas jednego z takich przejść mógł być nasz wstęp dodany. W każdym razie jednak należy on do epoki, o której mówimy. W nim w jasnej formie skryształizowało się przekonanie, które rozproszonym blaskiem oświeśla również i resztę literatury tej epoki: że reli-

gia grecka była religią w najwyższym stopniu etyczną, że bóg grecki objawia się w dobrem.

Niezawsze tak było. Pierwotnie i w Grecyi, jak wszędzie, bóg objawiał się nie w sprawiedliwości, lecz w sile, i epoka homerycka była epoką stopniowego zlewania się w jedno pojęć „bóg“ i „dobro“. I bez wątpienia, gdyby Grecya, na podobieństwo Izraela, była pod władzą potężnego duchowieństwa, starannie zatarłoby ono wszystkie ślady pierwotnego przedmoralnego pojmowania bóstwa. Na szczęście jednak tak się nie stało — kolejne następstwo różnych uwarstwień poematów Homerowych daje nam możliwość dość dokładnej obserwacji tego ciekawego i ważnego procesu stopniowej moralizacji religii greckiej. Z początku bóg strzeże wyłącznie, ale zato bardzo zazdrośnie, powinności sakralnej człowieka, t. j. spełniania przezeń obowiązków względem niego, boga; później rozszerza pieczę swą i na te stosunki ludzkie, które wskutek słabości jednej ze stron łatwo pociągnąć mogły za sobą pokusę nadużycia siły: stosunek synów do sędziwych rodziców, gospodarza do bezbronnego gościa. I wreszcie cała powinność moralna człowieka staje się przedmiotem boskiej *opis* — tak nazywa Homer w „Odyssei“ wszechwidzącą i karzącą moc bóstwa.

Po epoce homeryckiej nastąpiła epoka, którą cechuje przeważny wpływ Apollona Delfickiego. Jej zawdzięczamy wybitny postęp w naszej dziedzinie, co prawda, połączony z początku z pewnemi zboczeniami z prostej drogi, wytkniętej przez ewolucję epoki homeryckiej. Dzięki pierwotnemu znaczeniu Apollona jako boga słonecznego, głównym postulatem religii apollińskiej stał się postulat czystości (*hagneia*). Bogu nienawistne jest wszystko, co plami człowieka i przez człowieka jego samego, wszelka *zmaza* (*miasma*); zmazą nad zmazami było zabójstwo, potem cudzołóstwo i t. d. Nie możemy tu skreślić dziejów rozwoju pojęcia zmazy: bierzemy ją w stanie gotowym.

Niebezpieczeństwo zaś wyżej wymienionego zboczenia polegało na tem, że zmaza mogła być pojmowana niezależnie od zamiaru, jako „zmaza samowystarczająca“: kala wszelka wylana krew ludzka, nawet wylana mimowoli lub w słusznej samoobronie; i nie kala najbardziej zbrodniczy plan, nieudany wskutek niezależnych od planującego okoliczności; kala wszel-

kie zetknięcie z zabójcą, wszelka z nim rozmowa i t. d., zmaza bowiem działa na podobieństwo zarazy. Inne niebezpieczeństwo tkwiło w rozszerzeniu pojęcia: kala wszelka krew wylana, nawet zwierzęca, wszelki stosunek płciowy, nawet w małżeństwie. Wielką była pokusa wegeteryanizmu (religijnego) i czci antyfizycznej dziewiczości; i w istocie, napotykamy gdzie indziej ich urzeczywistnienie, pierwszego w pytagoreizmie, drugiej w ruchu, o którym świadectwo znajdujemy w „Hippolicie“ Eurypidesa. I wreszcie, ponieważ bogiem, oczyszczającym ze zmazy, był, rozumie się, ten sam Apollon i oczyszczenie odbywało się zapomocą obrzędów religijnych, przeto wielkiem było również niebezpieczeństwo rytualizmu, t. j. że obrzędy oczyszczeń uznane będą za samowystarczające, niezależnie od usposobienia podlegającej im osoby — innymi słowy, aby powołać się na analogie średniowieczne, że w religii Apollona zwycięży punkt widzenia nie św. Tomasza z Akwinu, ale Dunska Scotta, i usprawiedliwienie religijne uznane będzie za możliwe *ex opere operato sine bono motu auctoris*.

Rozwój religii Apollona w w. VII—VI był epoką walki, która trwała początki jeszcze w w. V; walka ta zakończyła się zwycięstwem zasady moralnej. Szczególniej przyczyniła się do tego zwycięstwa pytagorejska szkoła proroków: zatrzymawszy (głównie ze względów eschatologicznych, o których będzie mowa) wegeteryanizm, walczyła ona poza tem energicznie i z powodzeniem z zewnętrznem pojmowaniem czystości, z samowystarczającą zmazą i z rytualizmem. Przytoczę dla przykładu odpowiedź prorokini Fintys — muszę jednak wprzód uprzedzić czytelnika, że wyraz grecki „mąż“ (*anēr*), podobnie jak u nas w stylu uroczystym, znaczy także tyle, co „mężczyzna“. Otóż, gdy zadano jej ważne dla religijności rodzinnej kobiet pytanie, w ile czasu „po mężu“ kobieta staje się czystą, prorokini odpowiedziała: „Po własnym natychmiast, po cudzym nigdy“.

W tragedyi greckiej w. V czujemy jeszcze odruchy starej teoryi samowystarczającej zmazy i rytualizmu; w IV w. wszakże moralny punkt widzenia zwyciężył. Obrzędom oczyszczającym przyznano pewne znaczenie, które zresztą słusznie im się należy, jako potężnemu środkowi oddziaływania na uczucie i usposobienie wierzącego; ale pierwsze miejsce od-

dano czystości duszy. Bardzo pięknie stanowisko to wyraża epigramat kapłanki Delfickiej:

Z czystą duszą wstępujcie do boga czystego przybytku,
niechaj Kastalski wprzód członki obmyje wam zdrój.
Jednej kropelki, pielgrzymie, dla dobrych dość; gdyś zbrodniarzem—
Okeanowa toń z duszy nie zmyje ci plam.

Wracając do zdobyczy epoki homeryckiej, z łatwością dostrzeżemy inne jeszcze niebezpieczeństwo, którego zresztą wielu ludzi wcale za niebezpieczeństwo nie uważa. Bóg stoi na straży obowiązku moralnego w całej jego rozciągłości i karze jego gwałcicieli; bądźmyż tedy moralni—aby uniknąć kary? Ze strachu?

Rozumie się, w ostateczności i to jest dobre—i nikt odrzucać nie zechce bogobojności, jako potężnego bodźca moralnego. Moralność religijna epoki homeryckiej termin ten właśnie stworzyła: nazywa ona bogobojnym (*theûdês*) człowieka i naród, który, między innymi, dobrze obchodzi się z cudzoziemcami. Rzecz zupełnie zrozumiała: bogowie mieszkają wysoko w niebiosach, człowiek ich nie widzi; ale gdy deszcze jesienne zatapiają jego łąny i niszczą zasiewy, wie on, że to kara Zeusa za sądy niesprawiedliwe, czynione na rynku miejskim. Zeusa więc się boi.

Lecz oto nadeszły czasy religii Apollona; bogowie zamieszkali wśród ludzi, w pięknych świątyniach, sami piękni i łaskawi, o ile artyście udało się oddać ich postać w stworzonych przez siebie posągach; kalendarz obywatelski zajaśniał barwami pięknych świąt z ich coraz to bardziej czarującymi obrzędami, które powoli zmieniły religię grecką w religię radości—wobec tego morza piękna dawny strach ostać się nie mógł. Bać się trzeba było Erynij; to też starano się nie wymawiać ich imienia i tylko cichymi kroki i z cichą modlitwą przechodzono obok poświęconej im posępnej groty pod skałą Areopagu. Naogół zaś wyraz „bogobojny“ (w nowej formie *deisidaimôn*) oznaczać począł „zabobonnego“; człowiek normalnie wierzący bogów swych się nie bał, lecz kochał ich.

Istotnie, teraz dopiero w powszechnie użycie wchodził epitet, którym Grek homerycki nie ośmiela się jeszcze darzyć swych bogów: epitet „miły“. W czasach homeryckich uznawano co najwyżej, że bóg może kochać śmiertelnika — „umiłuj mię

dziś, o Ateno!“ modli się Diomedes przed śmiertelnymi zapasami, i „Muza nad innych umiłowala“ Demodoka śpiewaka; człowiek wszakże nie ośmiela się jeszcze odpowiedzieć na tę miłość wzajemnością — strach nie dopuszcza do powstania uczucia łagodniejszego. Teraz przeszkoda została usunięta. „Miły Zeusie“, „miły Apollonie“, „miła Artemido“ — słyszymy na każdym kroku, tak często, że nie zwracamy nawet na to uwagi. Święta obchodzi się poto, by radowały się serca bogów; ale nawet skromną piosnkę, śpiewaną na cześć boga przy stole, chętnie kończą słowami: „uśmiechnij się, boże, na mą pieśń!“ I gdy słyszymy, że człowiek stale poświęca bogu przedmioty, nie mające żadnej wartości, lecz które stały się dlań znamiennymi w chwili, gdy szczególnie wyraźnie czuł nad sobą zbawczą dłoń miłującego boga — rozbitek zmoczoną i, oczywiście, niezbyt bogatą swą odzież Posejdonowi, jeniec, którego ocaliła miłość córki rozbójnika morskiego, kajdany swe Afrodycie, nawet położnice swe chitony Artemidzie — to czyż nie działa i tu ta sama miłość, która między ludźmi w podobnych okolicznościach nadaje wartość nawet najmniej cennym przedmiotom?

I jak dla dzieci, kochających rodziców, niema dotkliwszej kary, niż oderwanie od nich, podobnie dla Greka najcięższem było uczucie, że za grzechy bogowie nie zechcą dopuścić go przed swe oblicze, że wzbroniony mu będzie wstęp na święty Akropol, że nie ujrzy ojczystej swojej Pallady, nie będzie wraz z innymi uczestniczył w podnoszących ducha obrzędach świąt publicznych, wyłączony zostanie nawet z ofiary w zaciszu domowem wraz z jej modlitwą i pokropieniem.

A teraz zapytam: gdzie jeszcze znajdziemy podobny podkład etyki religijnej, podobny stosunek człowieka do boga? — W chrześcijaństwie? Tak, oczywiście: „jak Boga Kocham“, brzmi u Polaka najczęściej używana formuła zapewnienia, a słowa „miły Bóg“ stały się dla Niemca najzwyczajszą nazwą. Ale może zbyt cennem nie będzie postawienie pytania: która z dwóch rzek, połączonych w chrześcijaństwie, przyniosła z sobą to radosne uczucie?

Gdy w świecie grecko-rzymskim powstały pierwsze gminy ludzi, czczących Boga Izraela — odróżniały one siebie od innych i same były przez nich odróżniane zapomocą nazwy oficyjalnej: „ludzie, bojący się Boga“ (*phobûmenoi ton theon*).

A gdy stoicy dokończyli budowy rozpoczętego przez Pla-

tona gmachu etyki autonomicznej, pozostawało im tylko postawić na miejsce bóstwa swą boginię-cnotę, aby otrzymać tę samą różnicę pomiędzy duszą wolną i niewolną:

Dobrzy naprawdę się brzydzą występkiem z miłości do cnoty; złemu ty zaś przystępu nie dajesz z obawy przed karą!¹⁾.

Charakter etyczny, który osiągnęła religia starożytnej Grecji w epoce swego rozkwitu, wypowiada się również i w tych zwykłych środkach nabożeństwa, które—niezależnie od cech indywidualnych każdego święta—właściwe są im wszystkim, a także kultowi prywatnemu w jego różnorodnych przejawach. Są to głównie dary, składane bogom, wśród nich szczególnie ofiary, a dalej modlitwy.

Co się dotyczy ofiar — mamy tu na myśli wszelkie ich rodzaje, od skromnego kadzidła lub libacyi, do których uciekano się stale, wnosząc do każdej jako tako ważnej chwili życia ciepło symbolicznego obcowania z bóstwem,—aż do uroczystej hekatombi. Tu postęp religijno-etyczny polegał na tem, że punkt ciężkości przenoszony był stale z wartości materialnej ofiary na nastrój pobożny składającego ją. Zadatki potemu istniały już w czasach bardzo dawnych: jak powiedziane było wyżej, nawet ognista ofiara nie była u Greków całopaleniem, lecz wspólną biesiadą bogów i ludzi, w ogień zaś rzucono tylko mało warte pod względem pożywności części zwierzęcia, i jeżeli zgruba ociosany chłopski rozum Hezyoda mógł sobie zjawisko to wytłumaczyć tylko tem, że Zeus, chociaż dobrowolnie, dał się jednak zwieść przyjacielowi ludzkości Prometeuszowi, to za wytłumaczenie takie sam on ponosi odpowiedzialność, faktem zaś jest, że już w czasach homeryckich wierni uświadamiali sobie symboliczną, a nie materialną wartość wykonywanego obrzędu. W tych warunkach hekatombi, zarówno publiczne, jak i prywatne, sprowadzały się do obfitej uczty dla biedaków, dla których były jedyną sposobnością uraczenia się mięsivem. To też obfitość ich była miłą bogu jako dobroczynność w jego imieniu—a więc jednak wychodziło tak, że bogaty posiada więcej środków do zasłużenia sobie na łaskę

¹⁾ Horacy, przekład P. Popiela. (Przyp. tłum.)

boga, niż biedny? Tak myślało wielu jeszcze w V w.—i czcigodny starzec Kefalos u Platona, zapytany, co uważa za najlepsze w swoim bogactwie, odpowiada w duchu wielu: „to, że odchodzę na tamten świat bez obawy, nie będąc dłużnikiem ani bogów, ani ludzi“.

Atoli najlepsze umysły Grecyi walczyły z tem niebezpieczeństwem materializacyi ofiary — i walczyły skutecznie. Rezultat tej walki wypowiada się między innymi w wyżej przytoczonych słowach mniemanego Zaleukosa; im dalej, tem bardziej uznana zostaje wartość „grosza wdowiego“. Jemu to Horacy, głosiciel idei helleńskich wśród Rzymian, poświęcił jedną ze swych najpiękniejszych i najżywiej odczutyh ód.

To, co powiedziano tu o ofiarach, jako wspólnych biesiadach bogów i ludzi, tyczy się zresztą tylko jednej ich klasy — coprawda, najpospolitszej — ofiar błagalnych. Były wszakże i inne, z których dotkniemy tu tylko jednej, najpoważniejszej i najstraszniejszej klasy ofiar — ekspiacyjnych. Wiąże się z niemi nie radosny i ufny, lecz przygnębiony nastrój ofiarujących — przygnębiony niewątpliwym gniewem bożym, którego żadne modły zaspokoić nie mogą. W takich wypadkach uciekano się niekiedy do starodawnego obrzędu symbolicznego — wybierano zwierzę, mające być „kozłem ofiarnym“, kazano mu dźwigać grzech i zmasę całego narodu i poświęcano je gniewnym bogom — już to przez całopalenie (*holokauston*), już to przez zakopanie lub rzucenie do morza. Jest to znamienna idea, która przeszła do najbardziej tajemniczego sakramentu religii chrześcijańskiej — *Agnus Dei qui tollit peccata mundi*. I jak tu, tak i tam z idei tej rozwija się straszny obrzęd — „pożyteczne wam jest, żeby jeden człowiek umarł za lud, a nie wszystek naród zginął“ (Jan XI 50) — obrzęd ekspiacyjnej ofiary ludzkiej.

Był on powszechnym na wschodzie i na zachodzie, na północy i na południu; niegdyś znała go i Hellada — wszyscy wiedzą o ofiarowaniu Ifigenii, a piękna legenda o córce Jętego posiada bardzo dokładną paralelę w greckiej legendzie o królu Krety Idomeneusie, który także kiedyś lekkomyślnie przyrzekł, że złoży na ofiarę bogom to, co mu wyjdzie na spotkanie — i niespodzianie spotkał się z córką rodzoną. Ale Idomeneusa wygnali Kreteńczycy za jego bezbożną ofiarę, a od

Agamemnona Artemida nie przyjęła krwi Ifigenii, zastąpiwszy ją w chwili decydującej przez łanię.

I w epoce historycznej zdrowe uczucie Grecyi walczy zwycięsko z tym strasznym przeżytkiem. Tu człowieka zastępuje zwierzę ofiarne, przebrane za człowieka; tam — lalka; owdzie człowiek pozostaje człowiekiem, ale ofiarę zastępuje skropienie ołtarza jego krwią, albo też zrzucają go ze skały, troszcząc się zawczasu o to, by wyszedł bez szwanku; gdzie-indziej wreszcie, bardzo rzadko — i był to najskrupulatniejszy stosunek do tradycyi starożytnych — na ofiarę przeznaczają skazanego na śmierć zbrodniarza. Mamy tu wszędzie do czynienia z tak zwanymi „farmakami“, czyli środkami „uzdrowienia“ kraju z choroby. I we wszystkich tych zamianach, nie wyłączając ostatniej, wypowiada się świadomość, że ofiara ludzka nie da się pogodzić z poczuciem religijno-moralnem Grecyi historycznej. Z tego samego punktu widzenia i Eurypides protestuje przeciwko okrutnemu rytuałowi barbarzyńskiej Artemidy u Tauryjczków:

Nie, tłum, do mordu skłonny, złe swoje zwyczaje
i bóstwom przypisuje, a mnie się wydaje,
że chyba żaden z niebian występnym nie będzie.

Przechodząc do modlitwy, możemy i tu zauważyć taki sam postęp w kierunku moralnym. Modlitwa grecka składa się naogół z trzech części — wezwania, prośby i sankcyi. Weźmy dla przykładu jedną z najstarszych i najpiękniejszych — modlitwę do Apollona jego kapłana Chryzesa, obrażonego przez Achajów w swych uczuciach ojcowskich (Iliada I, 37):

Usłysz mię, o Srebrnołuki, co Chryzę masz w swojej pieczy,
Killé świętą ochraniasz i mocą królujesz w Tenedzie,
o Smintejuł...

To jest wezwanie (*theologia*): modlący się spiętrza epitety, sądząc, że bogu miło jest słyszeć o swej sile i zaszczytach, i nie chcąc o ile możności pominąć ani jednej ze stron działalności wzywanego.

...Jeżelim cię kiedy gontyną ocenił,
jeśli bywało, żem kiedy w ofierze udźce ci tłuste
byków palił i kóz...

To jest sankcja: modlący się powołuje się na swe

zasługi wobec boga, aby tem skłonić go wysłuchania modlitwy.

...Tę mi prośbę dziś spełnij gorąca:
strzały swojemi Danajom za łyzy moje zapłać sowicie!

To jest prośba (*euchē*) — w danym wypadku prośba o zemstę, o karę: modlitwa w treści swej sprowadza się do kłatwy. „I usłyszał modlitwę Apollon“.

We wszystkich trzech częściach postępowanie było możliwe i zostało osiągnięte.

Szumna wielomówność wezwania była, w gruncie rzeczy, niewinna i dlatego zachowała się długi czas: a przecież odczuwamy wzrost siły etycznej we wspomnianem już wyżej wezwaniu Aischylosa:

Zeusie, słysz!
Jeśli ten imienia dźwięk
umiłował sobie bóg,
tak go zwę, kimkolwiek jest.

Ważniejszą była sankcja. W modlitwie Chryzesa, przy całym jej pięknie, sprowadza się ona jednak do wskazania obowiązku boga. Tak, obowiązku; i dlatego wyższą jest pod względem moralnym późniejsza modlitwa Diomedesa do Pallady, również już wspomniana (str. 80): bohater powołuje się nie na swoje zasługi, lecz przeciwnie, na miłość bogini niejednokrotnie już okazaną:

Usłysz mię, Egidodzierzcy ty córo, bogini niezłomna!
Jeśli bywało, żeś ojcu memu i mnie, miłująca,
w boju z pomocą śpieszyła, umiłuj mię dziś, o Ateno!

I na tych samych podstawach opiera się modlitwa Safo do Afrodyty, jedna z najserdeczniejszych i najbardziej wzruszających, jakie się nam zachowały. Mamy przed sobą kobietę kochającą, której miłość odepchnął ukochany...

Czy wolno chrześcijance w modlitwie dawać upust podobnie ziemskim uczuciom? Myślę, że Matka Boska przyjmuje i takie modlitwy, jeżeli są szczere i szczere jest uczucie krzywdy, które je wywołało. Ale w każdym razie przyjmowała je Afrodyta:

Zstąpże do mnie, jeśli bywało nieraz,
żeś wołanie moje słyszała zdala
i, rzuciwszy ojca wysoki dworzec,
do mnie śpieszyła...

Ongi znano zapewne inną jeszcze sankcję: człowiek powoływał się na swą moc nad bóstwem, zdobytą środkami magicznymi; nie prosił, lecz żądał i groził; modlitwa była zaklęciem. Taki był przez wszystkie czasy stosunek Egipcyan do swych bogów; dla Greka wszakże jest to przypuszczalna najstarsza epoka zabobonu, z której nietylko w epoce historycznej, ale nawet już w homeryckiej nie pozostawało ani śladu... jeżeli nie brać w rachubę niskich dziedzin magii prywatnej.

I wreszcie — prośba... O co należy prosić? Oczywiście, pragnienie odpłaty jest uczuciem naturalnem, zwłaszcza jeżeli wyrządzono komuś głęboką krzywdę; i sam Platon uznaje, że przekleństwo ojca lub matki, skrzywdzonych przez dzieci, najniezawodniej dochodzi do uszu bogów. Z tego względu rozumiałem jest również, że i państwo, wspólna macierz wszystkich obywateli, przywołuje czasem karę bogów na złych swoich synów, którzy przez ucieczkę uchyliłi się od kary sprawiedliwości publicznej. A jednak — jakąż szlachetnością tchnie odpowiedź Teano, kapłanki Demetry! Gdy demokracja ateńska, oburzona na zdradę Alkibiadesa, zwróciła się do wszystkich kapłanów i kapłanek z żądaniem rzucenia nań klątwy w imieniu swych bogów, ona jedna nie spełniła żądania, odpowiedziała: „Jestem kapłanką modlitw, a nie klątw“.

Bóg jest dobrem i tylko dobro odeń pochodzi, nauczał Platon; i dlatego tylko o dobro prosić go należy. Wielką była pokusa pojmowania tego dobra w sensie poziomym i zwracania się do bogów z takimi prośbami, których, według ironicznego wyrażenia późniejszego stoika Persyusza, niemożna było komunikować im inaczej, jak tylko odprowadziwszy ich na stronę. Aby przeciwdziałać temu poziomemu pojmowaniu, jeszcze Pytagoras żądał, aby wszelka modlitwa była głośną. Państwa w swych modlitwach oficjalnych dawały pod tym względem dobry przykład: Ateny modliły się „o dobro i całość obywateli ateńskich, ich żon i dzieci i całego kraju, jak również i sprzymierzeńców“. Sparta — aby bogowie dali jej „piękne obok dobrego“. Ale najwyższą ze wszystkich była, oczywiście, modlitwa, którą Platon, lub jego szkoła, kładzie w usta Sokratesowi: „Zeusie panie, daj nam dobro, nawet bez naszej prośby, nie daj nam zła, nawet na naszą prośbę“.

Czy jednak — zapytać można — takie pojmowanie mo-

dlitwy nie jest zaprzeczeniem jej samej? Nie, odpowiedział neoplatonizm: „albowiem modlitwa podnosi duszę do bezpośredniego obcowania z bóstwem“. W ten sposób osiągnięty został najwyższy szczyt w religijno-moralnem pojmowaniu modlitwy.

Dotychczas mowa była o religii dla dobrych; atoli naród posiada i złych, i to nawet wielu. Niechaj więc myśl o karze bóstwa powstrzymuje ich od zbrodni, jeśli nieczuli są na obcowanie w miłości.

O karze bóstwa — ale gdzie? Na tym świecie, czy na tamtym? Zaleukos mówi o obydwu; pomówimy o obydwu i my.

Bóg na tym świecie wynagradza dobrych i karze złych; co to znaczy? Znaczy to, że pomyślność dobrych i nieszczęście złych, niezależnie od przyczyn naturalnych, które je wywołały, pojmowane są jako nagroda i kara bóstwa. Wszystkie bowiem czyny i przeżycia człowieka powiązane są między sobą podwójną przyczynowością, naturalną i nadnaturalną, i przyczynowości te nie wyłączają się wzajemnie, ale istnieją obok siebie; tak brzmi ustalone przeze mnie „prawo podwójnego widzenia“. coś analogicznego do uznanego przez niektórych filozofów nowoczesnych „paralelizmu psychofizycznego“.

Doskonale; póki dobry szczęśliwy jest, a zły nieszczęśliwy, wszystko jest w porządku. Ale bywa wszak odwrotnie — doświadczenie jest nieubłagane — i to nawet często. Gdzież o p i s boska, lub, jak powiedzą późniejsi, boska o p a t r z n o ś ć (*pronoia*, łac. *providentia*)? Jest w tem szkopał, ale przewyciężyć go nietrudno. Nie tryumfuj, zbrodniarzu, nie trać nadziei, człowiecze sprawiedliwy; poczekaj, co dalej będzie: „mieł-ci bogów żarna powoli, lecz miał starannie“.

Dobrze, poczekamy... I oto doczekaliśmy się — śmierci. Zbrodniarz zmarł w pomyślności, człowiek sprawiedliwy w nieszczęściu. Gdzieżeście teraz, żarna bogów?

Tu jest kamień obrazy. Autor Hioba — ten jeszcze przed dojściem doń upadł na duchu i tylko we mgle agnostycyzmu znalazł wybawienie z rozpaczy. Greka szczęśliwie przeniosła ponad otchłanią rozpaczy wiara w matkę-Ziemię i jej prawa. Zbliżamy się tu do ważnego dla etyki starożytnej, w odróżnieniu od nowoczesnej, poglądu, który nazwałem *filono-*

mizmem, przeciwstawiając go ontonomizmowi czasów dzisiejszych (terminy dobrane analogicznie do „filogenezy“ i „ontogenezy“ Heckla).

Tak, doczekaliśmy się śmierci — i stanęliśmy, myśląc, że jest ona — powtarzam, na tym świecie — kresem. I tu popełniliśmy omyłkę: śmierć nie jest kresem. Za lub ponad jej granicami życie osobnika trwa dalej — w gatunku.

„To truizm“. Dotychczas istotnie; i oczywiście, nie na tem polega filonomizm. Polega on na tem, że osobnik uświadamia sobie, iż stanowi jedną całość ze swym gatunkiem w linii wstępującej i zstępującej, uświadamia sobie brzemień odpowiedzialności, nałożone nań przez przodków, a równocześnie i to, które on sam na swych potomków nakłada. Filonomizm jest zjawiskiem świadomości, a nie historii naturalnej.

W ostatnich czasach rozwój nauki z zasłużoną przez nasze odszczepieństwo brutalnością postawił nas oko w oko z tą zapomnianą przez nas prawdą, piętrząc przed nami straszliwy problemat dziedziczności. Tak jest, fizyczną naszą naturą zbieramy istotnie plony po przodkach i odpowiadamy za ich grzechy — bez żadnej naszej zasługi lub winy... Naszej? Śmieszne zastrzeżenie! A czyż oni nie są nami?

Greki oddawna problemat ten przeczuł i rozwiązał, na gruncie swej świadomości filonomicznej... Ostatni parobek był wówczas arystokratą i w porównaniu z nim najbardziej królewski z dzisiejszych królów w swem ontonomicznem ubóstwie wydaje się plebejuszem. Gatunek nie tylko jest nieśmiertelny, ale i czuje się nim w każdym osobniku.

Potomek odpowiada za grzechy swych przodków — jest to równie naturalne, jak i to, że starzec odpowiada za grzechy swej młodości. Jeżeli człowieka spotyka nieszczęście, na które niczem w swem życiu osobnika nie zasłużył, pierwszą myślą jego jest, że pokutuje za grzech któregoś z przodków.

Z pradawnych lat
grzech na mnie jakiś spadł,
spełniony przez mego praszczura,
i stąd dziś ta moja dola!

woła u Eurypidesa Tezeusz na wieść o nagłej śmierci swej młodej żony Fedry. Etyka religijna „epoki tragicznej“ Grecji

uosobiła ten grzech dziedziczny pod mianem Alastora; znaczna część tragedyi greckiej, zwłaszcza w trylogiach Aischylosa, zbudowana jest na tej wierze. Czy koncepcya ta przedostała się do głębokich pokładów wiary ludowej, nie wiemy, ale nie o to idzie. „Przed bogami nie może ukryć się krzywoprzysięzca, nie może ujsć ich kary; i jeżeli nie jego samego, to dzieci jego i cały jego ród spotyka niechybna zagłada“ — mówi jeszcze w końcu w. IV przywódca duchowy ówczesnych Aten, rządcą i mówcą Likurg.

W ten sposób wiara w opatrność boską została uratowana. Dobry umiera w nieszczęściu? Niechże się pocieszy, spoglądając na swe potomstwo: jego dobre uczynki okryją je ciepłym płaszczem łaski bożej, pod którym dobrze mu będzie żyć. — Zły umiera w pomyślności? Niechaj drży na myśl o Alastorze, którego zbrodniami swemi wprowadził do swego domu, oddając mu na pastwę i skazując na klęskę i zagładę potomstwo swoje. — A jeśli obaj są bezdzietni? W takim razie już są ukarani, dobry za zbrodnie przodków, zły za własne — i przytem tak straszliwie, jak tylko to jest możliwe dla karzącej ręki bóstwa.

Istotnie, jedno przekonanie stanowi podłoże starożytnego filonomizmu i wogóle starożytnego poglądu na świat: „dzieci — to łaska, bezdzietność — nieszczęście“.

Jedno w świecie pewne,
że w dziecku ma człek każdy swe życie. A ktoby
sprzeciwić śmiał się temu, na wszelkie sposoby
jest w błędzie: mniej on cierpi, nieszczęsny jest zato
w swem szczęściu, choć mu szczęście śmieje się bogato.
(Eurypides).

Tu schodzą się nici, idące od religii starożytnej, z jednej strony, jako religii natury, z drugiej, jako religii społeczności — nić fizyczna i nić polityczna. Tu również tkwi głęboki sens słów, towarzyszących sakramentowi małżeństwa: „uszedłem przed złem, znalazłem dobro“.

Na tym świecie — to jedno, dla wielu rzecz główna, ale jednak nie wszystko: w naukach Zaleukosa mowa jest również o karze na tamtym świecie. Nas to nie zdziwi: taki sam jest mniej-więcej pogląd chrześcijański. Jest wszakże

różnica w stopniu pewności człowieka co do tych dwóch rzeczy.

Ciekawe są pod tym względem słowa wspomnianego wyżej (str. 82) Kefalosa, przedstawiciela morału religijnego przeciwnego Greka: „Gdy człowiek bliski jest oczekiwania śmierci, przychodzi nań strach i troska, których przedtem nie znał. Opowiadania o życiu pozagrobowym, o tem, że za grzechy, tu popełnione, tam czeka nas kara, opowiadania, które dotychczas śmiech w nim budziły, teraz poczynają dręczyć jego duszę: a nuż tkwi w nich prawda?”

Istotnie, jasności dogmatycznej w tym względzie nie było; różne poglądy, owoce świadomości religijnej różnych epok, żyły obok siebie. Dusza żyje po śmierci ciała — to jest rzeczą uznaną; ale jak? Przebywa niewidzialnie, jako duch życzliwy, w domu swych potomków — mieszka w pobliżu ciała w mogile, gdzie też należy mieć o niej staranie, ale odwiedza swój dawny dom w święto Antesteryów — razem z innymi duszami mieszka we wspólnem dla wszystkich państwie cieniów, w przybytku Hadesa, który wyobrażają sobie już to na krańcach zachodnich, za Okeanosem, już to pod ziemią. W tem wszystkim pierwiastka moralnego niema jeszcze; mamy przed sobą dział religii starożytnej, zwany animizmem.

Niema bezpośrednio pierwiastka moralnego również i w owem charakterystycznym dla Grecyi zjawisku, o któreśmy już nieraz potrącali — w heroizacyi. Heros w znaczeniu sakralnem — to gloryfikowany zmarły. Posiada on pełną świadomość (*pampsychos*); jako przemieniony, odziany jest najwyższą pięknoscą (*eumorphos*); szczęśny jest w swej mocy i w czci, którą odbiera (*makarios*). Połączony węzłem miłości z żywymi, czczony jest przez nich na znak pamięci w drugiej z trzech libacyj na ucztach; komedia nowoattycka nieraz przedstawiała go jako ducha opiekuńczego wiernego mu domu, obrońcę pozostałych bez opieki sierot przed krzywdą. Ale za co udzielano zmarłemu zaszczytu heroizacyi? Niezawsze za zasługi moralne jego życia.

Istniała jednak nauka, która strumieniowi moralności szeroko otworzyła wrota eschatologii, tylko że nauka ta była tajną, była dla wtajemniczonych; mowa tu o misteryach (od czasownika *myein* — „mrużyć oczy“; wtajemniczony musiał odgrodzić się od świata zewnętrznego celem wewnętrznej

kontemplacyi). Takich misteryów było w Grecyi kilka rodzajów; my wszakże ograniczymy się do dwóch głównych, eleuzyńskich misteryów Demetry i orfickich Dionizosa.

Misterya eleuzyńskie, związane z miastem attyckiem Eleuzis nad zatoką Saronką, w gruncie swym były misteryami odradzającego się ziarna: jak rzucone w bródzde ziemi ziarno zginie, lecz po pewnym czasie pobytu pod jej osłoną zmartwychwstanie, tak samo zmartwychwstanie dusza pochowanego w łonie ziemi człowieka. Nauka ta znalazła wyraz w micie: córka Demetry Kora porwana została przez władcę podziemia, matka jej po długiej, pełnej cierpień tułaczce odkryła miejsce jej pobytu i uzyskała sobie tyle, że na pewien czas oddano jej córkę, która trzecią część roku spędza u małżonka, a dwie trzecie z nią. Uzyskała to przez miłość macierzyńską; miłość i pragnienie ponownego połączenia się z tymi, którzy odeszli, a bynajmniej nie domniemany egoizm przywiązanego do życia osobnika, były w religii starożytnej źródłem natchnienia dla opowiadających naukę o nieśmiertelności duszy. Kora wskutek swego porwania poznała tajemnice świata podziemnego; poznawszy je, objawiła je matce. Wiedzą one, w jaki sposób człowiek zabezpieczyć sobie może „lepszy los“ na tamtym świecie; i miłując ludzi, zgodziły się i im również użyzyć swej wiedzy.

W tym celu założyły swe misterya w tem samym Eleuzis, w którym po raz pierwszy zaszumiały kłosa na polach dzięki innemu dobrodziejstwu, wyświadczonemu ludzkości również przez Demeter. Odtąd schodzą się tu wtajemniczeni — z Eleuzis, z Attyki, z całej Hellady; mężczyźni, kobiety, bogaci, ubodzy, wolni, niewolnicy — wobec bogiń wszyscy są równi. W święto Eleuzyńców — pierwotnie święto siewby — zbierają się oni, czczą boginie płasami i pieśniami nocnymi na ich świetlistej łące nadmorskiej, aby potem w świątyni misteryów (*telestèrion*) dostąpić zaszczytu oglądania dramatu świętego, który budzi w widzach pewność nieśmiertelności duszy i jej „lepszego losu“ na tamtym świecie. Nie będzie się ona błąkała jako cień bezsilny i półświadomy w mglistych przepaściach Hadesu — do gajów zielonych wstąpi, miłym owianych chłodem, opromienionych słońcem naszych nocy, będzie krążyła w wiecznej chorei dusz przemienionych i wdychała szczęśliwość całą swą istotą.

Lecz warunkiem tej szczęśliwości musi być — wtajemniczenie: tylko tych, co się poprzednio wtajemniczyli w wiosenne „mniejsze misterya“, wzywał głos herolda jesienią do Eleuzis. I z tego punktu widzenia postawić można pytanie: czy misterya eleuzyńskie miały również i znaczenie moralne? Przeczył temu cynik-szyderca Diogenes: „zbój Pataikion“, mówił on, „jako wtajemniczony, dostąpi wiecznej szczęśliwości, której pozbawiony będzie niewtajemniczony Epaminondas“, Jest to tak samo, jak gdyby jakiś fanatyk katolik utrzymywał, że „ochrzczony zbój Fra Diavolo, który przyjął komunię przed egzekucją, z wysokości rajskich spogląda, jak męczy się w płomieniach gehenny niechrzczony Sokrates“. Utrzymywać tak w ostateczności można, jednakże święty Augustyn rozumował inaczej.

Synopczyk Diogenes sam nie był wtajemniczony i nauki eleuzyńskiej nie znał: znał ją zato Ateńczyk Arystofanes. Rozgłaszać jej nie śmiał; ale jednak uznał za możliwe, w jednej ze swych komedyj, włożyć w usta chóru — chóru wtajemniczonych w misterya eleuzyńskie — na tamtym świecie taką pieśń:

Nam jednym słońce śle swój blask,
wesołe lśnią promienie,
bo znamy tajemnicę świat,
bo każdy z nas zbożnie żył
i gościa potrafił cześć
i słabych nie krzywdzić.

Słowa te nie pozostawiają żadnych wątpliwości. Nie, warunek szczęśliwości w raju Demetry był nie prosty, lecz dwójaki. Wtajemniczenie — to warunek sakralny, jak dla chrześcijanina chrzest. Ale obok tego był jeszcze warunek moralny — życie, przeżyte w sprawiedliwości. Wtajemniczonym w Eleuzis hierofanta ogłaszał „obwieszczenie“ (*prorrhêsis*); w niem wyłączał on ze świętej chorei tych wszystkich, którzy, chociaż wtajemniczeni, ściągnęli jednak na siebie gniew bogiń grzesznym życiem — ci więc nie uczestniczyli w świętych obrzędach, a jeśli nawet uczestniczyli, to na zgubę duchową dla siebie. Po śmierci ani sąd nie był potrzebny, ani specjalne kary; niewtajemniczona masa żyła bez cierpień wprawdzie, ale życiem błędnych mar w czeluściach Hadesu, i tylko dobrych, naznaczonych pieczęcią eleuzyńską, królowa świata pozagrobowego brata za rękę i prowadziła w krainę, gdzie poczyną

się dla nich szczęśliwość helleńska — wieczna chorea na łące kwietnej, przy szmerze łagodnego wietrzyka, igrającego wśród ruchliwych liści topoli.

U wrót życia historycznego Grecy nowy kult, wybitnie sprzeczny z jej stałym poczuciem miary i granic, przywędrował do niej z krainy niesfornych sił i wrzących namiętności, z Tracji — kult Dionizosa. Pierwotnie było to zapewne oddziaływanie magiczne na urodzajność ziemi, i w nieokiełznanem barbarzyństwie rozpętanie płciowe, jako środek sympatyczny, pobudzający ziemię do urodzajności, nie było mu obce; przy przejściu jednak na grunt praworządnej Hellady pierwiastek ten musiał odpaść; pozostała, jako charakterystyczny rys nowych misteryów, ekstaza (*ekstasis* — dosłownie „wystąpienie“), do której dochodzono przez ogłuszającą muzykę tympanów, cymbałów i fletów (t. j. tamburynów, blach i klarnetów), a przede wszystkim przez oszołamiający „orgia-styczny“ taniec. Szczególnie ulegały czarowi ekstazy kobiety; to też bachantki tworzyły głównie orszak nowego boga; w swych „nebrydach“ (t. j. skórach łań), przepasanych żywymi węzłami, z tyrsami w rękę i wieńcami z bluszczu na rozpuszczonych włosach — pozostały one niezapomnianym po wszystkie czasy symbolem pięknej dzikości, drzemiącej w głębi duszy ludzkiej, ale pięknej dlatego tylko, że pięknem udarowała ją Hellada.

W ekstazie tańca dusza istotnie „występowała“ z granic życia cielesnego, przeistaczała się, poznawała szczęście pozacielesnego, zlanego z całością i z naturą bytu; na podstawie własnego nieomylnego doświadczenia człowiek przekonywał się o samoistności swej duszy, o możliwości dla niej życia, niezależnego od ciała, a więc i o jej nieśmiertelności; takie było znaczenie eschatologiczne dionizyzmu. Podbił on całą Grecję w w. VIII — VII w zawrocie ekstatycznego tańca. Erwin Rohde, najlepszy badacz tego zjawiska, przekonywająco porównywa z niem „manię tańca“ („*Tanzwut*“), która opanowała Europę środkową po wielkiej zarazie w. XIII. Oczywiście, wnosząca wszędzie umiar religia Apollona postarała się o usunięcie ekscesów nowego kultu: „orgie“ Dionizosa za-

mknięte zostały w granicach czasu i miejsca, odbywać się mogły tylko na Parnasie i przytem raz na dwa lata (w tak zwanych „trieterydach“). W pozostałej Grecyi dionizyzm przystosowano do spokojnych form kultu publicznego; święta jego, jakieśmy już widzieli, związane zostały z pracą koło uprawy wina — i tylko w igrzyskach maskaradowych i w przeobrażeniu poetyckiem teatru Dionizosa przechowały się ślady dawnej ekstazy.

To poskromienie pierwotnego dionizyzmu wywołało, jak się zdaje, nową jego falę również z Tracyi, złączoną z imieniem proroka Dionizosa Orfeusza. I ta fala dostała się pod wpływ uśmierzający religii Apollona; rezultatem tego wpływu były misterya orfickie, składające się z trzech części: kosmogonicznej, moralnej i eschatologicznej.

Część kosmogoniczna nauki orfickiej opierała się o starożytny mit o zwycięstwie Zeusa nad Tytanami (por. niżej str. 97) i ufundowanem drogą przemocy królestwie bogów. Aby mózdz oddać je z rąk, splamionych przemocą, w czyste, Zeus czyni matką królowę głębin podziemnych, Persefonę — i ta rodzi mu (pierwszego) Dionizosa-Zagreusa. Lecz mściwi Tytani wabią do siebie małego Dionizosa pokusą odbicia w ich zwierciadłach i, zwabiwszy, rozszarpują na części i pożerają. Serce ratuje Pallada i przynosi Zeusowi; ten, pochłonawszy je, poślubia córkę Kadmosa Semełę, a ona rodzi mu (drugiego) Dionizosa. Z Tytanów zaś powstał rodzaj ludzki.

Tu z częścią kosmogoniczną, w której pierwotna dzikość tracka tak dziwnie przeobrażona została przez grecki głęboki symbolizm, łączy się część moralna. Jeśli pochodzimy od Tytanów, którzy pochłonęli pierwszego Dionizosa, to znaczy, że nasza natura duchowa składa się z dwóch pierwiastków, tytanicznego i dionizyjskiego. Pierwszy pociąga nas ku cielesności, ku wyodrębnieniu, ku wszytkiemu, co ziemskie i poziome; drugi, przeciwnie, ku duchowości, ku ponownemu zjednoczeniu w Dionizosie, ku wszytkiemu, co niebiańskie i wzniosłe. Naszym obowiązkiem moralnym jest stłumienie w sobie tytanizmu i praca nad wyzwoleniem tłącej w nas iskry Dionizosa. Środkiem do tego celu jest objawiony w misteryach orfickich wtajemniczonym „życie orfickie“. Do obowiązków jego należało również powstrzymanie się od pokarnu zwierzęcego;

myśl ta powstała pod wpływem wierzenia, o którym mowa będzie za chwilę.

W rzeczy samej, z nauki moralnej wyrasta nauka eschatologiczna. Żywy Dionizos, serce Zagreusa, pożąda ponownego zjednoczenia ze wszystkimi częściami jego rozszarpanego ciała. Celem życia każdego człowieka winno być przeto ostateczne wyzwolenie tej cząstki boga, która w nim żyje, i ukojenie jej w wielkiej istności zcalonego Dionizosa. Ale droga ku temu jest bardzo trudna. Tytanizm jest nam ciągłą przeszkodą, kusząc nas do nowej indywidualności i nowego wcielenia. I oto rodzimy się i umieramy, i znów się rodzimy, wciąż nanowo i nanowo zamykamy duszę swą w „grobie ciała“ (*sôma—sêma*), wciąż nanowo i nanowo wcielamy się — między innymi i w ciała zwierząt (dlatego to właśnie każe Orfeusz powstrzymać się od pokarmów zwierzęcych) — i niema końca pełny udręki „krąg urodzeń“, póki nie usłyszimy wreszcie głosu Dionizosa i nie nawrócimy się do „życiorys orfickiego“. I wtedy jeszcze nie odrazu będziemy zbawieni. Trzykroć przeżyć musimy życie nieskazitelnie i tu, na ziemi, i tam, w królestwie Persefony, póki nie wszędzie dla nas wreszcie zorza wyzwolenia, zjednoczenia ponownego i ukojenia.

Pobyt w królestwie Persefony przed nowym wcieleniem pojmowany jest jako czas oczyszczenia się z grzechów życia; przybytek jej — to dla większości ludzi czyściec. Kto zaś bez grzechu przeżył życie ziemskie, ten i na tantym świecie zażywa szczęśliwości, w czasowym raj — dopóki głos konieczności nie wezwie go z powrotem na ziemię na nowe próby. Są wszakże i tacy, którzy splamili się zbrodniami „nieuleczalnemi“; dla tych niema oczyszczenia, skazani są oni na wiekiistą karę w piekle. Dlatego też każdą duszę czeka po śmierci sąd pozagrobowy: surowi i nieprzekupni sędziowie mają orzec, która z trzech krain będzie miejscem jej pobytu.

Misterya orfickie, w odróżnieniu od eleuzyńskich, nie były związane z żadnym miastem: wszędzie w Grecyi, zwłaszcza w kolonialnej na Zachodzie, powstawały gminy orfików, które żyły i obchodziły swe święta pod kierunkiem swych mistrzów. Rzecz prosta, że od osobistych cech tych ostatnich zależała czystość i poziom duchowy samej nauki; i jeżeli nawet, z tego punktu widzenia, większość „orfeotelestów“, którzy straszili

lud okropnościami mąk pozagrobowych, wywoływała niekiedy drwiny ludzi oświeconych, to z drugiej strony poważni głosiciele tej nauki potrafili podnieść ją do takiej wysokości, że nie tylko poeci, jak Pindar, ale i filozofowie ulegali jej czarowi. Wielki Pytagoras uczynił orfizm podstawową nauką swego zakonu—prawdziwej masoneryi, która w VI w. miała swą główną lożę w Krotonie, a poczynając od V mniej-więcej do II—w Tarencie. I przez pytagorejczyków i niezależnie od nich uległ wpływom orfizmu również i Platon; co prawda, w specjalnie dogmatycznej części swej nauki nie czyni on ustępstw na rzecz orfizmu, ale w owych „mitach“ fantastycznych, którymi ozdobił on swego „Gorgiasza“, „Fedona“, a szczególniej ostatnią księgę „Rzeczypospolitej“, daje się uczuć w nader silnym stopniu wpływ eschatologii orfickiej. Wpływ ten nie skończył się na Platonie: poczęści szerokiem łożyskiem jego filozofii, ale jeszcze bardziej strumieniami podziemnymi, które dopiero dziś częściowo odkrywamy, eschatologia orficka dostaje się i do chrześcijaństwa. Kościół to starał się postawić na jej drodze tamę Ewangelii, to znów nie przeszkadzał jej, uważając, że te lub inne jej szczegóły (np. nauka o czyśćcu) nie są z nim sprzeczne i nawet mogłyby być przezeń zalecane. W każdym razie orfizm w znacznym stopniu urozmaicił i ożywił wyobrażenia chrześcijańskie o świecie pozagrobowym: bez Orfeusza nie byłoby Dantego.

VII.

FILOZOFIA RELIGIJNA.

Uczony filolog i znawca religii greckiej, G. F. Schömann, w drugim tomie swych „starożytności greckich“ (str. 164 wydania 4-go), zacytował przytoczony wyżej (str. 76) wstęp do prawodawstwa Zaleukosa, tak ciągnie dalej: „Tem bardziej dziwić nas musi, że ani Zaleukosowi, ani Solonowi, ani żadnemu innemu z prawodawców starożytnych nie przyszło na myśl lub nie wydało się możliwym zatroszczyć się, przez odpowiednie instytucje, połączone z kultem, o słuszne i prawdziwe nauczanie ludu i szerzenie istotnej bogobojności“. Wypisuję te słowa w dosłownym przekładzie, ponieważ w nich z nadzwyczajną plastyką występuje cała ciasnota chrześcijańskiego, a nawet specjalnie protestanckiego punktu widzenia, cała jego bezsilność wobec tak wszechobjęmej religii, jak grecka. Mam nadzieję, że czytelnikowi, który uważnie śledził bieg naszego rozumowania, słowa te wydadzą się równie dziwne, jak i autorowi tej książki. Wyobrazić sobie, że Grek z epoki Platona, który czerpał bezpośrednio objawienie bóstwa z kontemplacji Zeusa Fidyaszowego i z uczestnictwa w obrzędach święta eleuzyńskiego i przez nie nauczany był w duchu rzeczywistej — nie bogobojności wprawdzie, lecz bogomości, — że Grek ten potrzebował jeszcze osobnych lekcji religii i czegoś w rodzaju krótkiego katechizmu Lutra!

Schömann, jako protestant, odpowiedziałyby, oczywiście, że obraz i obrzęd — to tylko przypowieść, a prawdziwe objawienie boże bywa jedynie w słowie. I twierdząc tak, jako

protestant, omyliłby się; albowiem słowo, gdy mowa o bogu, jest taką samą przypowieścią, tylko o daleko słabszem działaniu. Grek był nie tylko intelektualistą, ale i ojcem naszego intelektualizmu; a przecież rozumiał, że religia jest dziedziną nie intelektu, lecz uczucia, rozumiał to, co po upływie wielu wieków wypowiedział najlepszy jego uczeń, Goethe, w nieśmiertelnych słowach swego Fausta. Obraz i obrzęd — oto najpotężniejsze przewodniki uczucia religijnego; starałem się też podkreślić je należycie w tem opracowaniu religii greckiej. Ale poświęciwszy im dość miejsca w granicach tej szczupłej rozmiarami książki, przechodzę teraz do trzeciej przypowieści — do przypowieści słowa.

Potrzeba ubrania w niedoskonałą szatę słów pełni uczucia religijnego zjawiała się w Grecyi wcześniej — nadługo przed Homerem. Czując się przedewszystkiem pod władzą religii natury, dostrzegł człowiek jej burz pełne życie, które można było pojmować albo jako walkę, albo jako rozwój. Światło walczy z ciemnością, ciepło walczy z mrozem — tak, lecz w równej mierze dzień wyłania się z nocy, lato wyłania się z zimy. Te dwie koncepcje podsunęły człowiekowi dwie zasadnicze przypowieści późniejszej mitologii: przypowieść walki, a więc niezgody, i przypowieść narodzin, a więc połączenia się płci. Uranos (Niebo), zapłodniwszy Ziemię, rodzi Tytanów i Tytanidy, przedstawiciele nieokiełznanych sił natury. Ziemia, uginając się pod ciężarem własnych swych płodów, błaga o ratunek najmłodszego z Tytanów, Kronosa, i ten na prośbę jej pozbawia ojca siły rozrodczej. Później, sam łącząc się z Tytanidą Reą (drugą hypostazą tej samej Ziemi), Kronos rodzi potężne pokolenie bogów; przewidując, że będzie ono dlań zgubą, pochłania własne swe dzieci; ale jedno z nich, Zeusa, Rea ratuje, i Zeus w walce światów zwycięża Kronosa i Tytanów i, straciwszy ich do Tartaru, zakłada własne królestwo, za którego żyjemy my. Prawda, że i jego czeka odpłata, i jemu urodzi się syn, który będzie od niego potężniejszy, i jemu przeznaczone jest ponieść klęskę w walce z odrodzonymi siłami Ziemi, Gigantami. Widzieliśmy już (str. 93), jak o kosmogonię tę opiera się kosmogonia orfizmu. Inne stanowisko zajęła względem niej religia Apollona, która ogłosiła wieczność królestwa Zeusa wraz z pogodzoną z nim Ziemią i usunęła z morę „gigantomachii“... nie całkowicie zre-

szta: prastary lęk drzemał i nadal we wrażliwych duszach ludzkich — i jeszcze w I w. po N. Chr., gdy z Wezuwiusza podniosła się chmura, która zasypała Pompeję, Grecy ziemi neapolitańskiej wyraźnie odróżniali w jej fantastycznych zarysach potworne postacie Tytanów, powracających przez czeluście góry ognistej z Tartaru, aby pochłonać królestwo bogów i ludzi.

„Teogonia“ ta, wytwór głębokiej starożytności, przechowała się aż do czasów historycznych w poemacie Hezyoda; co z nią było robić? Wszakże do tego czasu dawno już zdążyło utrwalić się przekonanie o objawieniu się boga w dobrem, a dobra w tej mitologii walk syna z ojcem i połączeń brata z siostrą było bardzo niewiele... Cóż było robić? To samo, co robiono ze starodawnymi posagami Dedala, gdy istniał już Zeus Fidyasza: darząc szacunkiem niedoskonałe objawienia zamierzchłej przeszłości, karmić ducha swego doskonalszymi objawieniami nowszych czasów. — Tak, ale wszak były one szkodliwe: Arystofanes w „Chmurach“ pokazał wyraźnie, jak z nich korzystają sofiści, aby obalić samą ideę sprawiedliwości:

Jeśli jest sprawiedliwość, to czemu sam Zeus
nieukawan do dziś, który ojca wszak
rodzonego skuł w dyby?

Ale bo też z czego tylko nie korzystali sofiści! I u Arystofanesa przeciwnik mówiącego daje mu jedynie słuszną odpowiedź, wskazując na pobudzający do młodości charakter jego rozumowania:

Och, biada mi! Znów
to paskudztwo! Miednicę mi dajcie co tchu!

Wszak o to właśnie idzie, że ani „Teogonia“ Hezyoda, ani żadna inna starodawna księga nie była kanoniczną. Posiadamy uczucie religijne; czego ono nie wzdraga się przyjąć, to jest prawdziwe, reszta zaś dla nas nie istnieje.

Prawda, że i w epoce Sokratesa byli ludzie, którzy tłumaczyli na swój sposób starodawne mity o walkach między bogami i uważali, że w tej interpretacji można je przyjąć; Platon wyprowadza przed nami takiego teologa w osobie Eutyfrona, człowieka bardzo ciekawego i na swój sposób głębokiego. Jemu to odpowiada Sokrates: „Czyż nie za to właśnie, Eutyfronie, oskarżają mnie, że niechętnie słucham ludzi, wy-

powiadających podobne twierdzenia (o niezgodzie i gwałtach) o bogach?⁴

Odpowiedź ta dana została pod wrażeniem fatalnego dla mędrca ateńskiego oskarżenia i dlatego tchnie goryczą, na którą nie zasłużyły Ateny; w najgorętszym czasie wojny peloponeskiej Eurypides bezkarnie wypowiedział taką samą myśl przez usta swego Heraklesa:

Wiem przecie i wiedziałem, że nigdy zwyczajem
nie było na niebiesiech, ażeby się wzajem
bogowie w każdą wtrącali, by jeden był panem,
a drugi jego sługą, aby w zakazanem
pławili się zepsuciu. Bo gdy bóg jest bogiem,
niczego mu nie trzeba. W swoim kłamstwie mnogiem
zmyśliłi to poeci...

Porzućmy jednak Dedalów objawienia w słowie i przejdźmy do jego Fidyasów i Praksytelesów. Ześrodkowując uwagę swą na Atenach w. IV i III, zwalniając się przez to samo z konieczności śledzenia dziejów w greckiej filozofii religijnej poprzez doktryny Jończyków, Eleatów, Empedoklesa, sofistów; w naszych czasach nie istnieją już one, o ile nie odrodziły się w Platonie i innych. I jeżeliśmy zrobili wyjątek dla najstarszej teogonii, to tylko dlatego, że utrzymała się ona na powierzchni, żyjąc w poematach Homera i zwłaszcza Hezydada.

Zgodnie z tem, cośmy powiedzieli wyżej, będziemy mieli do czynienia z przypo wie ś c i ą Platona, Arystotelesa, Stoi, Epikura, z symbolicznem wypowiedzeniem niewypowiedzianego. Wszyscy ci mędracy pracują dłutem swego logosu, dążąc do możliwej dla siebie doskonałości; wszystkich ich usprawiedliwia uczciwość ich pracy myślowej. A do uczciwości tej należy również uświadamianie sobie granic swego logosu, uświadamianie sobie zasadniczej niewydowiedzialności wypowiedzanego i wypływająca stąd tolerancja. I tolerancja ta usprawiedliwia ich podwójnie.

I jeszcze jedno zaznaczyć trzeba na wstępie. Nasza scholastyka religijna dawno już ustaliła niby to zasadniczy podział religij na monoteistyczne i politeistyczne i uznała ostatnie, w porównaniu z pierwszemi, za „niedoskonałe“, co z kolei dało jej prawo stawiania nawet islamu wyżej od religii Peryklesów i Sofokleów, t. j. dojścia do absurdu. Czytelnik,

który zżył się z tym przesądem, bywa zazwyczaj bardzo zdziwiony, widząc, że wymienieni wyżej pisarze wcale nawet nie stawiają kwestyi monoteizmu i politeizmu. Kwestyę tę dawno już przekreśliła religia grecka. Ile jest Muz—jedna czy wiele? A Charyt? A Erynij? Jeszcze lepiej: w Olimpii uznawano system dwunastu bóstw: jeden ołtarz poświęcony był Zeusowi i Posejdonowi, jeden Herze i Atenie i t. d., i wreszcie jeden — Dionizosowi i Charytom; „a więc“, poucza nas Schömann (II, 142), „ponieważ tych ostatnich jest wiele, liczba dwunastu została właściwie przekoczona“. Doprawdy, wychodzi tak, jak gdyby Grecy liczyć nie umieli.

W rzeczywistości zaś czuli oni doskonale, że w dziedzinie boskości jedność zlewa się z mnogością, i to stawia ich świadomość religijną nie niżej, lecz wyżej od naszej scholastyki. W dziedzinie myślenia dyskursywnego odpowiednią pracę wykonała szkoła Eleatów: przyszła ona do wniosku, że jedność istnieje, ale jako coś nieorzeczalnego, coś pozbawionego wszelkich własności, wszelkiej energii czynnej; czynną zaś staje się dopiero po przejściu przez pryzmat mnogości. Dla człowieka myślącego przestaje tem samem istnieć kwestya, czy religia grecka była monoteistyczną, czy politeistyczną.

Była ona jedną i drugą również i w filozofii Platona, który tak ścisłym węzłem połączył boga lub bogów z ludzkością na gruncie swej podniosłej nauki o ideach. Coprawda, nie odrazu doszedł on do tych szczytów metafizycznych. Czulej jest bardzo na piękno świata widzialnego, na nieśmiertelność żyjących w nim gatunków; jego Eros — to siła boska, łącząca w zachwycie osobniki różnych płci celem dalszego trwania gatunku, „miłość — to pragnienie rodzenia w pięknie dla zdobycia nieśmiertelności“. Tak pojmuje on głęboką naukę o miłości prorokini Diotimy. Przeczuwa jednak piękno wyższe ponad piękno świata widzialnego, wznosi się nad światem tym na skrzydłach orfizmu — i tu ciało wydaje mu się już tylko więzieniem duszy, a śmierć — wyzwoleniem. Prawdziwą ojczyzną duszy jest przybytek Hadesa; tu zdobędzie ona pełnię sił, osłabionych przez pożądliwość ciała, bystrość wzroku, zamglonego cielesnością..

Nie, nie przybytek Hadesa, lecz przestwór nadniebny. Tu w promiennym bezruchu trwają doskonałe prawzory tego, co nam wydawało się tylko doskonałem na ziemi, trwają wieczne

idee, których kontemplacja jest prawdziwym pokarmem nieśmiertelności i dla bogów i dla duszy. Bogowie dzięki doskonałości swej zażywają go bez przeszkód; to też są nieśmiertelni z natury. Ale dusze nasze — to rydwany, z których każdy zaprzężony jest w parę rumaków, rumaka silnej woli i rumaka pożądania zmysłowego, i kierowany przez woźnicę rozumu. I gdy, towarzysząc objazdowi bogów dokoła nadniebnej krainy idei, dusze starają się oddać się ich kontemplacji, aby również zażyć pokarmu nieśmiertelności, rumak pożądania zmysłowego uparcie ściąga je nadół, w dziedzinę podniebnej mgły, i dla wielu dusz staje się przyczyną upadku.

I oto znajdują się one na ziemi, zamknięte w więzieniu swych ciał: przyniosły jednakże z sobą wspomnienie tego, co widziały w nadniebnej krainie idei — oprócz tych nieszczęśliwych i zgubionych, które wskutek niezwalczonej siły, z jaką ciągnęły ich ku ziemi rumaki zmysłowe, nic zobaczyć nie mogły. Opętane są przez tęsknotę za rajem ujrzanym i straconym. Tęsknota ta bywa szczególnie silna, gdy spotykają na ziemi odbicie niebieskiej idei; ale, spowite powłoką ciała, tylko przez zmysły poznawać mogą te ziemskie odbicia. A ponieważ ze wszystkich zmysłów naszych najskuteczniej działa na nas zmysł wzroku, przeto największym zapalem napęła nas widzialne odbicie idei, czyli piękno, ziemskie piękno. Oto dlatego dusza człowieka wobec piękna czuje najsilniejszą, niezwalczoną tęsknotę; nazywamy to uczucie miłością i wy daje się nam, że miłość ta zwraca się ku posiadaniu istoty umiłowanej; lecz tak nie jest. Zwraca się ona ku tej idei nadniebnej, której odbicie dusza widzi w umiłowanej istocie; i pod jej wpływem dusza nabiera świętości, nanowo wyrastają jej utracone skrzydła, dusza odzyskuje zdolność powrotu, po zrzuceniu pęt ciała, do swej nadniebnej ojczyzny.

Jest to, oczywiście, tylko przypowieść — również tylko odbicie unoszącej się przed oczyma duszy proroka boskiej idei. Ale przypowieść ta o miłości platońskiej posiadała zawsze i do dziś posiada w najwyższym stopniu tę zdolność, którą sam prorok przypisywał najdoskonalszym odbiciom nadniebnego piękna w świecie widzialnym — zdolność uskrzydlenia duszy naszej i zwracania jej lotu, ponad mgłami widzialności, do jej nadniebnego przybytku.

A bogowie?

Czytelnik Platona nie bez zdziwienia zanotuje pewną drugorzędność ich roli w tem dwuświeciu. Wieczne są przebywające w nadniebiu idee, wieczne i nienaruszalne jest prawo ich odbicia w podniebnej materji, wieczna jest również sama materya, biorąca na się piętno idei. Nie bóg jest jej stwórcą; jest on tylko kształtującym ją mistrzem, rzemieślnikiem — „demiurgiem“.

Platon opiera się tu o dwa podstawowe poglądy „dedalowskiej“ filozofii religijnej; nie mieliśmy jeszcze sposobności mówienia o nich i musimy tu wypełnić tę lukę.

Pierwszy — to idea fatum i zależności odeń bogów. Najsilniej występuje ona w najstarszych częściach Homera, nie uznających wszechmocy boskiej: Zeus waży na wadze Moiry los ludzi i nie może dawać pomocy skazanemu przez Moirę człowiekowi. Później następuje spotęgowanie wyobrażenia wszechmocy boskiej, którego koroną są słowa „Odyssei“: „wszystko mogą bogowie“. Moira od tej chwili nie jest niczem innem, jak tylko wolą bogów i Zeusa, bogowie i Zeus przeznaczają ją ludziom; przedwieczna prządka podawnemu przedzie nić życia człowieka, ale kieruje jej pracą bóg. Największą siłą wyobrażenia to otrzymuje w religii Apollona:

Ludziom zaś wieścić będą niemylną wolę Zeusową —

oświadcza pierworodny syn mocarza olimpijskiego przy urodzeniu.

...Ale co to jest Moira? Według mnie — wiedza i moc wieszczą Ziemi, czyli natury: krytyk rosyjski Pisarew był bardzo bliski prawdy, gdy widział w niej uosobienie prawa przyczynowości. Władza Moiry nad Zeusem — to naturalny odpowiednik idei wyższości przedwiecznej Ziemi nad zrodzonym w czasie i drżącym przed zagładą z rąk Gigantów Zeusem. To też upadła ona, gdy Apollon ogłosił przedwieczność i wieczność również i Zeusa.

Upadła, ale nie całkowicie: starsze części „Iliady“ pozostawały przecież dalej w świadomości ludzkiej, żaden kanon nie ogłosił je za heretyckie; i póki żyje religia grecka, póty idea wszechmocy boskiej rywalizuje z ideą władzy Moiry nad bogami. I jeżeli chrześcijanin myśli, że jego religia przezwy ciężyla tę rywalizacyę, niechaj spróbuje odpowiedzieć na dzie-

cinne pytanie, czy Bóg może zrobić, żeby dwa razy dwa nie było równe czterem.

Myśl religijna w. VI i V na swój sposób wyzyskała tę rywalizację. Bogowie władają nad ludźmi, ale nad bogami włada prawo (*nomos*). I dlatego właśnie godziła się ona z wielobóstwem nawet na gruncie wyobrażeń ludowych. „Niezwyciężony“ argument Mahometa, że wielobóstwo doprowadziłoby do anarchii, uznalaby ona za godny w zupełności jego barbarzyńskiego umysłu, który nigdy nie znał praworządnej *polis*. Wszak jeśli nawet człowiek, im jest doskonalszy, tem chętniej podporządkowuje się prawu obywatelskiemu, to cóż dopiero najdoskonalszy z doskonałych, bogowie?

A dalej — materia ze swą przedwiecznością; i tu rozpoznajemy tę samą Ziemię, tylko rozszerzoną i logicznie (nie faktycznie) odbóstwioną. Podkreślić trzeba fakt, że Grek w najświetniejszych epokach swego bytowania na jedną chwilę nawet nie przypuszczał, aby bóg mógł stworzyć ziemię, t. j. materię, z niczego. Prawda, że z „Teogonii“ Hezyoda wynikać się zdaje, jakoby przed Ziemią (i Uranosem — niebem) był chaos, ale to tylko wyrażenie figuryczne, nic więcej. Chaos u Hezyoda znaczy tyle, co „rozwartą paszcza“. Grek konsekwentnie przeprowadzał koncepcję, która i u nas znalazła wyraz w upodobnieniu „niebo—podniebienie“. Świat jest to jak gdyby paszcza. Niebu odpowiada podniebienie (po grecku *uranos* oznacza jedno i drugie); ziemia — to język, płaski dysk w przestrzeni; dolna szczęką — jeśli wola, Tartar. Wyobraźmy sobie, że niema ani ziemi, ani nieba, (ani Tartaru) — cóż zostanie? Chaos, t. j. paszcza, próżnia, nicłość. To chce powiedzieć Hezyod. Ale nigdy ani przez myśl mu nie przeszło, że ktoś swem władcem słowem stworzył niebo i ziemię z niczego, z próżni.

Spekulacja późniejsza znowu na swój sposób użytek zrobiła z Hezyodowych pojęć „chaosu“ i „Ziemi“. Następstwo ich w czasie pojęła dosłownie, a nie figurycznie, wskutek czego wyrazowi „chaos“ wypadło nadać inne znaczenie — to samo, do którego przywykliśmy i my. „Chaos“ — to bezładna materia; przeciwstawieniem jej jest „kosmos“, materia w stanie ładu. Był więc akt zaprowadzenia ładu w materii; sprawcą tego aktu jest bóg.

Taki jest pogląd Platona; w szczególności wchodzić tu nie będziemy.

Jako twórca porządku świata, ma jednak bóg do czynienia z bierną i w bierności swej oporną materią. Sam on, jako ten, który ład zaprowadził, jest źródłem dobra i tylko dobra, jak słońce jest źródłem tylko światła i tylko ciepła. Ciemnymi i zimnymi nazywamy te części materii, do których nie dość dostało się światła i ciepła słonecznego; zupełnie tak samo niedostatecznie przesiąknięcie tej samej uduchowionej materii siłą dobra nazywamy złem.

Bogowie są pośrednikami pomiędzy ideami i ludźmi. Wszystkie idee podległe są jednej, idei dobra; dobrzy bogowie krzewią pośród ludzi dobro, a nigdy zło. I wy, poeci, jako nauczyciele ludu, powinniście oświecać go właśnie w tym duchu. Jeżeli chcecie przedstawić w utworach swoich, że bogowie i zło zsyłają ludziom, możecie to czynić, ale musicie koniecznie wykazać, że to zło pozorne — cierpienia i t. p. — ma za cel najwyższy dobro. W dobrem leży usprawiedliwienie wszystkiego, co pochodzi od bogów.

Bogowie atoli, komunikując się z ludźmi, sami również używają w tym celu pośredników; pośrednikami tymi są demony. W filozofii religijnej Platona pojęcie to, którego znaczenie w wierze ludowej jest chwiejne, otrzymuje zdecydowaną treść sił niższych, pośredniczących. Każdy człowiek ma swego demona, swego ducha-stróża, którego otrzymał przy urodzeniu, a nawet przed urodzeniem; istnieją też demony ogólne, gońcy bogów. Te zanoszą bogom modlitwy ludzi i ludziom wyroki bogów; całe podniebie pełne jest demonów.

Za demona uważać musimy również i tego, za którego tajemnem dotknięciem człowiek, ujrzawszy piękno ziemskie, zwraca się ku tej, którą niegdyś oglądał w swym nadniebnym przybytku, skutkiem czego dusza jego dostaje skrzydeł i zyskuje zdolność powrotu tam, skąd zeszała. Miłość jest pierwszym i ostatnim słowem filozofii Platona.

Nawskroś przepojona szmerem poezji, cała drżąca od radosnego wzruszenia płomiennej duszy, filozofia Platona potężną mocą swego czaru zwoływała ludzi o pokrewnym nastroju pod szumiące płatany Akademosy — dopóki, po kilku pokoleniach, nie wywołała czasowej reakcji w postaci ostrego sceptycyzmu Arkesilaosa i szkoły „nowoakademickiej“; o nim,

jako religijnie bezpłodnym, mówić nie będziemy. Wszystko da się zawrzeć w jednym słowie: starożytny wolteryanizm.

Lecz przedtem jeszcze w gaju Apollona Lykejskiego zapłonęła inna pochodnia myśli religijnej, a zapalił ją uczeń Platona, wierny i miłujący, ale nie entuzjasta, tylko trzeźwy i rozsądny — Arystoteles. „Wobec dwojga przyjaciół, Platona i prawdy, pierwszeństwo trzeba oddać prawdzie“. A prawda — jego prawda — brzmiała tak.

Życie — to ruch; wszystko, co żyje, porusza się: źródło ruchu nazywamy bóstwem. Bóstwo przez nikogo nie jest poruszane, gdyby bowiem było poruszane, miałoby źródło ruchu poza sobą i nie byłoby ruchem samo; ale nie będąc poruszane, porusza się jednak, albowiem żyje. Poruszane jest przez siebie samo i samo siebie porusza; w niem i tylko w niem czynna zdolność ruchu stanowi jedno z bierną. Świat zaś poruszany jest przez bóstwo, które dlatego musi się z nim stykać („ciążenia“ Arystotelesby nie zrozumiał, jak nie rozumiemy go, z ręką na sercu, i my). Bóstwo styka się ze światem, zasiadając w przestrzeni nadniebnej, bezpośrednio za „firmamentem“, pierwszą i najdoskonalej poruszaną sferą kosmosu. Sfer tych jest wiele i wielu jest bogów, sprawiających je w ruch i czerpiących siłę poruszającą z najwyższego bóstwa; w tem leży prawda przypowieści ludowej o wielobóstwie.

Ale to, co nazewnątrz wydaje się ruchem, odwewnątrz jest myśleniem; bóstwo najwyższe, źródło ruchu, jest również źródłem myślenia, jest najwyższym rozumem. I tu też zdolność czynna stanowi jedno z bierną: bóstwo myśli samo siebie i przez siebie samo jest myślane. Wskutek zaś najwyższej jego doskonałości jedno stanowi w niem również i to, co w człowieku jest rozdzielone — myśl i wola. U człowieka wola skierowana jest ku temu, co mu się wydaje pięknem — bóstwu zaś nic wydawać się nie może, przedmiotem jego myśli i woli jest piękno istotne. Piękno to bóstwo urzeczywistnia przez myśl i wolę — urzeczywistnia w kosmosie, który porusza.

I w tem leży najwyższa szczęśliwość bóstwa; znów prawdę mówi przypowieść ludowa, gdy uznaje bogów nie tylko za nieśmiertelnych, ale i za szczęśliwych. Tylko że szczęśliwości tej człowiek wyobrazić sobie nie może. Zaledwie czasami, niezmiernie rzadko, udaje się nam przez natężenie wszystkich naszych władz myślenia zagłębić się w siebie, za-

cząć żyć rozumem — i są to dla nas chwile niezrównanego szczęścia; bóstwo zaś szczęścia tego doznaje zawsze i wiecznie.

Myśli ono samo siebie, swe doskonałe piękno, i myśląc je, dąży doń wola, i dążąc doń wola, urzeczywistnia je w kosmosie, który porusza, zgodnie z celem wszechświata, który myśli. Urzeczywistnianie to polega na przesycaniu sobą materii. Bóstwo i materya — znowu ten sam pierwiastkowy dualizm, Zeus i Ziemia przypowieści ludowej. Podobnie jak bóstwo, również i materya jest przedwieczna—idea stworzenia świata z niczego obca jest Arystotelesowi, jak obca jest również, i to organicznie, wogóle zdrowemu rozumowi greckiemu. Ani bóstwo ani materya nie miały początku, a więc nie miał początku również ich ruch. Bóstwo jest przyczyną, ale nie początkiem ruchu.

Tu leży to, co dla nas jest niezrozumiałe, i też organicznie. Filozofia Arystotelesa sprowadza się do ewolucjonizmu, ale ewolucjonizmu nie w czasie, tylko w przyczynowości. Zdobądźmy się na pokorę i pogódźmy się z tem.

Materya (*hylē*), sama przez się pozbawiona własności i form, posiada bezgraniczną zdolność ich nabywania; jest ona bezgraniczną możliwością (*dynamis, potentia*). Są więc w niej potencjalnie (dynamicznie) zawarte wszystkie własności i wszystkie formy; stopniowe urzeczywistnianie tych własności i form, przenoszenie ich z potencji do aktualności czyli energii przenosi ją samą ze stanu pozbawionej własności i form materyi do stanu posiadającej własności i formy istności (*úsia, substantia*).

Stopniowe urzeczywistnianie—ale, powtarzam, stopniowe nie w czasie. Pierwszy stopień—to cztery żywioły, dwa skrajne (ziemia z jej dążeniem ku dołowi i ogień z jego dążeniem ku górze) i dwa pośrednie. Drugi stopień — to natura nieorganiczna. Na następnym stopniu zjawia się dusza i dalsze stopniowanie rozwija się już w niej i przez nią. Dusza roślinna, zdolna do wzrostu i płodzenia. Dusza z zwierzęcą, zdolna do postrzegania zmysłowego. I wreszcie — z opuszczeniem wszędzie form przejściowych—dusza ludzka, zdolna do myślenia, posiadająca rozum.

Rozum jest tedy jądrem duszy ludzkiej w jej naturze roślinno-zwierzęcej; działa on w niej mniej-więcej tak samo, jak boski rozum działa w materyi. Sam on również, jako ro-

zum, jest pochodzenia boskiego, jest iskrą owego najwyższego, nadniebnego ognia. To też nie podlega on rozkładowi i śmierci. Chociaż wywody Arystotelesa, dotyczące losu duszy po śmierci ciała, odznaczają się nadzwyczajną ostrożnością i umiarkowaniem — Luter wywnioskował z nich nawet, że Arystoteles zaprzecza nieśmiertelności duszy, i wyklął go za to — to jednak jasną jest rzeczą, że śmiertelność ogranicza on do roślinno-zwierzęcej natury duszy ludzkiej. Uwolniony z jej pęt boski rozum powróci do swego źródła i ponownie zjednoczy się z nim w jednolitej, wielkiej istności; w ten sposób włączył Arystoteles do swej filozofii głęboką przypowieść religii orfickiej.

Ale nawet i za życia, dzięki obecności w duszy iskry rozumu, jest człowiek istotą, pokrewną bóstwu. Rozum czyni go zdolnym do najwyższego rodzaju cnoty, do cnoty *dianoetycznej*, różniąc się od opartej na własnościach przyrodzonych i nieświadomem przyzwyczajeniu cnoty *etycznej*; rozum również pozwala mu czasem odrywać się od ciężenia swej duszy roślinno-zwierzęcej, zagłębiać się w siebie i przez kontemplację (*theôria*) wewnętrzną kosztować zawczasu ostatecznej szczęśliwości, gdy, zjednoczony nanowo ze swym źródłem nadniebnym, uczestniczyć będzie w jego myśleniu wiecznego, niezniszczalnego piękna.

Dom i ogród przy bramie Dipylonńskiej w Atenach początku w. III; skromny dom i skromny ogród. Z domu tego do ogrodu wierni przyjaciele wynoszą w ciepłe dni człowieka nieuleczalnie chorego, aby łagodne powietrze i łagodne słońce ulżyło jego cierpieniom. I wówczas chory człowiek wyklada im filozofię swej choroby.

To Epikur.

Wszysto zależy od ciała, nic niema na świecie, prócz ciała i ciał. Ciało tworzy się przez skupienie i spójność atomów różnych form. Najgładsze z nich tworzą to, co my nazywamy duszą; dostając się dzięki swej gładkości do naszego ciała, utrzymują jego spójność i same utrzymywane są przez nie w spójności — przez pewien czas. Śmierć, rozłuka duszy z ciałem, pociąga za sobą rozkład obudwu: powolny rozkład ciała i natychmiastowy — duszy. Nieśmiertelność duszy jest czczem marzeniem.

Świat również jest ciałem, zbiorem ciał, z których się składa; powstał on w czasie przez skupienie i spójność tych samych atomów i tak samo z czasem rozpadnie się i zginie. I nie on sam jeden, ale wszystkie światy, ile ich tylko jest.

A bogowie? Oczywiście, istnieją oni, skoro ich wszyscy uznają — tu jednostkowe myślenie dyskursywne Epikura schyla głowę przed intuicją powszechną. I są oni właśnie tacy, za jakich uznają ich wszyscy: po pierwsze, nieśmiertelni, po drugie, szczęśliwi. I oni również są, oczywiście, cieleśni i, co za tem idzie, składają się z atomów, posiadają jednak zdolność czynienia wiecznie tego, co my, ludzie, czynimy tylko czasowo, t. j. odnawiania istoty swej przez wydzielanie jednych atomów i przyswajanie sobie innych. Światy zdolności tej nie posiadają; to też nie są one mieszkaniem bogów. Bogowie mieszczą się w międzyświatach — jak gdyby w cichych oazach pomiędzy burzami światów. A skoro są szczęśliwi, to znaczy — i tu wzrok chorego z miłością i smutkiem spoczywał na przyjaciółach, którzy, pełni troski, obserwowali symptomy powrotu jego cierpień — to znaczy, że wolni są od trosk o rodzaj ludzki i wogóle o świat. Świat więc i rodzaj ludzki całkowicie pozostawione są działaniu mechanicznemu swych atomów, całkowicie rządzone przez dwie ślepe siły, konieczność i przypadek.

Nie całkowicie. Świat, tak; ale człowiek posiada prócz tego wolną wolę, ściślej mówiąc: władzę wyboru (*prohaeresis*), dającą mu możność wydobywania tego, co najlepsze, z sytuacji, stworzonych dlań przez konieczność i przypadek. Nie wynikało to logicznie z przesłanek mechanistycznych mędrca, ale wynikało jako wniosek oczywisty z owego męstwa, z jakim bez szemrania pokonywał on swą chorobę, z owego cichego i dobrotliwego uśmiechu, z jakim znosił jej męczące ataki.

W każdym razie człowiek pozostawiony jest samemu sobie: bogowie. nie biorąc udziału w powstaniu wszechświata, nie troszczą się też oń. Opatrzności boskiej niema. Wypływa to niezbitnie z podstawowej przesłanki szczęśliwości bogów; i równie niezbitnie z doświadczenia życiowego. Czyż możliwa byłaby pomyślność złych i — tu znów widok cierpień mistrza wyłączał możliwość objekcji — niedola dobrych, gdyby bogowie rzeczywiście troszczyli się o nasze losy?

Powstrzymajmy się tymczasem i my od objekcyj, prze-myślmy myśl Epikura do końca. Cóż to jest — religia, czy negacya religii? Epikur uznaje bogów; są oni nieśmiertelni, szczęśliwi, nawet antropomorficzni, ponieważ „skoro postać ludzka najdoskonalsza jest ze wszystkich, niepodobna przypuścić, aby bogowie przenieśli ponad nią jakąkolwiek inną“. Ale jednocześnie odbiera im Epikur wszelki udział w rządzeniu światem i losem człowieka, oddala ich na samotne wyspy międzyświeci. Jakiż kult możliwy jest w takich warunkach? Pocóż zanosić modły, które nie będą usłyszane? Pocóż składać ofiary, obchodzić święta, które nie ucieszą tych, których czi służą? A cóż za religia bez kultu?

Tu śmiech pogardliwy przemykał po wargach mędrca. Tak, ludzie, to do was podobne: chcecie korzyść wyciągnąć z waszej służby bożej. A nam ona niepotrzebna. My czcimy bogów, jako wzory doskonałości, jako istoty wyższe, nie dotknięte nietrwałością i znikomością świata. Uczestniczymy w waszych modłach, ofiarach i świętach; ale w odróżnieniu od was czynimy to bezinteresownie.

Jak widzi czytelnik, ośrodek filozofii religijnej Epikura stanowi idea o patrzności boskiej — ściślej mówiąc, jej negacya. Ani Platon ani Arystoteles nie zgodziliby się z nim. U Platona bóg, źródło wszelkiego dobra dla ludzi, wyraźnie podaje im dłoń pomocną, działając przez sługi swe demony; u Arystotelesa czyni on to pośrednio, urzeczywistniając we wszechświecie swój z góry zamierzony cel piękna i dobra. I najmniej zgodziliby się oni z dowodami, które przytaczał Epikur. Jest ich dwa: dowód z góry i dowód z dołu. Z góry: szczęśliwość bogów, nie dająca się jakoby pogodzić z troską. Oto zaiste filozofia choroby! Nie, dla zdrowego szczęśliwość tkwi w sile i w jej użyciu, w czynności i energii, w urzeczywistnianiu wielkiego celu. Ma i silny swą słabość: potrzebuje tego, komu jest potrzebny. Ale bez tej słabości nie byłoby siły, nie byłoby i szczęśliwości.

Dowód z dołu: pomyślność złych i niedola dobrych. Objekcje Platona i Arystotelesa rozpatrzymy niżej; obecnie zaś wskażemy grunt, na którym jedynie powstać mogły zarówno owe objekcje, jak i sam dowód. Czytelnik nie zapomniał o owej pełnej, szczęśliwej świadomości, która w epoce największej mocy ducha greckiego uprzedzała samą nawet możli-

wość dowodu Epikura — nie zapomniał o filonomizmie. Otóż teraz dodać wypada, że już od końca w. V, już od Eurypidesa filonomizm zaczyna słabnąć. Trzyma się jeszcze w środowisku ludzi przeciętnych, znajdując oparcie w urządzeniach państwowych, wywołanych przezeń ongi; przeciwdziałały mu jednak wszystkie doktryny, głoszące wartość duszy jednostkowej, nie wyłączając Akademii i Liceum. Epikurowi choroba nie pozwoliła na założenie rodziny; ta skazana na bezcelowe wędzienie gałęz nie miała poczucia solidarności z młodymi pędami, które wydać nie było jej sądzonem. Nieśłusznie uogólniając swą filozofię choroby, Epikur i innym radził nie zakładać rodziny, tego źródła ciągłych trosk — a trosk najbardziej lękała się jego chora dusza. Jasna rzecz, że stał on całkowicie na gruncie ontynomizmu.

...Nie w części religijnej tkwi siła filozofii Epikura; tkwi ona w fizyce, w nieoryginalnej wprawdzie, ale samodzielnie ujętej i rozwiniętej atomistyce, która po wielu metamorfozach żyje dziś jeszcze, jako teoria podstawowa fizyki i chemii. Dla rozwoju zaś myśli religijnej epikureizm, bardzo wpływowy w ciągu ostatnich stuleci, miał znaczenie tylko negatywne. Dodatek estetyczny uznania i czci bogów, nie wywołany bezpośrednio teorią atomistyczną, jako taką, nie posiadał wielkiej wagi dla mistrzów i zupełnie ignorowany był przez uczniów i zwykłych ludzi. Trudno było zrozumieć bogów bez opatrności boskiej; dla większości epikurejczycy pomimo wszystko byli ateistami i ateizmem swym przyciągali jednych i odpychali innych.

W samym środku Aten, na rynku miejskim, wznosiła się budowla, w której gród Pallady mógł słusznie widzieć pomnik swego heroizmu; była to sala z kolumnadą, zwana Stoa Wzorzystą. Zbudowana w V w. przez bohatera wojen perskich Kimona, syna Miltiadesa, była ona z jego polecenia ozdobiona freskami, wyobrażającymi boje heroiczne Ateńczyków z czasów zarówno mitycznych, jak i historycznych. W naszej epoce, gdy w atmosferze szpitalnej ogrodu przy bramie Dipylońskiej rozwijał się wątył kwiat filozofii religijnej Epikura, heroiczna Stoa na rynku miejskim otrzymała wreszcie duszę w postaci

filozofii heroizmu—filozofii Stoi, jak ją zazwyczaj nazywano, czyli stoicyzmu.

Coprawda, w swej nauce o bóstwie, Stoa niewiele różni się od Liceum; i jedno i drugie wyznanie można było z równą słusnością nazywać i monoteistycznym i politeistycznym, co zresztą naturalne jest dla przemyślanej, nie skutej w kajdany czci dla słów myśli religijnej. Bóstwo w istocie swej jest jedno, ale przejawy jego są mnogie. Silniej, niż Arystoteles, podkreśla Stoa materialność owego jednego bóstwa; lecz rozumie się, jest to materya najsubtelniejsza—ogień, i przytem ogień nie żywiołowy, tylko eteryczny, będący zarazem zasadą ruchu i rozumem. W postaci ognia przesycą on sobą cały wszechświat, ożywiając i uduchawiając go; religia stoicka jest panteizmem. I przytem jest to panteizm ewolucyjny: przesycając sobą materję wszechświata, ogień prowadzi ją ku coraz wyższym formom. Zdobywać się na pokorę nie mamy tu potrzeby: w zgodzie z naszym sposobem myślenia, Stoa uznaje ewolucję w czasie, a nie w samej tylko przyczynowości.

Ogień, dusza wszechświata—dlaczegoż nie nazwać go Zeusem?—uduchawiając materję, stwarza przedewszystkiem cztery żywioły, również żywe i boskie: ziemię—Demeter, wodę—Posejdona, powietrze—Herę i ogień (żywiołowy)—Hefaistosa. Wewnątrz żywiołów istnieją inne formy boskie i przedewszystkiem ciała niebieskie: słońce—Apollon i księżyc—Artemida. Jak widzi czytelnik, religii greckiej na dobre wyszło, że była ona w swych podstawach religią natury: dzięki tej zasadniczej własności swojej, całkowicie weszła ona do systemu stoickiego, całkowicie została przezeń usprawiedliwiona. Ale nietylko jako religia natury: Zeus—to również i rozum najwyższy i cała pełnia istoty boskiej w pięknie, dobreń i prawdzie; i poszczególni bogowie, jako jego odbicia w materji, uczestniczą w tych jego własnościach. W ten sposób w ogniu myślenia stoickiego grecka religia ludowa dosięgła szczytu w dziedzinie myśli, podobnie jak w swym rytuale dosięgła szczytu w dziedzinie uczucia,

Iskrą rozumu boskiego jest dusza rozumna, która wciela się w człowieka, coprawda nie w chwili poczęcia i nie w chwili urodzenia: niemowlę jest bezrozumne, napodobieństwo zwierzęcia, dusza jego—to tylko *psychē*, a nie *pneuma*. Duszę rozumną wchłania człowiek dopiero stopniowo z atmo-

sfery, w której jest ona rozlana, ale wchłaniając, indywidualizuje ją zgodnie ze swymi skłonnościami, wyciska na niej własne piętno, dzięki któremu nie może ona już po śmierci rozplynać się w istności rozumu boskiego, lecz zachowuje swój byt, jako osobnik. Jak widać stąd, Stoa zasadniczo inaczej zapatruje się na indywidualność, niż przekształcony w nauce Arystotelesa orfizm: nie jest ona złem, lecz dobrem, i człowiek powinien cenić cechy swe, jako osobnika, jeżeli są dobre. Stoicyzm jest najbardziej indywidualistyczną z doktryn filozoficznych starożytności.

I dlatego jest zasadniczo ontonomiczny. A skoro tak, to problemat Hioba wstaje przed nim w całej swej wielkości. Złemu wiecie się dobrze, dobremu źle, i niema na to usprawiedliwienia w życiu przeszłych, niema odpłaty w życiu przyszłych pokoleń, każdy, sam za siebie odpowiada, każde życie stanowi całość z własnym początkiem i końcem. Gdzież tu sprawiedliwość opatrności boskiej?

Może w życiu pozagrobowym?

Może. Stoicyzm je uznaje, i przytem w duchu religii ludowej, dla każdej duszy osobna. Dusza jest indywidualnie nieśmiertelna; czeka ją sąd po porzuceniu ziemskiej dziedziny, a po sędzie i nagroda i kara. Słynny „sen Scypiona“, którym kończy się dzieło Cyncerona „O rzeczywolpolitej“, daje nam dostatecznie majestatyczny obraz rajn stoickiego, który i w czasach chrześcijańskich zachwycał wielu. A zresztą — kto chce, niech wierzy, kto nie chce, niech nie wierzy. Stoicyzm, będąc i pod tym względem pokrewnym religii Apollona, uznaje świat pozagrobowy, ale na szczegóły nie nalega.

Jak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego złemu wiecie się dobrze, a dobremu źle? Zaprzeczeniem samego pytania. Idąc za wskazaniem Platona, Stoa tu właśnie rozwija swą wzniosłą etykę. Nieprawdą jest, że złemu wiecie się dobrze, a dobremu źle: „dobrze“ to znaczy „w posiadaniu dobra“, „źle“ znaczy „w pozbawieniu dobra“. Dobro zaś jest jedno — „cnota“; ją dobry posiada zawsze, zły — nigdy. Cnota sama przez się wystarcza do życia szczęśliwego.

Oto filozofia heroizmu.

Stoicyzm i epikureizm władają nad umysłami w ciągu czterech stuleci po obu stronach Narodzenia Chrystusa; a w epoce tej już nie Grecya, ale Rzym był areną kultury ludzkiej.

Tu też możemy przyjrzeć się plonom, które wydały obie doktryny, i na próbie tej sprawdzić ich wartość; a myślę, że jest to próba decydująca. Epikureizm—to w najlepszym razie łagodni esteci, jak Attyk i Mecenas, a w najgorszym—samolubni trwoni-ciele przypadkowego daru odbótwionego życia. A stoicyzm—to Kato, Brutus, Trazeasz, Seneka, Marek Aureliusz — to wszyscy ci sławni, którzy życiem swoim i śmiercią dali świadectwo cnocie, mieszkającej w ich duszach. Stoicyzm zaiste znalazł swe usprawiedliwienie: nietylko w chłodnym cieniu portyku Wzorzystego, ale i na skwarnej arenie życia był on filozofią heroizmu.

VIII.

OBJAWIENIE SIĘ BOGA W PRAWDZIE.

Podobnie jak dwa inne najwyższe objawienia się boga, i objawienie się jego w prawdzie jest zjawiskiem pochodnym w rozwoju myśli religijnej ludzkości. Homer jest od niego jeszcze dość daleki. Bóg u Homera, po pierwsze, nawet niezawsze posiada prawdę: wiedza jego jest początkowo równie ograniczona, jak i jego potęga, i dopiero Odysseja wygłasza zasadę: „bogowie wszystko wiedzą“ narówni z zasadą: „bogowie wszystko mogą“. Jeszcze mniej odczuwa on konieczność głoszenia samej tylko prawdy. Zeus zsyła na Agamemnona sen zwodniczy; Pallada w postaci śmiertelnika widmem powodzenia kusi Pandarosa do złamania rozejmu zdradzieckim strzałem; i ta sama Pallada, zjawiwszy się ulubieńcowi swemu Odysseuszowi w postaci śmiertelnika, z miłym uśmiechem wysłuchuje jego zmyślnego opowiadania o sobie, a następnie daje mu się poznać i łagodnie wybacza mu jego zmyślenie, przyznając się, że i ona sama lubi fortele.

Ale jak słońce rozprasza mgłę, tak promienie Apollona w w. VIII—VI niszczą w świadomości ludzkiej wszelką myśl o możliwości łączenia pojęć: „bóstwo“ i „kłamstwo“. „Kłamstwu niewolno dotykać się ciebie“, mówi prorok Apollona Pindar o swym bogu i przytem przez „kłamstwo“ rozumie nie tylko subiektywne, ale i obiektywne mijanie się z prawdą. „Prawda“ i „światło“—to jakby odpowiadające sobie wzajem pojęcia; Apollon włada i tu i tam, a za nim i reszta bogów. I w tej również dziedzinie owocnie pracowała oświecicielka

Hellady w VI w., szkoła pytagorejska; samemu mistrzowi przypisują zmienną odpowiedź na pytanie: „kiedy człowiek najbardziej upodabnia się bogu?“ — „Gdy mówi prawdę“.

A ponieważ poematy Homerowe pomimo wszystko pozostawały na powierzchni, a razem z nimi i swawolne wyobrażenia o lekkim stosunku bogów do prawdy mogły przedostać się do świadomości ludzkiej, przeto Platon w swej „Rzeczpospolitej“ energicznie podkreśla ich niedopuszczalność. Nie, gdzie jest bóg, tam niema miejsca na kłamstwo. Bóg nie może się mylić, albowiem wie wszystko; nie może słów swoich oblekać w szatę kłamstwa lub postaci swej w szatę udania, albowiem cały jest prawdą i tylko prawdą. I jeżeli Pana wyobrażamy sobie w dwoistej postaci, to ma to sens symboliczny — Pan jest to słowo (*logos*). A słowo ma postać dwoistą, będąc prawdziwym i kłamliwym, przebywając prawdziwą swą istotą na wyżynach w łączności z bogami, a kłamliwą w sferze niższej, jedynie odpowiedniej dla jego „koźlej“ natury... W oryginalnie mamy grę słów: „koźli“ brzmi po grecku „*tragikos* — tragiczny“; przez wybór tego terminu czyni Platon aluzję do mitologii, która spaczyła wyobrażenie o bogach.

Tak, bóg jest prawdą, posiada prawdę i głosi ją. W bogu jest prawda i w prawdzie bóg.

Musimy głęboko przejąć się tem przekonaniem, zupełnie zgodnem, oczywiście, z nauką wszelkiej religii wyższego rzędu. Musimy złączyć z niem również inne przekonanie, też zupełnie naturalne dla nas, chrześcijan — że bóg kocha rodzaj ludzki i troszczy się oń. Wtedy zrozumiemy może — nie powstanie, lecz uporczywe, nawet w nmysłach ludzi najoświecześniejszych, trwanie owego pięknego, lecz jałowego kwiatu religii greckiej, któremu na imię mantaika czyli wieszczbiarstwo.

Nie powstanie, powiedziałem. Istotnie, mantaika, jako taka, starsza jest od obydwu przekonań, które później stały się jej podstawą. W swych formach prymitywnych jest nawet mało związana z religią. Przypomnijmy sobie urozmaicony system z n a k ó w: zadrgała żyłka w prawej skroni — „co to znaczy?“ — zawadziłem nogą o próg, wychodząc — żnija przesunęła się przez drogę — ktoś kichnął i t. d. Mamy tu z jednej strony

naiwną empiryę, dostrzeżone powtarzanie się następujących po danych znakach zjawisk; z drugiej strony pozorną analogię tak zwanej prognostyki, ważnej dla życia w naturze: jaskółki wysoko latają — to na pogodę. Nierozwinięta nauka nie daje jeszcze możliwości rozróżniania zjawisk, których związek jest tylko zagadkowy, i zjawisk, w których jest on niemożliwy; wszystkie jednakowo rozplývają się w ogólnej mgłę tajemniczo ciążących wzajem ku sobie cząstek natury i życia.

W naszej epoce ludzie oświeceni zdawali już sobie sprawę z tego, że ta mantyka znaków należy do dziedziny zabobonu; Teofrast w swej charakterystyce „zabobonnego“ (*deisidaimôn*) uwzględnia ją w należyтым stopniu. Co innego mantyka religijna. Oczywiście, można było i mantykę znaków podciągnąć pod tę rubrykę: któż bo wie, jakich środków używać może kochający nas bóg, aby nas przestrzedz przed zgubnem postanowieniem? Rzecz prosta, że granica jest tu bardzo niewyraźna, i jeżeli kto chciał, zadając gwałt zdrowemu rozsądkowi, zwracać uwagę na wszystkie niezliczone znaki i tem zamienić życie swoje w piekło — nikt mu tego nie broził. Ale człowieka rozumnego ratował właśnie zdrowy rozsądek.

Pozostawiając na boku i mantykę znaków i różniącą się od niej, lecz równie niską, jak ona, mantykę wszelkiego rodzaju guseł — z sita, z mąki, z dziobania ziarna przez kury i t. d. — zwróćmy się do tej, której związek z religią był oczywisty i przez wszystkich uznawany. Dzieliła się ona na mantykę „atechniczną“ czyli wieszczenie i mantykę entechniczną czyli wróżenie. W pierwszym wypadku bóg bezpośrednio zwraca się do człowieka, w drugim zsyła mu znaki, wymagające wytłumaczenia przez doświadczonego wróżbitę. Oczywiście, wyraźnej granicy i tu być nie mogło; najbardziej znana w starożytności i dziś jeszcze mantyka snów proroczych zajmowała miejsce pośrednie, ponieważ sny bywały czasem symboliczne i wymagały wróżbity dla wytłumaczenia.

Od snów też zaczniemy. Jeżeli śnił się nam zmarły, to jasną jest rzeczą, że to właśnie dusza jego nas odwiedziła: poznawszy tajemnice świata podziemnego, stała się ona wieszczką, i jeżeli jest dla nas przychylnie usposobiona, możemy na jej słowach polegać. Jeżeli śni się nam człowiek żywy, to da się to wytłumaczyć tem, że bóg stworzył jego widmo i przy-

słał je nam jako swego gońca, i w takim razie słowa jego są również wiarogodne. Ale możliwe jest też, że to sam Sen wziął na się jego postać, i wtedy sprawa się komplikuje. Bowiem Sny mieszkają tam, gdzie i dusze—w podziemiu: wednie, napodobieństwo nietoperzy, drzemią one w pieczarze; w nocy wylatują, już to z polecenia którejś z sąsiadujących z nimi dusz, już to z własnej woli, i zjawiają się śpiącym. Takim jest słynny Morfeusz, przewany tak dlatego, że chętnie bierze na się „postacie“ ludzi. W każdym razie całkowicie polegać na takich snach niemożna; oczywiście, jako demony, i Sny mogą wieścić prawdę—kwestya jednak, czy zechcą. Wszystko zależy od tego, przez jakie „wrota“ Sny wyleciały: na nieszczęście, wrót tych jest dwoje.. i jeżeli dodamy: „jedne rogowe, a drugie z kości słoniowej“, to czytelnik musi przetłumaczyć te atrybuty na język grecki, aby zrozumieć, dlaczego pierwsze są wiarogodne, a drugie nie. A ponieważ nie zawiadamiają nas one, przez jakie wrota do nas przyleciały, to... I dlatego też Eurypides opowiada nam w żartobliwej pieśni, jak Apollon, chcąc pozbyć się niewygodnej konkurencyi, uprosił Zeusa o odebranie Snom wiarogodności

Czytelnik, oczywiście, zrozumiał oddawna, że wszystko, co było tu powiedziane, to fantazyja śpiewaków, nieobowiązująca dla wiary. Naogół zaś przekonanie o znaczeniu proroczym znamienych snów bardzo było rozpowszechnione, i zachował się „sennik“ Artemidora, obszerny, ciekawy i dość poważny. Nawet filozofia liczyła się z tem przekonaniem, tłumacząc charakter proroczy snów tem, że dusza śpiącego, nieskrępowana więzami ciała, odzyskuje swą boską naturę. Ale też i nasze pocieszające przysłowie: „sen mara, Bóg wiara“ znane było starożytnym: człowiek, któremu przyśnił się sen niepokojący, rankiem „opowiadał go Słońcu“ (akt subtelny pod względem psychologicznym), oczyszczając się jego promieniami, a potem modlił się do Apollona, aby ten spełnił sen tylko o tyle, o ile jest on pomyślny, zaś o ile jest wrogi, zwrócił go przeciwko wrogom.

Charakter wieszczcy, przypisywany duszom zmarłych, każe ludziom niekiedy zwracać się do nich samych, t. j. wywoływać je... I Grecya również miała swe czarownice endorskie. Tylko że w państwach praworządnych ich nie tolerowano; opętani fatalną ciekawością musieli udawać się do nekro-

mantów do dzikiego Epiru lub półdzikiej Arkadyi. Czytelnik przeczytać może u Herodota opowieści o tem, jak tyran Koryntu Pariandros wywoływał duszę zabitej przez siebie żony Melissy, lub król spartański Pausaniasz — duszę również zabitej przez siebie dziewczyny z Byzantion: mają one dużo wyrazu.

W czystej sferze przebywają bogowie. Wchodząc w bliską styczność z pewnymi umiłowanymi przez siebie ludźmi, czynią ich oni prorokami. Tak Hezyod na początku swej „Teogonii“ opowiada nam, jak Muzy zjawiły mu się na Helikonie i obdarzyły go mocą proroczą; słusznie porównywano to opowiadanie śpiewaka beockiego ze słowami Amosa ze Starego Testamentu o uczynieniu go prorokiem. Do proroków należą Bakisy i Sybille, a wobec wolności greckiej nie dziw, że zjawiło się również niemało prorokujących włóczęgów obojej płci, którzy znajdowali posłuch u ludzi. Czasami łaska boga bywała dziedziczną — tak, słyszymy o rodzie proroczym Iamidów w Olimpij; zdarzało się, że łaska ta rozciągała się na wszystkich mieszkańców pewnego miasta — tak było, na przykład, w mieście Telmissos. Coprawda, mogła ona polegać nie tyle na właściwym darze prorokowania, ile na sztuce wróżenia ze znaków, i w takim razie dziedziczenie jest naturalne.

Mógł wszakże bóg udzielić siły wieszczej bezpośrednio nie człowiekowi, lecz miejscu — było to zupełnie zrozumiałą konsekwencyą ubóstwienia natury. Podchodzimy tu do najświetniejszego przejawu mantyki starogreckiej — do wyroczni, i przede wszystkim, oczywiście, do „wspólnego ogniska całej Helady“, wyroczni w Delfach. Na stokach Parnasu, u podnóża dwóch sterczących pionowo, nagich skał, Fedryad, pomiędzy którymi splywa strumień Kastalski — miejsce to do dziś uderza wędrowca swem majestatycznym pięknem. Tu niedgdyś wznosiła się pośród gaju świętego świątynia Apollona, otoczona całym lasem skarbców, posągów i innych wotów wszelkiego rodzaju, żywe muzeum nie tylko religii, ale i historii greckiej. Tu w dni oznaczone — raz na miesiąc, albo i częściej — schodzili się pielgrzymi, pragnący zadać pytania bogu. Po ofierze, w porządku, ustalonym zapomocą losowania, zapytywali oni boga, jedni ustnie, inni na piśmie, nie przestępując progów świątyni. Sługa świątynny wręczał pytania kapłanowi, a ów zanosił je do części wewnętrznej świątyni, do

jej świętego świętych (*adyton*). Tu na trójnogu zasiadała dziewica—Pytia, która wpadała w stan bezprzytomny, jak mówią, dzięki oparom ziemi, wydobywającym się zpod trójnoga. Słowa jej, często pozbawione związku, podchwytywali stojący obok „prorocy“ i wprowadzali do nich ład, w wypadkach uroczystych nadając im formę wierszowaną; to właśnie było odpowiedzią boga.

Tak działo się od czasów najdawniejszych aż do cesarza Juliana Apostaty, przeszło tysiąc lat: jak mogło tak długo utrzymać się oszustwo wśród najrozumniejszego narodu starożytności? Właśnie przez to, że żadnego oszustwa tu nie było; było, jeśli wola, złudzenie. Wypadki wyraźnych przepowiedni przyszłości — wyroczenie zarówno Edypa, jak i Krezusa — należą do dziedziny legend; w czasach historycznych Delfy były przybytkiem dobrej rady względem tego, jak postąpić, aby było „lepiej“; to „lepiej“ (*ameinon*) jest wogóle hasłem boga delfickiego. Rzecz jasna, iż w tej formie odpowiedź boga była nie do zbicia: nawet w razie niepowodzenia niemożna było twierdzić, że gdyby nie pójść za jego radą, nie stałoby się jeszcze gorzej. A przecież, zapytawszy boga, wierny nabierał większej otuchy, pewności siebie — a otucha i pewność siebie są zawsze jedną więcej szansą powodzenia.

Przejdźmy do wróżenia; dotknijmy tu tylko dwóch najuroczystszych sposobów, wróżenia z lotu ptaków i z ofiar. Pierwsze miało za podstawę wiarę, że bogowie i w szczególności Zeus mieszkają na wyżynach; ptaki, i przytem drapieżne — tylko z ich lotu wróżono — najbardziej się do nich zbliżały i dlatego mogły być uważane za ich zwiastunów. Oczywiście, obserwować je można było nie wszędzie: wróżbici mieli swe wzniesienia, z których uważali nie tylko na lot orłów, ale i na ich krzyk, na ich zachowanie się między sobą i w stosunku do innych ptaków lub zwierząt (zwłaszcza węzów) i t. p.; dostrzeżone zjawiska podlegały potem interpretacji.

Podczas ofiary człowiek bezpośrednio obcuje z bogiem; rzecz rozumiała, że z różnych towarzyszących jej zjawisk stara się on odgadnąć wolę tego, dla kogo ofiara była przeznaczona. Zjawiska te były dwojakie: jedne dotyczyły samego palenia się ognia ofiarnego, inne składu i formy wnętrzości złożonego na ofiarę zwierzęcia, zwłaszcza rysunku

żył jego wątroby. Oczywiście, i to wszystko musiało być kunsztownie wytłumaczone. Wróżenie tego rodzaju było szczególnie w użyciu przed bitwą, w celu dowiedzenia się, czy bóg błogosławi danej chwili, czy też „lepiej” będzie odwlec działanie. Dlatego też wodzowie miewali zwykle przy sobie wróżbitów; a jednak dużo do myślenia dają nam słowa Lachesa u Platona, że „wróżbita winien znajdować się w mocy wodza, a nie wódz w mocy wróżbity”.

W ostatnich stuleciach życia świata starożytnego — później od owej epoki rozkwitu, którą mamy tu na uwadze — powstał i rozwinął się osobny gatunek wróżenia, który zaćmił wszystkie inne i przedostał się, pomimo wszelkich protestów Kościoła, nawet do chrześcijaństwa; była to astrologia. Pierwociny jej otrzymała Grecja już w III w. przed N. Chr. z Babilonu za pośrednictwem uczonego kapłana Baala, Berosa; ale przekształcenie jej w skomplikowany system było już dziełem samej Grecyi.

Praktyka nie bywa bardzo wymagająca; przeciętny Grek stale posługiwał się mantyką, niezbyt zagłębiając się w jej przesłanki naukowe; zwracał się on do bogów z takim samym zaufaniem, z jakim dzieci zwracają się po radę do rodziców.

Ale dla myśli mantyka była męczącą zagadką — i to nie tylko dla myśli filozoficznej.

Oczywiście, bogowie kochają nas i dlatego udzielają nam przestrogi, czy się do nich zwracamy, czy nie; doskonale. Ale jakież sens ma przytem unikanie złego znaku? Wybieram się w drogę — i nie żegnam się z drogim mi człowiekiem z obawy, że będzie płakał i łzy jego ściagną na mnie nieszczęście. Przyjechałem na wozie i, choć jestem silny i zdrow, każę jednak służbie pomódz sobie zsiąść, aby, broń boże, nie potknąć się i tem nie zwabić nieszczęścia. Jakież w tem sens? Może bóg chce zesłać mi znak, aby mię przestrzedz, a ja mu przeskadzam!

Naturalnie, że nie ma to sensu; ale my sami — dlaczego unikamy podawania ręki gościowi przez próg i siadania na trzynastego do stołu? Widocznie nastąpiło tu przesunięcie po-

jęć: znak proroczy i znak ostrzegawczy zmienił się w znak magiczny. Przekonać się o tem może bez trudności nawet ten, kto wierzy w wieszczbiarstwo. Przekonywa się — i pomimo to o ile możności unika złych znaków: jednak to przykre.

I, oczywiście, bogowie wiedzą wszystko... co to znaczy, wszystko? Przeszłość — zgoda: Demaratos zapytuje boga delickiego, kto był jego ojcem, to rzecz zrozumiała. Teraźniejszość — zgoda: mogę zapytać tegoż boga, gdzie obecnie znajduje się mój zbiegły niewolnik, to również rzecz zrozumiała. Ale przyszłość? — Zastanówmy się. Wszak przyszłość zależy między innymi i od tego, czy ja tak, czy inaczej postąpię; kto mówi: „bóg posiada wiedzę przyszłości“, ten przez to samo mówi mi: „bóg wie, jak ty postąpisz“. Ale skoro tak, to znaczy, że czyny moje są z góry przeznaczone: to znaczy, że wolna wola nie istnieje.

A tymczasem wolność woli — to zasadniczy postulat całego myślenia greckiego, całej greckiej moralności. Cóż począć?

Epoka starsza znalazła wyjście w niesformułowanej teorii, którą nazwałem „fatalizmem warunkowym“. Istotnie, wola moja jest wolna, ale wszakże jest ona tylko jednym z momentów, wpływających na przyszłość; wyłączmy go więc. Niechaj odpowiedź boga będzie warunkowa: „jeżeli Laios spłodzi syna, będzie przezeń zabity“; „jeżeli Krezus przejdzie Halys, zgubi potężne królestwo“. No, a jeżeli nie, to, oczywiście, nie. W poezji jest to bardzo piękne, ale dokładniejszy i głębszy namysł dowiedzie nam, że teorya ta nadaje się tylko dla Robinsonów. Dla człowieka, mieszkającego wśród innych ludzi, przyszłość pozostaje w zależności nie tylko od jego woli, lecz i od woli wszystkich tych, co go otaczają, i dlatego odpowiedź boga musi być obstawiona takim mnóstwem warunków, że pozbawi ją to wszelkiej wartości.

To też w poważnej filozofii nie spotykamy wcale fatalizmu warunkowego. Tam kwestya wieszczbiarstwa bezpośrednio związana jest z kwestyą opatrności boskiej; i dlatego rozumiała jest rzeczą, że wieszczbiarstwo uznaje głósielca wiary w opatrność Stoa, mając przeciwko sobie nie tylko szkołę Epikura, ale i sceptyków Nowej Akademii. Księgi Cyncerona „o wieszczbiarstwie“, tak bardzo ważne dla wolteryanizmu w XVIII, dają nam odgłosy tego ciekawego sporu.

Zajmiemy się tutaj tylko pozytywnym stosunkiem do tej

kwestyi, a więc nauką Stoi. Gdyby wieszczbiarstwa nie było, znaczyłoby to, że bogowie albo nie mają wiedzy przyszłości, albo nie chcą nam jej wyjawić, bądź dlatego, że się o nas nie troszczą, bądź też dlatego, że wiedzę tę uważają dla nas za bezużyteczną. Pierwsze przypuszczenie przeczy wyobrażeniu o wszechwiedzy bóstwa, drugie o jego wszechdobroci, a trzecie zdrowemu rozsądkowi. Takim jest słynny trylemat Stoi, który odżył później w optymizmie Leibniza.

Bądźmy szczerzy: dwa ostatnie punkty są nie do zbiccia. Tak, nawet trzeci. Będzie zwyczajną przyczepką, jeżeli odpowiemy, że często wiedza przyszłości bywa szkodliwa dla człowieka; nie ulega wątpliwości, że często bywa ona również pożyteczna, a to Stoi zupełnie wystarcza. Jedyne słaby punkt w jej trylemacie—to punkt pierwszy, i wiemy już, dlaczego. Przypisywana bogu wiedza przyszłości ma za przesłankę przeznaczenie, a przeznaczenie wyłącza wolność woli.

...Czy wyłącza? Determinizm i indeterminizm: antynomia Kanta.

Stoa nie zapuszczała się na te bezdroża; szukała wyjścia w innym kierunku. Rozróżniała „fatum“, „los“, „przypadek“; pisała długie traktaty „o możliwości“. Napróżno; widzialność zwyciężała, sprowadzając stopniowo wolność woli ludzkiej do dobrowolnego podążania za losem. Albowiem

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Takim jest bohater „Eneidy“ Wirgiliusza, zasadniczo różny od bohaterów wolnej woli, przedstawionych w tragedii starożytnej i nowożytnej, i dlatego zasadniczo niezrozumiały dla płaskiej krytyki dzisiejszej, zwłaszcza niemieckiej — Boissier, ten go zrozumiał. Na czole ma on wyciśnięte przytoczone przed chwilą hasło, które rzuca nań cień smutku tragicznego. I tę samą pieczęć smutku znajdujemy również na czole innych wielkich stoików cesarstwa — Seneki, Epikteta, cesarza Marka Aureliusza. I tak być musiało: kto zajrzał do wieszceży otchłani Trofoniosa, mówili starożytni, ten się już nie śmiał nigdy.

Schylmy przed nimi głowę — i powrócimy duszą do tych, którzy, nie zagłębiając się w zagadki metafizyczne, poprostu czuli nad sobą życzliwy wzrok pełnego miłości bóstwa i odpowiadali mu wdzięcznością synowską. Takim jest Tezeusz w „Błagalnicach“ Eurypidesa:

Nie mała

uwielbiam ja też boga, że w zamęt życiowy wprowadził ład, że ludziom wlał rozum do głowy, że stanu zwierzęcego wywiódłszy, że, dalej, językiem nas obdarzył, abyśmy zdołali rozumieć się wzajemnie przez tego tłumacza. I pokarm dał owocny i deszcz, co się stacza kroplami rześnistymi z niebiosów i płody orzeźwia w łonie ziemi. Na zimowe chłody przyodziął nas, ochronił przed żarami nieba, żeglugi też nauczył, aby kraj, jak trzeba, nabywał przez zamianę to, w co sam ubogi. A zasię niewidzialne, tajemnicze drogi wieszczkowie odstaniają, wróżąc nam z płomieni i z trzew i z lotu ptaków...

„W bogu jest prawda“—to jedna strona zajmującego nas tutaj dogmatu, jeśli wola tak go nazwać. „W prawdzie—bóg“—to druga strona. I tu już nie wypadnie nam mówić o pięknym, lecz jałowym kwiecie, który zjawił się na drzewie religii greckiej, lecz o potężnej i kwitnącej gałęzi, która dała i dotąd daje wiele wspaniałych owoców.

Z boga i na chwałę boga jest wszelka sztuka—albowiem bóg objawia się w pięknie. Z boga i na chwałę boga jest wszelka nauka—albowiem bóg objawia się w prawdzie. Śpiewacy byli pierwszymi nauczycielami Grecyi; Muza nietylko zsyłała im natchnienie, ale dawała im również wiadomości, które oni przekazywali ludziom. Gdyby się nam zachowała cała bogata poezya dydaktyczna szkoły Hezyoda z w. VIII—VII, moglibyśmy poprzeć to, cośmy tu powiedzieli, licznymi bezpośrednimi świadectwami; ale i te pośrednie wnioski, do których musimy się ograniczyć, są zupełnie pewne. I jeżeli sana Muza, jakeśmy się przekonali, aż do ostatnich czasów zachowała swe miejsce w szkole początkowej, to było to jedynie ontogenetycznym wyrazem jej starodawnej roli filogenetycznej.

Z praktyki Asklepiosowych uleceń rozwinęła się nauka medycyny; ojciec medycyny naukowej, Hippokrates, pochodził z rodu kapłanów-Asklepiadów z wyspy Kos, a wyspa ta, ośrodek kultu Asklepiosa, była i w czasach późniejszych czemś w rodzaju fakultetu medycznego. Uboczną gałęzią nauki Asklepiadów była znajomość ziół leczniczych, która z czasem stała

się farmakologią i przez to jednym z dwóch źródeł botaniki naukowej; drugim, któremu botanika zawdzięcza swą nazwę, była znajomość traw pastewnych, dar bogów hodowli bydła, Hermesa i Apollona. Wrócenie z lotu ptaków kazało zwracać uwagę na ich życie i obyczaje; tak powstała ornitologia, pierwsza gałąź zoologii — w ten sposób i ów kwiat jałowy nie pozostał zupełnie bez plonu. Podobnie i badanie wnętrzości zwierząt ofiarnych, ważne dla innej gałęzi wróżbiarstwa, dało jako wynik uboczny anatomię, która, aczkolwiek nie była źródłem medycyny, przecież połączyła się z nią i tem przekształciła ją z empiryi w naukę. Zaś ojciec matematyki greckiej i naszej, Pytagoras, był właściwie prorokiem Apollona, i legenda ma głęboką słuszność, gdy opowiada nam, że odkrywszy swe słynne twierdzenie, ofiarował on hekatombę bogu, który go natchnął

Ale siłą wewnętrzną każdej nauki, przysposabiającą ją do wyciągania z danych przesłanek odpowiedniego wniosku, był Logos, a ten poświęcony był Hermesowi, który też dlatego zwał się Hermesem-Logiosem. Poświęcony był... to mówi zamąło. Nie, jeżeli istotnie „w prawdzie jest bóg“, to Logos sam był bogiem, był boskim synem Hermesa, za jakiego go też uznaje „hermetyzm“. Na innym miejscu mówiłem o tem ze wszech miar godnem uwagi zjawisku, ustalivszy pochodzenie z religii greckiej, a nie z filozofii owego boskiego Logosu, który nabrał takiego znaczenia dla teologii chrześcijańskiej.

To też wszyscy uczciwi pracownicy Logosu byli w większym lub mniejszym stopniu prorokami boga. Gdy dla Diogenesa rozpoczął się pełen udręki okres tułactwa myśli, z synowską ufnością zwrócił się on do Delf, do Apollona. I Apollon, pojmując stan jego duszy i czyniąc aluzję do zawodu jego ojca, który w Synopie trudnił się wymianą pieniędzy, poradził mu „przekuć swe monety“—w której to radzie czytelnik bez trudności pozna „przewartościowanie wartości“ filozofa czasów niedawno minionych.

Diogenes, jak wiadomo, posłuchał tej rady z całą skwapliwością; ale czyniąc to, poszedł jedynie za przykładem innego filozofa, jeszcze o wiele znakomitszego — tego, którego karykaturą nazywali go niektórzy. Sokrates, ten nie odważył się sam zwrócić do Delf; uczynił to za niego jeden z najbardziej zapalonych uczniów. I Apollon ogłosił Sokratesa za

najmędrszego ze śmiertelnych. Odpowiedź ta zastanowiła myśliciela: był on nieskończenie daleki od uważania swej niewiedzy za mądrość. Ale niewiedza ta czyniła go uczniem każdego napotkanego człowieka... wszak każdy wyobrażał sobie, że choć cośkolwiek wie Sokrates prosił go o podzielenie się z nim swą wiedzą i wspólnie z nim, rydlem Logosu, starał się dokopać do jej podstaw — i ręce mu opadały, gdy widział bezskuteczność swych usiłowań. Lecz teraz, uskrzydłony słowem boga, ze zdwojonym zapalem począł służyć Logosowi; a gdy zaniepokojeni jego działalnością obywatele chcieli zmusić go do zaprzestania tej służby — odpowiedział: „nie mogę: byłoby to nieposłuszeństwem względem boga“. Wielu czytało Platonską „Apologię Sokratesa“, z której biorę ten rys; ale czy wielu zwróciło uwagę na to, co w niej tak wyraźnie zostało wypowiedziane, — że bohater jej — to nie tylko mędrzec, ale mędrzec-prorok?

Jest to i fakt i symbol: czyniąc Sokratesa wiecznym uczniem w imię Logosu i przyznając mu za to palmę najwyższej mądrości, bóg powtórzył na jednej osobie to, co dawniej jeszcze uczynił dla całej Hellady. I Hellada również uważała się za wieczną uczenicę omaal że nie wszystkich ludów, z którymi stykała się z woli losu — czem zresztą, dodajmy, wielu wprowadziła i dotychczas wprowadza w błąd. I dzięki temu stała się najmędrszą ze wszystkich, stała się mistrzynią świata nowożytnego.

„W prawdzie jest bóg“ — te głębokie słowa kryją w sobie jednak straszne niebezpieczeństwo. I sława Hellady byłaby niepełna, gdybyśmy nie mogli dowieść, że uniknęła ona tego niebezpieczeństwa.

Prawda jest jedna; jeżeli w prawdzie jest bóg, to kóż jest w nieprawdzie?

Odważmy się na odpowiedź: „szatan“, a rozwiążemy usta wyklinającym, zapalimy stosy dla heretyków. Usprawiedliwimy wszelkie przejawy nietolerancji.

Wiemy już: religii greckiej szatan był obcy. Jest bóg — i ziemia, „matka-ziemia“, „materya“; ten wyraz łaciński przepięknie oddaje głębię syntezy, ukrytej w pojęciu tem w po-

czuciu Greka. Matka zaś nie może być siłą szatańską. Bóg jest dobrem, ale materya nie jest złem: jest tylko nierównomiernie przesycona dobrem, płynącym z boga, i „złem“ nazywamy to jedynie, co nie dość jeszcze ogrzało słońce dobra.

To samo i tu. Bóg jest prawdą, niewątpliwie; a jednak fałsz (w ogólnym sensie nieprawdy) nie jest szatanem i być nim nie może, albowiem szatana wogóle niema. Fałsz — to poprostu ta dziedzina świadomości, którą niedostatecznie opromienia słońce boga — prawdy.

A skoro tak, to wyklinać i anatemy rzucać niema poco; przestańcie wypędzać nieistniejącego szatana. Starajcie się, by słońce zwyciężyło; w tem będzie wszystko.

IX.

ZAKOŃCZENIE.

Fakty, przytoczone w zarysie niniejszym, w swej przeważającej większości nie są tajemnicą dla badaczy religii greckiej; jeśli zaś pomimo to otrzymała ona tu takie oświecenie, jakiego jeszcze nie otrzymywała nigdzie, to tłumaczy się to ową zasadą naczelną, o której była mowa na wstępie: zapaliliśmy w sercu swoim pochodnię uczucia religijnego — i zostawili w domu mdły kaganek wyznaniowości.

Ale im piękniejszą i doskonalszą wydała się w tem oświeceniu religia grecka, tem natarczywsem stało się pytanie: dlaczegoż więc zniknęła? Zwykliśmy wierzyć w sprawiedliwość wyroków dziejów... i właśnie Grecya nauczyła nas wierzyć w nią. Gdzież tu była Sprawiedliwość, współniczka tronu Zeusa?

Pytanie wymaga odpowiedzi; będzie też ona „zakończeniem“ książki niniejszej.

Moglibyśmy odpowiedzieć prośbą o porównanie dumnych, wolnych Hellenów, którzy w epoce Peryklesa i Platona modlili się do Ateny-Dziewicy Fidyasza i odprawiali misterya Demetry w Eleuzis, z owymi poniżonymi Grekami, którzy po upływie kilku wieków przyjęli religię krzyża. Moglibyśmy wykazać, jak ich stopniowe ujarzmienie, utrata niepodległości politycznej, eksploatacja ekonomiczna, rozgrabienie skarbów sztuki religijnej, zubożenie świąt powoli pozbawiło ich owego zapалу ducha, który tworzył jedną całość z ich radosną religią. Prawo wyboru wymaga od ludzi wolności duchowej;

człowiek ujarzmiony czeka rozkazującego głosu pana, czeka kanonu, który zdejmie zeń brzemień — tak, brzemień wolności. — I w tej odpowiedzi będzie znaczna część prawdy.

Moglibyśmy wykazać, że nawet w tym swoim stanie niewoli umysłowej Grecy, mieszkańcy starej Hellady, niezupełnie dobrowolnie dali sobie wydrzeć starą religię. Nauki św. Pawła na Areopagu Ateńczyków nie nawróciły; i w czasach późniejszych również nie bez trudności potomkowie Periklesów i Sofoklesów ulegali pokusie obcej wiary. Niestety! to, co stanowiło główny czar religii greckiej, jej kult piękna widzialnego, jej obóstwienie natury, jej piękny i radosny rytuał — wszystko to było tą jej stroną, która najbardziej wystawiona była na ciosy gwałtu. Zburzenie domu Jehowy na Syonie nie przyniosło szkody judaizmowi: ocalał on w zwojach tory i proroków i synagoga z powodzeniem prowadziła dalej pracę świątyni. Ale gdy Got Alaryk, chrześcijanin i barbarzyńca, zburzył świątynię Demetry eleuzyńskiej; gdy młot fanatyków pokruszył objawienia prorocze Fidyaszów i Praksytelesów; gdy wzbronione zostały procesye do Pallady na jej akropol i widowiska w teatrze Dionizosa — wówczas zaprawdę i dusza religii greckiej zwątpiała i zwiędła. — I w tej odpowiedzi będzie druga część prawdy.

I wreszcie — ta trzecia odpowiedź pozornie przeczy dwóm pierwszym, w rzeczywistości zaś je uzupełnia — i wreszcie, religia grecka wcale nie zniknęła ze świadomości uchrześcijanionego świata: wsiąkła weń, żyje w nim do dziś i będzie żyła, póki żyć będzie samo chrześcijaństwo. W tej odpowiedzi tkwi trzecia i najgłówniejsza część prawdy. Znaczący wiedzą o niej, szerszy ogół — nie; a ponieważ książka niniejsza dla niego właśnie jest przeznaczona, przeto nie od rzeczy będzie przyjrzeć się tu bliżej tej trzeciej odpowiedzi.

Za pień, z którego wyrosło chrześcijaństwo, uważają powszechnie judaizm; od niego też zaczniemy.

Niewolno nam zamykać oczu na wielkie zalety — nie tylko poetyckie, ale i moralno-religijne — Starego Testamentu. W ocenie bezwzględnej zajmuje on miejsce bardzo zaszczytne; w ocenie względnej — również, jeśli porównać z jego religią religię otaczających Izraela ludów, owych Baalów i owe

Astarty z ich ofiarami ludzkiemi i prostytutką religijną. Ale w tym wypadku porównywać go musimy nie z nimi, ale z religią narodu, który, choć nigdy nie nazywał siebie wybranym, jednak pomimo to... nie, właśnie dlatego zaiste był nim. I tu rezultat porównania i oceny względnej nie może ulegać wątpliwości.

Judaizm przede wszystkim nie uznawał objawienia się boga w pięknie — wyłączał jeden z trzech ideałów doskonałości, odrzucał jeden z trzech boków świętego trójkąta, w którym dla nas spoczywa wiecznie czujne oko bóstwa. Wraz z niem odpadło i ubóstwienie natury: Judejczyk nie żywił uczuć synowskich dla wielkiej macierzy — Ziemi.

Pozostawały — dobro i prawda; ale i tu wypadnie poczynić znaczne ograniczenia. W skład idei dobra dla Judejczyka nie wchodziło poczucie braterstwa ogólnoludzkiego, poczucie humanitarne: przywiązanie swe ograniczał on do drobnej części ludzkości, z obrzydzeniem odsuwając się od wszystkich innych, budując nieprzewycięzoną przegrodę pomiędzy sobą i niemi w postaci zakazów wspólnego stołu, co do których i sam uznawał, że Jehowa dał mu je właśnie poto, by utrudnić mu obcowanie z „poganami“.

W granicach swego narodu odrzucał on znów jedną połowę, uważając ją za niegodną pełnej łaski Jehowy — kobiety. Dla każdego, kto tylko zapoznał się z religią grecką, niezapomnianym stał się obraz greckiej kapłanki i prorokini; przelotnie jedynie mogliśmy tu rzucić na nią okiem, jak zresztą wogóle na kapłaństwo, a przecież mam nadzieję, że z pamięci czytelnika nie znikną imiona Teano i Diotimy. Jeśli czytelnik chce dopełnić sobie ten obraz, niechaj porówna prorokinię Teonoe z „Heleny“ Eurypidesa, Pytię z jego „Iona“ lub choćby kapłankę Afrodyty z „Powroza“ Plauta. Izrael w czasach najdawniejszych jeszcze znał prorokinie, w rodzaju Debory, ale już ku końcowi epoki królewskiej prorokinie Izraela trudniły się „zszywaniem woreczków czarodziejskich pod pachy“, a rezultatem rozwoju była znana modlitwa rabina Jehudy-ben-Ilai, który otwarcie dziękował Bogu za to, że ten nie stworzył go kobietą... Przyznać jednak należy, że okoliczność ta ani trochę nie zaszkodziła judaizmowi wśród kobiet w epoce prozelityzmu; przeciwnie. To wszakże już zagadka innej natury, znajdująca rozwiązanie na gruncie nie historii religij, lecz psychologii ko-

biecej — i najprędzej w tem, że kobietom podobają się nie tylko ci mężczyźni, ale i te religie, które je najmniej kochają.

I wreszcie, nawet w swem środowisku męskim Judejczyk pojmował ideę dobra, w przeciwieństwie do Greka, przeważnie w jej sensie negatywnym, jako powstrzymanie się od złych czynów; za złe zaś uważane były te, które bezpośrednio lub pośrednio, choćby w najdalszym stopniu, mogły naruszyć Zakon. Rozwinęła się owa osobliwa moralność Zakonu, ześrodkowana w niezliczonych przepisach o święceniu soboty i o zakazanych pokarmach; ideałem cnoty judejskiej stał się faryzeusz.

Ograniczenia konieczne są i dla zasady „bóg objawia się w prawdzie“ na gruncie judaizmu. Tak, oczywiście, i dla Judejczyka Bóg był prawdą, i on uznawał wieszczbiarstwo i proroków. Ale po pierwsze, zasada ta nie posiadała korektywy w zasadzie „prawda—to Bóg“: Judejczyk nie znajdował w religii swej bodźca do twórczości w dziedzinie wiedzy, dla nauki judaizm był równie bezpłodny, jak i dla sztuki... Później Żydzi (nie Judejczycy) i w jednej i w drugiej dziedzinie osiągnęli wielkie rezultaty i zapisali wiele sławnych imion na tablicach postępu: ale stało się to dla nich możliwem dopiero z chwilą, gdy, jako naród, stali się uczestnikami kultury ogólnoludzkiej, a więc pośrednio hellenizmu.

A po drugie—owo niebezpieczeństwo, przed którym Greców bronił ich organicznie negatywny stosunek do szatana, z odpowiedniej przyczyny w judaizmie wypowiedziało się ze straszliwą siłą: dla Judejczyka jego prawda od początku występuje za krata nietolerancji. I w nietolerancji tej leżał—powiedzmy odrazu—najfatalniejszy dar, jaki od judaizmu otrzymało chrześcijaństwo.

Powiedzmy i to również odrazu: gdy mamy do czynienia z duszami niewolniczymi, w nietolerancji tej leży poważna rękojmia powodzenia; możemy tem uzupełnić naszą przytoczoną wyżej pierwszą odpowiedź. Nietolerancja apologetów chrześcijańskich, która ośmieszyłaby ich w Atenach Peryklesa, silnie działała na niewolnicze umysły jego potomków o sześć wieków później. Możemy to sprawdzić na przykładzie z niedawnej względnie przeszłości. Ze wszystkich wyznań reformowanych najoświecenijszym i najsympatyczniejszym był bez wątpienia socynianizm; jako prawdziwy syn Odrodzenia, odzie-

dziczył on również i jego tolerancję; i przez nią właśnie zginął. Psychologia jest tu bardzo prosta. „Powiedz, Socynie, czy mogę być zbawiony, będąc — dajmy na to — kalwinistą?” — „Oczywiście, jeżeli będziesz dobry i uczciwy.“ — „Dziękuję. A teraz powiedz ty, Kalwinie: czy mogę być zbawiony, będąc socynianinem?” — „Oczywiście, że nie; za coś spaliłem Serweta?” — „A więc przechodzę do Kalwina: to rzecz na obie strony pewniejsza.“ — Przypuścić należy przy tem, powtarzam, że mamy do czynienia z duszą niewolniczą.

I jeszcze jedno zaznaczyć muszę odrazu: fatalny dar nietolerancji, który chrześcijaństwo otrzymało od judaizmu, okazał się zaiste mieczem obosiecznym; chrześcijanie zwrócili go przeciwko swym własnym mistrzom. Tkwi w tem wielka i straszna nauka: wszystkie prześladowania Żydów, które plamią dzieje religii chrześcijańskiej, mają źródło w Starym Testamencie. I przeciwnie, słowa tolerancji względem nich rozlegały się pod wpływem zmartwychwstałego starożytnego poglądu na świat: przypomnę w epoce Odrodzenia — Reuchlina i jego spór z Kolończykami, w epoce neohumanizmu — Lessinga. Otrzymujemy obraz zastanawiający: antysemityzm w swym fanatyzmie działa, jak się okazuje, pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem judaizmu; humanitarny obrońca Żydów — pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem hellenizmu.

Ale stosunek humanitarny do wyznawców danej religii nie wyłącza obiektywnej krytyki jej samej; bez krytyki judaizmu — krótkiej, jak wszystko w tej książce — niepodobna się było obejść przy odpowiedzi na kwestyę przyczyny zastąpienia religii greckiej religią chrześcijańską.

W ciągu drugiego, a szczególnie pierwszego wieku przed N. Chr. hellenizm coraz ciaśniejszym pierścieniem opasywał krainę, rządzoną przez Syon; za ostatnich Chasmoneuszów, a zwłaszcza za Heroda Wielkiego, Judea stała się już w znacznym stopniu królestwem hellenistycznym. I jeśli nawet w Jerozolimie gorliwi zwolennicy Zakonu i opartego na nim moraju gwałtowną walkę staczać musieli z rosnącym wciąż wpływem „hellenizujących“ — to jakimże musiał być nastrój kresowej prowincji w górze Jordanu, „pogańskiej Galilei“, od niedawna dopiero podległej władzy Zakonu? Możemy tu położyć tylko

znak zapytania: Galilea z epoki przedchrystusowej jest dla nas wielką zagadką.

Ale faktem jest, że Galilea jeszcze głębiej, niż sama Judea, klinem wrzynała się w hellenizm; faktem jest, że zjawienie się Chrystusa przypadło na czasy najsilniejszego wpływu hellenizmu na umysły Judejczyków; faktem jest, że nauka Jego była protestem przeciwko judejskiemu przywiązaniu do litery Zakonu w duchu helleńskiej wolności, helleńskiego humanitaryzmu, helleńskiego stosunku synowskiego do boga, którego się kocha. Wniosek niechaj każdemu podszeptnie jego własne sumienie naukowe.

W każdym razie jednak politycznie Galilea ciążyła ku Jerozolimie—i tragicznym marzeniem Mistrza było zgromadzić jej dzieci „jako kokosz kurczęta swoje pod skrzydła zgromadza.“ Stąd judeochryścjanizm pierwszych dziesięcioleci i w Palestynie i w rozproszeniu; stąd fatalna judaizacya chrześcijaństwa, która zaszczepliła mu również i tę cechę, od której nie mogło się już ono potem uwolnić—nietolerancyę.

Powoli wszakże judaizm wyodrębnia z organizmu swego nie dające się z nim pogodzić chrześcijaństwo: zanikają gminy chrześcijańskie w Palestynie, a w rozproszeniu nowa nauka z jądra gmin judejskich przechodzi w opasujące je pierścienie prozelitów i dalej, coraz dalej w „świat pogański“, z którym znacznie bliższe łączyło ją pokrewieństwo. Rezultatem tego przejścia był doniosły i płodny w następstwa proces, którego istotę i znaczenie wyjaśniły badania naukowe ostatniego stulecia—hellenizacya chrześcijaństwa.

Prawda, że ta hellenizacya chrześcijaństwa idzie ręką w rękę z niszczeniem hellenizmu; walce obu religij, już poczynając od w. III, towarzyszą straszliwe straty wartości kulturalnych ludzkości, na samą myśl o których krwawi się serce. Zdumienie ogarnia na widok tej bezmyślnej, samobójczej wściekłości ludu, zwróconej przeciwko wszystkiemu, co sam on stworzył najpiękniejszego, najszlachetniejszego od początku istnienia swego na ziemi. Można było przystosować świątynie „pogańskie“ do chrześcijańskich nabożeństw—dowiodł tego przykład Partenonu. Nie: mieszkania „czartów“ trzeba było zburzyć. Można było zachować jako osobliwości muzealne płody natchnienia Fidyaszów i Praksytelesów, wymagał nawet tego edykt arcychrześcijańskiego cesarza Teodozjusza—nie, posągi

„czartów” trzeba było zniszczyć. Zginęło to piękno widzialne; lecz zginęła również i cała literatura, która miała styczność z nabożeństwem „pogańskim”, wszystkie hymny liturgiczne, wszystkie pisma teologów i egzegetów. I czytelnik nawet tej niewielkiej książki pamiętać powinien, że to, co w niej przeczytał, oparte jest na danych, zaczerpniętych z literatury świeckiej; że gdyby w rękach naszych znajdowały się pisma starożytnych proroków i tłumaczy religii ojczyściej—wizerunek jej byłby o tyle wymowniejszy, o ile wymowniejszy byłby również wykład historii sztuki starożytnej, gdyby muzea nasze, zamiast późnych i po większej części niemych kopij, posiadały oryginalne dzieła Fidyaszów i Praksytelesów.

Samum przeleciał po łąkach i gajach Hellady; pożółkła ona, zczerniała. A jednak pozostała Helladą — i na spalonym gruncie powoli zjawiać się zaczęły nowe kiełki zniszczonej roślinności. Naprzekór fanatykom Grek uchrześcijaniony nanowo zawładnął prastarym darem swego Olimpu, objawieniem się Boga w pięknie. Prawda, że piękno to było bardzo skromne, ludzkość przeżyć musiała nową epokę Dedalów, — ale jednak ziarna przyszłości uratowane zostały. Bóstwo rozszczępiło się na trzy hypostazy, na pustych wyżynach niebios zamieszkała Matka Boska ze świętymi — i przeciwstawienie jedynobóstwa chrześcijańskiego „pogańskiemu” wielobóstwu stało się tylko złudzeniem. Nowy kult zajaśniał barwami obrzędów symbolicznych, które wprawdzie były tylko bladym wspomnieniem w porównaniu z minionymi nazawsze Panatenajami i Eleuzyniami, ale jednak nosły duszy radość i pociechę. Umysł badawczy zgłębiać począł tajemnice objawienia, łącząc spekulację Akademii, Liceum, Stoi z zasadniczymi tezami nowej religii i, prowadzony przez Logos antyczny, stworzył teologię chrześcijańską... Prawda, że na myśl o niej trudno nam pozbyć się obrazu wyklinań i prześladowań, egzekucyj i wojen religijnych; ale Hellada temu nie winna. Sam przez się spór Aryusza z Atanazym o naturę Chrystusa był równie niewinny, jak przed laty spór Liceum i Stoi o naturę bogów — jako spory są one zupełnie analogiczne. To, co je między sobą różni, to w sporze chrześcijańskim przejście od słowa do czynu, od dysputy do prześladowania; to owo nieszczęsne przekonanie, że od przyjęcia tej lub innej teorii zależy zbawienie duszy, że

jedna z nich pochodzi od Boga, a druga od szatana. A skąd to — to już także wiemy.

Istotnie, chrześcijaństwo zhellenizowane, na swoje nie-szczęście, nie mogło pozbyć się mylnej identyfikacji swego Boga z Bogiem Abrahama, nie mogło uwolnić się od Starego Testamentu — tej wielkiej i niepospolitej księgi, która jednak tylko zyskać może w oczach chrześcijanina, jeżeli przestanie on widzieć w niej księgę objawienia. Zawiniło tu złudzenie judeochrześcijańskie, jakoby przyjście Chrystusa przepowiedziane zostało przez proroków Starego Testamentu — złudzenie, tak gruntownie i tak bez miłosierdzia obalone przez wspólną pracę zarówno żydowskich, jak i chrześcijańskich badaczy nowoczesnych. Kościół średniowieczny, czując niebezpieczeństwo, czynił wszystko, co odeń zależało, aby mu zapobiedz: z jednej strony rozwijał helleńskie pierwiastki chrześcijaństwa w rytuale i teologii, rozwijał z powodzeniem, miejscami nawet przewyższając swój wzór — przypomnę wzruszający symbolizm odgłosu dzwonów wieczornych, *che pare il giorno pianga, che si muore*, majestatyczne dźwięki organów, zadumy pełne piękno strzelistych sklepień, dobroczynność zakładów miłosiernych z ich cichym pokojem i czynną wiarą — a z drugiej strony starał się w miarę możliwości unieszkodliwić drugie źródło swej nauki. Całkowicie wyrugować go jednak nie mógł; zachowanie zaś jego groziło, wcześniej lub później, rejudaicyzacją chrześcijaństwa.

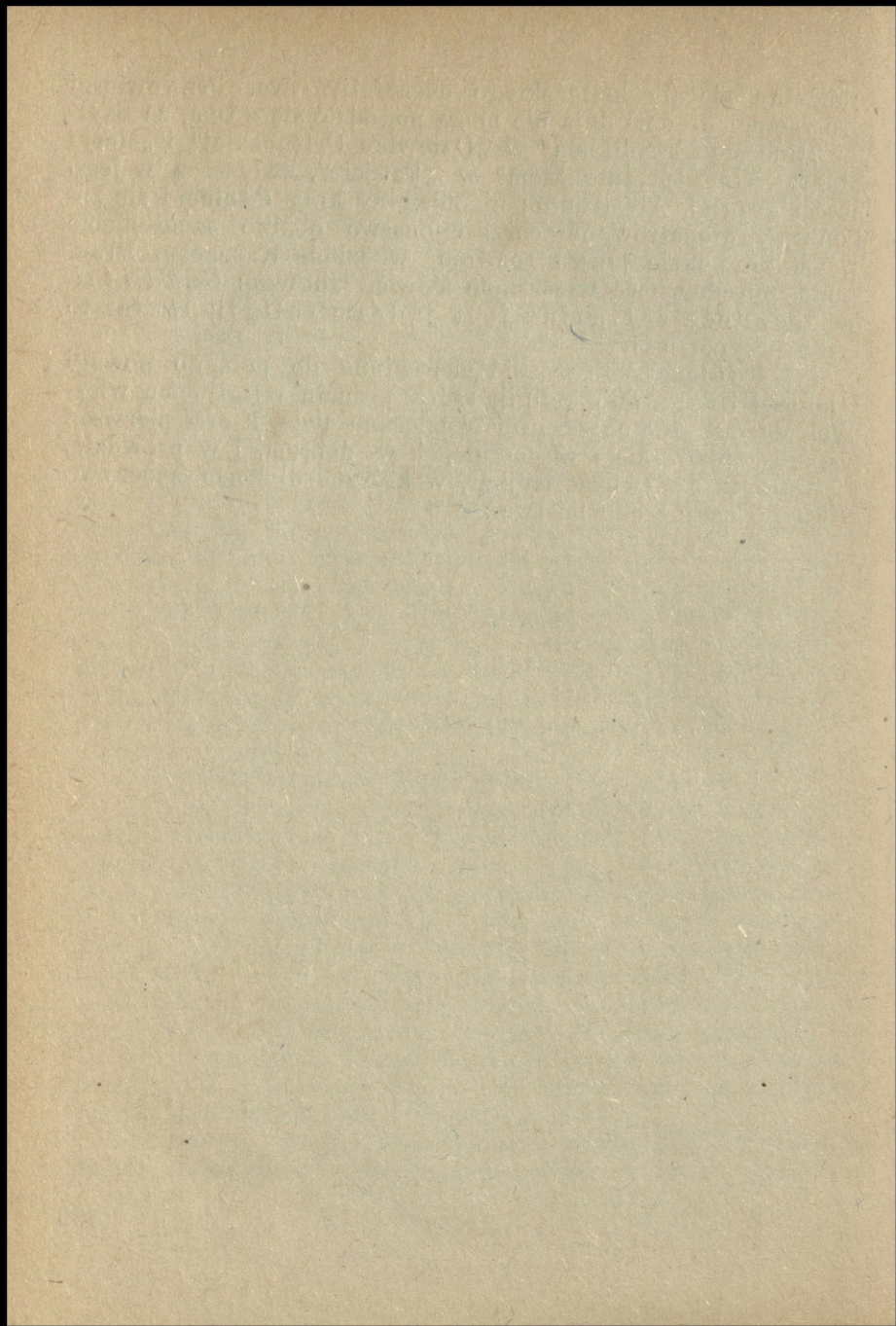
Przyszła ona w w. XVI; na imię jej — reformacja.

Po raz drugi usunięte zostało objawienie się Boga w pięknie; obrazoburstwo zniszczyło malarstwo kościelne średniowiecza, zniszczyło również zarodki jego dalszego rozwoju: Dürer, Kranach, Holbein nie znaleźli już więcej naśladowców w Niemczech protestanckich. Zniszczone zostały również piękne, symboliczne obrzędy kościoła średniowiecznego: wbrew psychologii, ale w myśl synagogi nabożeństwo sprowadzono wyłącznie do słowa. Naturę nanowo odbóstwiono: zniknęły męki Boże, zdobiące szczyty wzgórz i drogi rozstajne, kapliczki i wizerunki Matki Boskiej i świętych, uświęcające uroczyska i gaje, grotty skalne i dziuple drzew starych i przypominające wędrowcom o obecności bóstwa.

Reakcją i tu był neohumanizm wieku XVIII: zbliżenie się do starożytności nieuchronnie pociągnęło za sobą również

zbliżenie się do helleńskiego chrześcijaństwa. Prawowierni protestanci do dziś dnia nie mogą pogodzić się z tem, że Szyl-ler staje się „katolikiem“ w „Dziewicy Orleańskiej“ i „Maryi Stuart“, Goethe „katolikiem“ w „Fauście“, zwłaszcza w jego części drugiej. Ale trudno; nieubłagany krąg ewolucyi się zakończył, zjudaizowane chrześcijaństwo obaliło samo siebie w ostatniej fazie swego rozwoju, w szkole Harnacka. Przyznało ono słuszność wieszczym słowom Göthego: *Gefühl ist alles*. Uczucie religijne jest jądrem religii; reszta—to tylko przypowieść.

I świadomość ta zmusić nas winna do pełnego powagi i miłości traktowania religii, która uczuciu religijnemu wier-nych dawała tak obszerne i wdzięczne pole, która pierwsza poznała objawienie i w pięknie, i w dobrem, i w prawdzie, i stworzyła ów święty trójkąt, w którym dla nas spoczywa wiecznie czujne oko bóstwa.



TREŚĆ.

ROZDZIAŁ I.

Wstęp	5
Rola religii starożytnej Grecyi w świadomości społeczeństwa nowoczesnego.—Pozostałości klasycyzmu francuskiego.—Pozostałości epoki neohumanizmu.—Praca naukowa nad religią starożytnej Grecyi.—Zadanie zarysu niniejszego.	
Trudność tego zadania.—Brak ksiąg kanonicznych.—Brak specjalnej literatury teologicznej.—Nasze postawienie kwestyi.—Uczucie religijne i wyznaniowość.	

ROZDZIAŁ II.

Ubóstwienie natury	14
Poczucie natury w starożytności i dzisiaj.—Bóstwa natury.—Bóstwa źródeł, rzek, gajów i drzew, polan górskich: nimfy, satyry, Pan.	
Bóstwa morza: Posejdon, nereidy, trytony, Proteusz, Glaukos, syreny.	
Bóstwa nieba: Zeus, Helios, Selene, gwiazdy, wiatry. Zeus i Ziemia.—Kult matki-Ziemi.	

ROZDZIAŁ III.

Uświęcenie pracy	27
Stosunek Greków do pracy.—Stosunek pracy do religii.—Praca bytu myśliwskiego: Artemida.—Ludzkie traktowanie zwierząt.	
Praca bytu pasterskiego: Hermes, Apollon.—„Byko-bójstwo“.	
Praca bytu rolniczego: Demeter, Dionizos, Pallada.	
Praca rzemieślnika: Pallada, Hefaistos.	
Praca kupca: Hermes, Posejdon, Delfinie i Pyanopsye.	
Praca umysłowa: Muzy.—Religia starożytnej Grecyi jako religia radości.	

ROZDZIAŁ IV.

Objawienie się boga w pięknie

41

Animatyzm immanentny i transcendentny.—Powstanie obrazu bożego.—Niedoskonałe urzeczywistnienie piękna: Dedal.

Stopniowe doskonalenie się: dojrzała archaika, Fidyasz, Poliklet.—Ich znaczenie, jako proroków dłuta.—Praksyteles, Lizyppos.—Stworzenie typów boskich.

„Bałwochwalstwo“ i „fetyszizm“.—Argumenty apologetyki chrześcijańskiej, żydowskiej i starożytno-filozoficznej.

Architektura: świątynie.—Rzeźba i malarstwo.

Chorea, jako ozdoba nabożeństw.—Taniec; jego zanik.—

Muzyka i poezya.—Agonistyka.

ROZDZIAŁ V.

Uświęcenie społeczności ludzkiej

58

Rodzina i jej ognisko.—Hestia, Zeus Zagrody, dusze przodków.—Małżeństwo jako sakrament: Demeter, Hera, Artemida.—Rodzina i czeladź.

Ród, fratrya i fila.—Kółka i korporacje.

Państwo.—Pallada Grodowa.—Święta publiczne.—Stosunek państwa do religijności prywatnej.—Skazanie Sokratesa.—Tolerancja.—Kult dusz i herosów.

Jedność narodowa: amfikionia.—Igrzyska narodowe.—Heroldzi, błagalnictwo, związki gościnności.

Jedność wszechludzka.

ROZDZIAŁ VI.

Objawienie się boga w dobrem

76

Bóg i dobro; stopniowe zbliżanie się tych pojęć.—Apolon i kult czystości; pojęcie zmayı.—Niebezpieczeństwo rytualizmu i jego przewycięzenie.

Bogobojność i bogomilność.

Ofiary błagalne i ekspiacyjne.—Modlitwa i jej rozwój.

Nagrody i kary bóstwa.—Na tym świecie: filonomizm i ontonomizm.—Alastor.

Na tamym świecie.—Heroizacja.—Misterya Eleuzyjskie.

Orgie Dionizosa i ekstaza.—Orfeusz i jego misterya.

ROZDZIAŁ VII.

Filozofia religijna

9

Filozofia starożytnych teogonij: waśni i kopulacje.

Przypowieść objawienia w słowie.—Monoteizm i politeizm.—Platon.—Idee i dusza.—Piękno i miłość.

Bogowie u Platona.—Fatum i prawo.—Bóg i materya.—Demony i miłość.

Arystoteles. — Ruch i myślenie. — Rozum i szczęśliwość. — Wielostopniowość duszy.

Epikur. — Monizm materyalistyczny. — Świat i bogowie. — Problemat Hoba. — Upadek filonizmu.

Stoa. — Panteizm ewolucyjny. — Ogień we wszechświecie. — Bogowie stoicyzmu. — Dusza rozumna. — Idea opatrności. — Jej urzeczywistnienie w życiu pozagrobowym. — Cnota samowystarczająca. — Filozofia heroizmu.

ROZDZIAŁ VIII.

Objawienie się boga w prawdzie 114

Bóg i prawda; stopniowe zbliżanie się tych pojęć. — „W bogu jest prawda“.

Mantyka. — Znaki wróżebne i gusa. — Wieszczenie i wróżenie. — Sny prorocze. — Prorocey. — Wyrocznia Delricka. — Wróżenie. — Lot ptaków i znaki ogniste.

Problemat wieszczbiarstwa. — Fatalizm warunkowy. — Opatrzność i wieszczbiarstwo. — Trylemat stoicki. — Przeznaczenie i wolność woli.

„W prawdzie jest bóg“. — Pochodzenie religijne nauk. — Medycyna. — Logos. — Diogenes. — Sokrates. — Wieczni uczniowie.

Niebezpieczeństwo słów „w prawdzie jest bóg“. — Nietolerancja i jej przewyciężenie.

ROZDZIAŁ IX.

Zakończenie 117

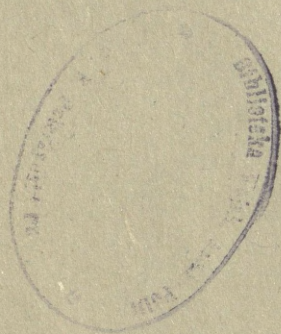
Kwestya zniknięcia religii starożytnej Grecyi. — Źródła chrześcijaństwa.

Judaizm. — Jego stosunek do trzech objawień się boga. — Nietolerancja.

Hellenizm i chrześcijaństwo. — Judaizacya, hellenizacya, rejudaiizacya i rehellenizacya chrześcijaństwa.

E R R A T A.

<i>Str.:</i>	<i>Wiersz:</i>	<i>Zamiast:</i>	<i>Powinno być:</i>
9	10 od góry	kosz.	kosze
22	2 od dołu	zefir.	Zefir
27	7 " "	pracy	pracy,
46	2 " "	eleuzyańskich . .	eleuzyńskich
99	1 " "	Sofokleów.	Sofoklesów





12114/

7